

NOTE TO USERS

The original manuscript received by UMI contains broken, slanted print, and margins exceed guidelines. All efforts were made to acquire the highest quality manuscript from the author or school. Microfilmed as received.

This reproduction is the best copy available

UMI

Alexandre BRASSARD DESJARDINS

**LA RÉSISTANCE POLITIQUE
DANS LA PENSÉE DE MICHEL FOUCAULT**

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

Département de science politique
Faculté des sciences sociales
UNIVERSITÉ LAVAL

Juillet 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-31694-7

RÉSUMÉ

A la frontière du commentaire philosophique et de la théorie politique, cet essai synthétise la pensée de Michel Foucault autour du triptyque pouvoir - savoir - sujet, en tentant chaque fois d'en évaluer puis d'en illustrer les conséquences pour la résistance politique. Ce type d'opposition se différencie des luttes révolutionnaires ou réformistes. Il est tourné contre les effets de pouvoir, il est immédiat dans le temps et l'espace, et il affecte le diagramme global de pouvoir. (1) Dans la sphère du savoir, la résistance est le fait d'intellectuels spécifiques qui créent les conditions d'un dépassement de l'*épistémè* moderne par une critique de la philosophie anthropologique, du marxisme totalisant, de l'histoire continuiste des idées, de la normalisation et de l'herméneutique de soi. (2) Dans la sphère du pouvoir, ce type de lutte se présente comme une réaction aux dispositifs de dressage des corps (anatomo-politique) et de gestion de la vie (bio-politique), comme une dispersion de batailles érodant le diagramme pastoral. (3) Dans la sphère de la subjectivité, la résistance est rendue possible par l'espace d'autonomie des pratiques de soi, et elle se justifie par une éthique de soi qui est esthétique de l'existence. Dans la perspective foucauldienne, cette description des formes actuelles de résistance revêt également une valeur prescriptive •

Between the philosophical commentary and the political theory, this essay summarizes the thought of Michel Foucault around the concepts of power, knowledge and subject, trying in each case to evaluate, then illustrate shortly its consequences for the political resistance. Resistance is different from the revolutionary or the reformist fights. It is against the direct effects of power, it is immediate in time and space, and it affects the global power diagram. (1) In the sphere of knowledge, resistance is instigated by specific intellectuals who create conditions to go over the modern *épistémè*. They criticize the anthropological philosophy, the "totalizing Marxism", the continuity in the history of thought, the normalization and the hermeneutic of the self. (2) In the sphere of power, this fight is like a reaction to the devices that control the body (anatomo-politics) and manage the life (bio-politics), like a dislocated battle that subverts the pastoral diagram. (3) In the sphere of subjectivity, resistance is made possible thanks to the space of autonomy created with the practices of the self, and this resistance is justified with the ethic of the self, which is an aesthetic of existence. In the foucauldian perspective, this description of the actual forms of resistance also have a prescriptive value •

~~Professeur André C. DRAINVILLE,~~
directeur de recherche

Professeur Carol LEVASSEUR,
co-directeur de recherche

~~Alexandre BRASSARD DESJARDINS,~~
candidat à la maîtrise

*à Michelle Desjardins
et Benoît Brassard
sans qui...*

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES FIGURES.	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS	vi
AVANT-PROPOS.	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.	1
1. Michel Foucault.	5
2. Approche et méthode	7
3. Découpe.	9
I. SAVOIR ET RÉSISTANCE	11
1. L'analytique du savoir.	12
1.1. Le savoir.	12
1.2. Les épistémès.	13
1.3. Les analyses humaines.	16
1.4. L'idéologie.	17
1.5. L'articulation savoir-pouvoir.	18
2. Le savoir comme enjeu de lutte.	20
2.1. La philosophie	21
2.2. L'histoire des idées.	23
2.3. Le marxisme.	24
2.4. La normalisation.	25
2.5. L'herméneutique de soi.	27
3. Le savoir comme outil de lutte.	28
3.1. L'archéologie et la généalogie	28
3.2. L'intellectuel spécifique	30
4. La résistance des Malaysiennes.	35

II. POUVOIR ET RÉSISTANCE.	38
1. Analytique du pouvoir	39
1.1. Le pouvoir comme essence.	40
1.2. Le pouvoir comme domination	41
1.3. Le pouvoir comme stratégie	45
1.4. Conception foucauldienne	46
1.5. Le diagramme pastoral.	50
2. Conséquences politiques.	56
2.1. Échapper au pouvoir	56
2.2. Que faire?	59
3. La résistance de l'Îlot Berthelot	62
 III. SUJET ET RÉSISTANCE	 65
1. L'autonomie.	66
1.1. L'assujettissement.	68
1.2. Les pratiques de soi.	73
2. L'éthique	77
2.1. La pensée et les plaisirs	79
2.2. Une attitude critique à l'égard du présent.	80
2.3. Baudelaire et les dandies	81
2.4. L'esthétique de l'existence	82
3. Conséquences politiques.	83
3.1. Autonomie et politique.	83
3.2. L'esthétique de l'existence comme éthique politique	84
3.3. De «soi» à «nous»: l'action collective	87
4. La résistance Queer	89
 CONCLUSION GÉNÉRALE	 93
1. Bilan.	94
2. Dynamique entre les sphères	95
3. Évaluation de l'approche foucauldienne.	97
 BIBLIOGRAPHIE	 99

TABLE DES FIGURES

- Figure 1. Grands axes de la pensée foucauldienne
- Figure 2. Objets d'analyse de l'archéologie et de la généalogie
- Figure 3. *Les Mots et les choses*: tableau synoptique
- Figure 4. Quadrilatère du langage et quadrilatère anthropologique
- Figure 5. Analytique du pouvoir
- Figure 6. La surveillance hiérarchique: projet de fichier policier
- Figure 7. *Le Panopticon* de Jeremy Bentham
- Figure 8. Le rapport à soi

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Je citerai les ouvrages de Foucault par les abréviations suivantes, qui sont usuelles chez les commentateurs francophones:

- AS. *L'Archéologie du savoir*. [*The Archaeology of Knowledge*]
- CP. *Ceci n'est pas une pipe*.
- DE. *Dits et écrits*.
- DF. *Le Désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille*.
- DS. «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France: 1976*
- HB. *Herculine Barbin, dite Alexina B. (Mes souvenirs)*. [*Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*]
- HF. *Histoire de la folie à l'Âge classique*. [*Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*]
- MC. *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. [*The Order of Things : An Archeology of the Human Sciences*]
- NC. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. [*The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*]
- OD. *L'Ordre du discours*. [*Order of Discourse*]
- PR. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...* [*I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister, and my brother...*]
- RR. *Raymond Roussel*.
- SP. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. [*Discipline and Punish: the Birth of the Prison* .]
- SS. *Le Souci de soi*. [*The Care of the Self*]
- UP. *L'Usage des plaisirs*. [*The Use of Pleasure*]
- VS. *La Volonté de savoir*. [*The History of Sexuality: An Introduction*]

Tous les autres textes seront cités selon le système auteur-date du *Chicago Manual of Style* .

AVANT-PROPOS

Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assumer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir.

— Foucault (UP, 14)

«**C**omment peut-on applaudir d'une seule main?» Cette question est un koan classique que les maîtres zens imposent à leurs disciples pour les déstabiliser, briser leurs structures mentales et faire place à l'illumination spirituelle. À étudier Foucault, j'ai eu parfois l'impression d'avaler un tel koan, boulet chauffé à blanc que l'on ne peut ni digérer, ni recracher. La rédaction de ce mémoire fut une sorte d'expérience initiatique, avec ses moments de grâce et sa part d'angoisse, une expérience que je n'aurais pu mener à terme sans les conseils et les bienveillants coups de bâton (une autre technique zen!) d'André Drainville, de Carol Levasseur et de Pierre-Gerlier Forest. Ces trois universitaires distingués ont contribué, chacun à leur façon, au résultat final. Je ne remercierai jamais assez Michelle Desjardins et Benoît Brassard, –mes merveilleux parents–, pour leur support matériel et moral. Je n'ai certainement pas accédé à l'illumination, mais pour eux, je peux applaudir à deux mains.

A.B.D.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La renonciation à la forme vide d'une révolution universelle doit, sous peine d'immobilisation totale, s'accompagner d'un arrachement au conservatisme. Et cela avec d'autant plus d'urgence que cette société est menacée dans son existence même par ce conservatisme, c'est à dire par l'inertie inhérente à son développement

—Foucault (DE 3: 786)

I l faut lutter. Pour libérer les damnés de la terre, pour émanciper les femmes, pour affranchir les minorités ethniques et nationales, pour nous défaire de l'oppression tranquille, le combat est nécessaire. Combattre, oui, mais quoi exactement? Et comment? Si le socialisme et le libéralisme ont longtemps désigné les cibles et armé les militants, aujourd'hui, ces idéologies libératrices n'en sont plus. Le marxisme est associé (à tort ou à raison) au Goulag et au fiasco soviétique, tandis que la démocratie libérale semble succomber peu à peu à l'économisme ultralibéral.

Ce crépuscule idéologique est souvent nié, il est parfois déploré. «Nous sommes nécessaires» marmottent les marxistes orthodoxes, qui prétendent révéler la trajectoire du Progrès et l'objectif à atteindre. Sans cette définition, comment savoir qui contribue à l'histoire, et qui y résiste? Comment départager les progressistes des réactionnaires? Quelles valeurs cimenteront alors une gauche atomisée? Certainement pas la compassion, qui n'est pas l'apanage du socialisme¹, et qui demeure trop inconsistante pour unifier les luttes et transcender les particularismes. Non, affirme-t-on, le marxisme est indispensable à toute lutte efficace contre l'ordre libéral, dont il forme la seule alternative rationnelle.

La droite se justifie, elle aussi, en recourant à une philosophie de l'histoire. On clame que le libéralisme est victorieux; qu'il ne peut être dépassé; que sa vocation est universelle; que c'est en lui que s'achève l'histoire. Mieux, «les principes de liberté et de l'égalité sur lesquels [son]

¹ Le socialisme n'a rien à voir avec la compassion. Marx l'a toujours soutenu: «les communistes ne prêchent pas de *morale* du tout. [...] Ils ne posent pas aux hommes d'exigences morales: aimez-vous les uns les autres, ne soyez pas égoïstes, etc. Ils savent fort bien au contraire que l'égoïsme tout autant que le dévouement est une des formes, et dans certaines conditions, une forme nécessaire de l'affirmation des individus.» (Marx 1989, 173-4)

système est fondé ne sont pas le fait du hasard ou le résultat de préjugés ethnocentriques, mais sont vraiment la révélation de la nature de l'homme en tant qu'homme, dont la véracité ne diminue pas, mais augmente au fur et à mesure que le cosmopolitisme du point de vue grandit.» (Fukuyama 1992, 76). Le libéralisme est l'incarnation de la Raison, dont les ruses assurent le triomphe.

Libéralisme et marxisme palpitent encore, mais leurs protestations témoignent à charge. En manifestant une telle soumission à l'Homme, à l'Histoire et au Progrès, les discours universalisants se réclament de formes contingentes plutôt que de l'esprit qui les a suscités. Ils s'attachent à un humanisme flou plutôt qu'à la modernité, et laissent la proie pour l'ombre. Car la modernité n'est pas un ensemble de thèmes (Raison, Liberté, Progrès etc.) ou une période historique (comme la Renaissance) mais une attitude. C'est un *ethos* philosophique caractérisé par la réflexivité; c'est une critique permanente du rapport au présent, du mode d'être historique et de la constitution de soi-même comme sujet autonome (DE 4: 571). Si les idéologies ne libèrent plus, ce n'est donc pas que la modernité cessât d'être libératrice (comme le prétendent les théoriciens du postmodernisme), c'est que ces idéologies ont perdu leur modernité en devenant des dogmes.

Au-delà du conservatisme et de la révolution, comment penser et organiser des luttes? Voilà peut-être la question la plus urgente de notre époque, celle qui suscite le plus d'intérêt si l'on croit encore au pouvoir transformateur du politique. Cette question, Michel Foucault l'a formulé bien avant moi, et il a tenté d'y répondre en élaborant le concept de *résistance*, qu'il importe de situer parmi les différentes formes d'opposition au pouvoir.

Il y a d'abord la *révolte*, qui désigne toute forme de lutte contre une domination ethnique, sociale, ou religieuse. Dans la gouverne moderne, cette concentration du pouvoir est rare, et n'est alors que la façade d'un ensemble stratégique complexe. C'est pour cette raison que les révoltes caractérisent surtout l'Ancien Régime, où les frondes, les révoltes paysannes et les jacqueries sont légions. Pour employer le terme de Deligny (1978, 156-7), il s'agit d'un «coup de grisou» imprévisible, violent et bref. Cette forme d'opposition répond parfaitement à un type de pouvoir qui s'exerce lui-même de façon intermittente et soudaine, le diagramme monarchique (DE 4: 227-9; DE 3: 547).

Avec le capitalisme naissant s'organisent des luttes contre l'exploitation économique, auxquelles on réservera le vocable de *révolutionnaire*. Cette forme d'affrontement s'organise autour d'un grand récit émancipateur sur le sujet, le pouvoir et l'histoire. Un tel discours définit la nature humaine et propose sa réalisation; il désigne les instances libératrices et une cible politique; il imagine un mécanisme et une téléologie historique qui inspirent une stratégie et garantissent l'ultime victoire. Le marxisme est le prototype d'un tel récit (Wapner 1989, 90-7).

Sa politique révolutionnaire appelle les syndicats et les partis ouvriers à se concentrer sur deux dispositifs: l'usine et l'État (DE 4: 227-9; DE 3: 547).

Cependant, ces luttes montrent vite leurs limites, alors que se multiplient les dispositifs disciplinaires et que se renforce le diagramme pastoral. À ce moment, l'usine et l'État ne sont plus que deux rouages (importants, certes) d'une technologie politique plus vaste. On voit alors émerger une nouvelle forme de pratique politique qui s'oppose aux formes multiples de l'assujettissement: *la résistance*. Chez Foucault, la résistance caractérise par six traits. D'abord, il s'agit d'une forme de lutte non révolutionnaire:

Il est absolument évident que, quel que soit le vocabulaire employé, quelles que soient les références théoriques de ceux qui participent à ces luttes, on a affaire à un processus qui, tout en étant fort important, n'est absolument pas un processus de forme, de morphologie révolutionnaire, au sens classique du mot «révolution», dans la mesure où révolution désigne une lutte globale et unitaire de toute une nation, de tout un peuple, de toute une classe, au sens où révolution désigne une lutte qui promet de bouleverser de fond en comble le pouvoir établi, de l'annihiler dans son principe, au sens où révolution voudrait dire une lutte qui assure une libération totale, et une lutte impérative puisqu'elle demande en somme que toutes les autres luttes lui soient subordonnées et lui demeurent suspendues. (DE 3: 547, 551)

La résistance ne cherche pas l'émancipation intégrale d'un groupe social, elle ne subsume pas toutes les oppositions en une seule Cause. Sa stratégie diffère aussi, puisqu'il ne s'agit pas obligatoirement d'agir sur l'appareil d'État ou le système de production, mais sur toute la gamme des mécanismes de pouvoir (DE 3: 545).

Si la résistance refuse l'ordre établi comme la Révolution, n'est-ce pas là une politique réformiste classique? Foucault le nie. «Il ne s'agit pas du tout de réformisme, puisque le réformisme a pour rôle de stabiliser un système de pouvoir au bout d'un certain nombre de changements, alors que, dans toutes ces luttes, il s'agit de la déstabilisation des mécanismes de pouvoir, d'une déstabilisation apparemment sans fin» (DE 3: 547). La résistance attaque le système sans chercher à l'améliorer, sans offrir d'alternative. Elle refusera, par exemple, de proposer une réforme des prisons, et réclamera plutôt l'abolition de ces institutions «intolérables». Le slogan de toute résistance pourrait donc être: «ce n'est pas à nous de vous dire à quelle sauce nous voulons être mangés; nous ne voulons plus jouer ce jeu [...]» (DE 3: 544).

La troisième grande caractéristique de la résistance, c'est son potentiel de dispersion. Malgré son enracinement dans des sites locaux de pouvoir, la résistance peut susciter des réactions en chaîne dans plusieurs espaces sociaux collatéraux. Elle peut inspirer de nouveaux domaines de luttes que les militants locaux s'approprient. La réévaluation du rôle sociopolitique des femmes, par exemple, a suscité des luttes féministes tant au travail, à la maison, à l'école, qu'au parlement (DE 3: 544-5). De même, ces luttes franchissent sans peine les frontières nationales. «Bien sûr, certains pays favorisent leur développement, facilitent leur

extension, mais elles ne sont pas restreintes à un type particulier de gouvernement politique ou économique» (DE 4: 226).

Une certaine «spontanéité» définit aussi la résistance. En effet, celle-ci réagit contre les agressions directes, sans en chercher les causes systémiques. Typiquement, le résistant affrontera les modalités locales du pouvoir, plutôt que la stratégie globale qui en est la source. Il s'en prendra au règlement de la prison plutôt qu'à la rationalité panoptique. «Le but de ces luttes, c'est les effets de pouvoir en tant que tels. Par exemple, le reproche qu'on fait à la profession médicale n'est pas d'abord d'être une entreprise à but lucratif, mais d'exercer sans contrôle un pouvoir sur les corps, la santé des individus, leur vie et leur mort» (DE 4: 226. Cf. DE 3: 545). Si la révolution est une guerre planifiée contre l'ensemble du système capitaliste, la résistance est une rébellion spontanée contre ses effets sur l'individu.

Cinquième caractéristique: la résistance est «anarchique», elle est immédiate dans le temps et l'espace.

D'abord, parce que les gens critiquent les instances de pouvoir qui sont les plus proches d'eux, celles qui exercent leur action sur les individus. Ils ne cherchent pas l'«ennemi numéro un», mais l'ennemi immédiat. Ensuite, ils n'envisagent pas que la solution à leur problème puisse résider dans un quelconque avenir (c'est-à-dire dans une promesse de libération, de révolution, dans la fin du conflit des classes). Par rapport à une échelle théorique d'explication ou à l'ordre révolutionnaire qui polarise l'historien, ce sont des luttes anarchiques» (DE 4: 226. Cf. DE 3: 546; DE 3: 544-5).

En cela, la résistance se rapproche peut-être des révoltes de l'Ancien Régime (Bercé 1974; Mousnier 1967; Hobsbawm 1963). Elle s'en distingue cependant par ses répercussions, qui rongent le diagramme même, et attaquent ainsi le fondement de la gouverne.

Pour Foucault les résistances réagissent à des situations spécifiques, cependant qu'elles affectent la rationalité d'ensemble (DE 4: 227). Elles sont des contingences qui érodent le nécessaire. Dans la gouverne actuelle, ces luttes s'opposeront au savoir-pouvoir de type pastoral (DE 4: 227-9; DE 3: 547). La résistance réagira au gouvernement par l'individualisation disciplinaire, à l'ingérence bio-politique, à l'assujettissement par le savoir. Elle refusera une individualité fixée par la discipline, effacée par la gestion impersonnelle de la vie, ou illusoirement émancipée par les idéologies «humanistes» (DE 4: 227).

Au sens strict, la «résistance» désigne donc des luttes non-révolutionnaires, non-réformistes, transversales, tournées contre les effets de pouvoir, immédiates dans le temps et l'espace, mais affectant le diagramme de pouvoir. Elle représente ce fourmillement de petites guerres au ras du sol qui mettent en jeu le dressage, la normalisation et la gestion de la vie. (SP 32-40; 337-42; VS 123-35; DE 2: 495-6; 683-6; 3: 382; 420-8; 528-31; 534-51; 631-3; 4: 222-43; 719-21; 728-9; 740-2; Deleuze 1986, 32; Olivier 1995, 159-74).

Dans cet essai, j'émettrai l'hypothèse que la résistance foucauldienne permet de critiquer l'ordre établi, de l'éroder et de franchir ses limites. Ainsi, elle respecte l'*éthos* philosophique moderne sans formuler pour autant une nouvelle idéologie.

Pour en arriver là trois étapes: (1) condenser la pensée de Foucault pour en présenter les axes principaux; (2) articuler la «résistance» dans cet ensemble pour la mieux définir; (3) tirer quelques conséquences générales pour la lutte politique. Si les premiers et deuxièmes moments relèvent du commentaire philosophique, le dernier s'inscrit davantage dans le champ de la théorie politique. Mon travail sera donc hybride.

1. Michel Foucault

Michel Foucault est un personnage complexe qui n'est jamais là où on le guette. «Ne me demandez pas qui je suis et ne me demandez pas de rester le même: c'est une morale d'état-civil; elle régit nos papiers» (AS, 28). Pour ses intimes, il fut tantôt «Fuchs» (le Renard), tantôt le versatile «Mille Foucault». Pour le public français, il joua les rôles du «philosophe masqué», du «militant du G.I.P.», du «professeur du Collège de France» et du «reporter d'idées». Pour ses commentateurs, il fut l'«archéologue», le «généalogiste» ou le «cartographe».² (Éribon 1989)

Le corpus foucauldien est tout aussi inclassable que son auteur. À la frontière de la philosophie, de l'épistémologie et de l'histoire, il couvre des thèmes aussi variés que la folie, la médecine, la littérature, l'économie, la biologie, la linguistique, les prisons et la sexualité. Ces réflexions, mises en valeur par une prose fastueuse, se déploient dans une dizaine d'ouvrages dont: *L'Histoire de la folie à l'Âge classique* (thèse de doctorat publiée en 1961), *La Naissance de la clinique* (1963), *Les mots et les choses* (1968), *L'Archéologie du savoir* (1969), *L'Ordre du discours* (1971), *Surveiller et punir* (1975), *La Volonté de savoir* (1976), *L'Usage des plaisirs* (1984) et *Le Souci de soi* (1984). Foucault laisse aussi 364 articles, préfaces, conférences et entrevues colligées après sa mort dans les *Dits et écrits* (1994).

² Paul-Michel Foucault (1926-1984), fils d'un chirurgien de Poitiers, entre à l'École normale supérieure à l'âge de 20 ans. Il y poursuit des études de psychologie et de philosophie, et prépare ensuite un diplôme d'études supérieures de philosophie sous la direction de Jean Hyppolite. En 1950, il adhère au Parti communiste qu'il quittera deux ans après. À 26 ans, Foucault est reçu à l'agrégation de philosophie. Il est tour à tour psychologue à l'Hôpital Sainte-Anne, assistant de psychologie à la Faculté de lettres de Lille, assistant de philosophie à l'École normale supérieure, directeur de la Maison de France à Upsala (Suède), directeur du Centre de civilisation française de Varsovie puis de l'Institut français de Hambourg. Poursuivant ensuite sa carrière académique, il deviendra maître de conférence puis professeur de psychologie à Clermont-Ferrand, professeur de philosophie à l'Université de Tunis, directeur de la Faculté de philosophie de l'Université (expérimentale) de Vincennes, puis titulaire de la Chaire d'histoire des systèmes de pensée au Collège de France. La grande liberté de ce poste lui permettra de participer activement aux luttes sociales (notamment en faveur des prisonniers) et de voyager à travers le monde (ÉU, Canada, Brésil, Japon etc.), où sa pensée commence à rayonner. Il meurt du sida en 1984. (Éribon 1989; Ewald 1994; Macey 1994)

Il est tentant de piller ce palais d'idées si l'on s'intéresse aux luttes post-révolutionnaires. D'abord parce que Foucault a lui-même milité pour de nombreuses causes. Lorsqu'il s'agissait de protéger des étudiants contre la répression à Tunis ou à Vincennes, de donner la parole aux prisonniers, de dénoncer le racisme parisien, de s'opposer aux outrances judiciaires en France ou dans l'Espagne franquiste, d'appuyer l'action de Solidarnosc, de stigmatiser l'URSS et ses goulags ou de rescaper les *boat-peoples*, il était là (Éribon 1989; Ewald 1994; Macey 1994). Ne serait-ce que pour cet exemple, il mérite d'être étudié. Mais il y a plus, puisque ces luttes personnelles se traduisent dans une œuvre. Comme l'avoue Foucault:

chaque fois que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre expérience, toujours en rapport avec les processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est bien parce que je pensais reconnaître dans les choses que je voyais, dans les institutions auxquelles j'avais affaire, dans mes rapports avec les autres des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements que j'entreprenais un travail, quelques fragments d'autobiographie. (DE 4: 181-2)

Façonné par l'expérience de la lutte, Foucault tente aussi de la réfléchir. Ce n'est pas qu'il veuille professer une idéologie, éclairer les masses ou désigner les stratégies. À ce rôle traditionnel «d'intellectuel universel» il préfère celui de «l'intellectuel spécifique», qui propose une autre forme d'articulation entre la théorie et la pratique. Sans diriger la lutte, Foucault ouvre des fronts dans ses propres domaines d'expertises (le savoir pénal, hospitalier, asilaire, etc.) et propose des «boîtes à outil» à l'usage des militants. Il n'est pas un général, mais une sorte de cartographe décrivant les configurations locales du pouvoir et montrant son enracinement dans le savoir. (DE 2: 421-3; 3: 8; 109-114; 154-60; 268; 528-31; 540-1; 634-5; 4: 747-8; Olivier 1995, 144-59). Ce type d'investigation est lui-même marqué par l'importance de la lutte puisqu'il consiste:

[...] à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles utilisent. Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations de pouvoir à travers l'affrontement des stratégies. (DE 4: 225)

Parce qu'elle est inspirée par l'expérience de la lutte, parce qu'elle réfléchit sur la lutte et pour elle, parce qu'elle pose la lutte comme point de départ, l'œuvre de Foucault est un passage obligé pour qui s'intéresse à une résistance politique à l'extérieur du marxisme et du libéralisme.

2. Approche et méthode

On admettra aisément la pertinence de Foucault. Mais de quel Foucault? Car chaque commentateur semble avoir le sien. Une véritable lutte interprétative s'est engagée qui prend place sur quatre fronts principaux:

- a) Il y a celui qui oppose les tenants de «l'archéologie» aux admirateurs de la «généalogie». Alors que les premiers voient dans l'archéologie un nouveau paradigme pour les sciences humaines (Major-Potzl 1983), les seconds dénoncent ses apories «para-structuralistes», ses conséquences débilantes sur la pratique politique, et défendent la généalogie foucauldienne, qui serait l'aboutissement de l'œuvre (Dreyfus et Rabinow 1984).
- b) Il y a l'opposition entre l'éloge de l'historiographie foucauldienne, qui «défamiliariserait» provoquant ainsi des effets critiques et politiques dans le présent (Olivier 1990; 1994; 1995; Veyne 1978; White 1973), et la dénonciation de ces mêmes travaux, qui seraient idéologiques, réducteurs et partiaux, voire «tirés par les cheveux» (Amiot 1967; Leary 1976; Megill 1979; Merquior 1986; Stone 1976).
- c) Il y a la lutte entre ceux qui montrent l'influence nietzschéenne de Foucault, et qui s'attachent à son scepticisme (Rajchman 1987), son nihilisme (Ferry et Renaut 1985) ou son anarchisme radical (Merquior 1986), et ceux qui, à la suite d'Annie Guédez (1972), voient en lui un humaniste, un penseur libéral (Rorty 1989), ou même un néoconservateur (Fraser 1984; Habermas 1986, 1988; Sartre 1966a; 1966b).
- d) Il y a la contradiction entre ceux qui opposent l'analytique foucauldienne de pouvoir et la théorie marxiste (Wapner, 1989), et ceux qui l'utilisent comme un complément utile à Marx (Smart 1993; Gill 1995a; 1995b). À moins que Foucault n'ait fondé une théorie politique autonome, comme le prétend Sheridan (1985) ?

Ces débats informeront mes travaux. Mais il ne s'agit pas ici de départager des vainqueurs. Je me réclame de la liberté que Foucault offre à ses lecteurs (HF 9-10) pour tenter une exploration différente, une méthode qui permette de situer le concept de résistance politique dans son environnement. Car même si cette œuvre foisonnante est bien difficile à résumer, elle manifeste certaines récurrences, une cohérence d'ensemble sur laquelle j'insisterai, plutôt que sur les inévitables repentirs d'une pensée en évolution.

En cherchant la continuité de l'œuvre, on perçoit mieux l'horizon intellectuel de Foucault. On réalise que son projet s'inscrit résolument dans la philosophie moderne, celle qui depuis le *cogito* cartésien et la révolution kantienne pose le problème central du sujet de l'objet. Cette grande tradition insiste sur les conditions et les modalités de la pensée, affirmant que la connaissance naît d'une rencontre entre un *sujet* (*res cogitans*: une personne qui pense) et un

objet (*res extensa*: une chose pensée). La nature de cette relation est encore débattue, mais c'est probablement dans la *Critique de la raison pure* qu'elle fut le mieux élucidée. Kant (1980) y définit les objets connaissables pour le sujet et trace les limites de la raison qui, ainsi circonscrite, deviendra souveraine dans sa propre sphère. En interprétant le projet de l'*Aufklärung* comme le couronnement de cette même raison dans la Cité, on peut alors prétendre que la théorie kantienne de la connaissance est le fondement de la modernité. (DE 4: 562-84)

Si la pensée foucauldienne éclôt dans ce cadre moderne, ses ramifications nous conduisent au seuil de la postmodernité.³ (Couzens-Hoy 1988; Hartstock 1990; Harvey 1989; Hekman 1990; Hoy 1988; Lash 1985; Rosenau 1991). C'est qu'à la différence de Kant, Foucault ne s'intéresse pas aux rapports sujet-objet en tant qu'ils feraient émerger le vrai ou le faux. Il préfère laisser la raison transcendante à ses prétentions exorbitantes pour se consacrer aux multiples rationalités locales qui composent des *savoirs* (DE 4: 225). Et plutôt que de statuer sur la signification ou la véracité de ces savoirs (comme le font Wittgenstein, Popper ou Kuhn), il se contente d'y reconnaître des discours socialement accrédités (Dreyfus et Rabinow 1984, 77-82). Foucault ne nie pas la possibilité d'atteindre le Vrai; mais le savoir est une cathédrale qu'il visite en agnostique.⁴ (DE 4: 631-6)

Dans cette perspective, il s'attache aux *jeux de vérité*, entendus comme un ensemble de pratiques sociales qui construisent des objets connaissables (mode d'objectivation) et forment des personnes connaissantes (mode de subjectivation). Foucault explique comment un champ de savoir et une caste savante se constituent corrélativement, dans une société et à une époque donnée. Dès lors, il lui est possible de composer une histoire critique de la pensée; une histoire qui ne jouera plus la symphonie du progrès et de la continuité⁵ — car elle n'examine pas les discours au fond — mais qui jouera en syncopée les régimes de savoir incomparables, impossibles à cumuler (AS, 15-26; OD 47-72). Dans cet élan, Foucault embrassera les jeux de vérité par rapport à eux-mêmes, par rapport aux relations de pouvoir, et par rapport au sujet. Son œuvre s'organise donc autour du triptyque savoir-pouvoir-sujet (Cf. fig.1). (DE 4: 631-6; UP 9-19)

³ À son corps défendant. Voir (DE 4: 446-54; 571-8; 679-87)

⁴ Les phénoménologies de Husserl et de Merleau-Ponty s'accordent avec Foucault pour ne pas rattacher des propositions à des transcendants. Ils mettent ainsi entre parenthèse la *vérité*, cependant qu'ils reconnaissent le *sens* des propositions et définissent ses conditions de possibilité dans la perception. Or Foucault va plus loin puisqu'il suspend son jugement même sur la prétention de signification d'un discours. (Dreyfus et Rabinow 1984, 77-82)

⁵ On trouvera les plus beaux exemples de cette philosophie de l'histoire dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (1991) ou l'*Idéologie allemande* de Marx et Engels (1989).

3. Découpe

Dans le premier chapitre, j'étudierai la sphère du savoir, premier thème chronologique dans l'œuvre de Foucault. Relisant l'*Histoire de la folie*, la *Naissance de la clinique*, les *Mots et les choses* et l'*Ordre du discours*, je tenterai d'en extraire les principes généraux pour une définition du savoir et de ses rapports avec la résistance politique. Ainsi, je pourrai démontrer que les dispositifs locaux de pouvoir (prisons, hôpitaux, clinique, écoles, usines, etc.) résultent des rapports entre des fonctions formalisées (énoncés) et des matières formées (visibilités), le tout s'effectuant dans un contexte culturel donné (*épistémè*).

Pour lutter efficacement contre une machine de pouvoir, les militants doivent contourner le régime de savoir. Ils doivent trouver leur propre voix, sans puiser aux idéologies dominantes ou recourir aux intellectuels universels. En revanche, des intellectuels spécifiques pourront les seconder lorsqu'il s'agira d'identifier les formations discursives et les structures de perception qui s'entrelacent pour rendre possible le dispositif de pouvoir; pour mettre à jour ses conditions de possibilité historique et son inscription dans les codes culturels occidentaux.

En guise d'illustration, j'évoquerai sommairement la situation des travailleuses dans les zones franches malaysiennes. Enrégimentées dans des manufactures, soumises à de pénibles conditions de travail, leur résistance se manifeste par des trances mystiques sporadiques qui bousculent toute la chaîne de production (Ong, 1987). Elles utilisent ainsi un savoir traditionnel étranger aux patrons, et s'opposent à l'exploitation et à la rationalité qui la rend possible.

Dans le deuxième chapitre, j'insisterai sur l'analytique du pouvoir. À partir de *Surveiller et punir*, de la *Volonté de savoir* et de certains autres textes, j'opposerai le modèle foucauldien à celui de ses devanciers. Guidé par le philosophe français, nous découvrirons comment des relations de pouvoir peuvent s'agréger pour former des stratégies, des dispositifs institutionnels, puis des *diagrammes* qui schématisent et organisent une gouverne. Je m'attarderai plus particulièrement sur le diagramme pastoral qui nous régit.

Le combat du Comité Saint-Jean-Baptiste pour la préservation de l'Îlot Berthelot illustrera ce propos. Depuis 1976, ce mouvement de citoyens tient tête aux spéculateurs immobiliers et à l'administration municipale de Québec, et parvient à protéger un lopin résidentiel convoité par l'industrie touristique. Cette lutte locale a des répercussions globales, puisqu'il est lié au diagramme actuel de gestion de la vie et des corps. Elle montre les deux niveaux de cohérence et d'efficacité de la résistance politique.

Cela nous conduira au troisième chapitre, où je m'interrogerai sur le sujet, qui est à l'origine de toute résistance politique. C'est ici que la boucle se referme, puisque le sujet est au confluent du savoir et du pouvoir. En effet, ce sont les dispositifs de pouvoir qui individualisent

la personne et la soumettent (c'est la double signification de *l'assujettissement*) tandis que le savoir impose des codes moraux qui façonnent la personnalité et induisent une conduite.

La plupart des commentateurs ne retiennent que cet aspect passif du sujet, glaise modelée par le complexe savoir-pouvoir. Pourtant, je démontrerai que le sujet jouit d'une certaine autonomie et peut agir sur lui-même (rapport à soi). Les codes moraux peuvent bien lui être imposés par le régime de savoir, il jouit encore de la liberté nécessaire pour en déterminer la substance éthique, pour définir son rapport à la règle, pour élaborer son travail éthique à sa guise et pour choisir lui-même une téléologie. Il existe un espace de liberté à l'intérieur des normes sociales, un espace pour la constitution de soi. Cette anfractuosité permet de diriger soi-même sa conduite, d'assurer le gouvernement de soi. Voilà l'héritage de *l'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi*: l'éthique de soi, un repli dans lequel la liberté s'exerce et d'où surgit la résistance, force motrice du pouvoir et du savoir.

J'évoquerai l'exemple de l'activisme *Queer* pour illustrer ce mécanisme subtil. A cause de la technologie politique de la confession, des aveux sur le désir ont été arrachés au sujet, et un savoir, une «*sciencia sexualis*» s'est constituée. C'est ce même savoir qui a inventé l'homosexuel comme pervers dangereux, en lui fixant un horizon normatif et en permettant au pouvoir médical de lui imposer une identité définie (VS, 59). Or, c'est à l'intérieur de ce code moral et de cet assujettissement, et stimulés par eux, que les homosexuels ont commencés à se définir eux-même. En se réappropriant une identité immobilisée par le savoir-pouvoir, les sujets homosexuels ont élaboré une nouvelle *éthique de soi* qui a justifié et renforcé leur résistance politique. Certes, ils continuent d'être individualisés par le pouvoir, mais ils transforment la signification de l'identité qu'on leur impose et s'affranchissent (DE: 4, 736).

Après un bilan de notre exploration du savoir, du pouvoir et du sujet, je conclurai en résumant les rapports dynamiques entre ces trois sphères. Je présenterai deux courants vectoriels qui, passant de l'une à l'autre, leur donnent vie. La première impulsion provient de la résistance du sujet, qui traverse le pouvoir, suscite des stratégies qui modifient le régime de savoir, lequel propose de nouveaux codes moraux au sujet. La deuxième part du savoir, qui crée des technologies stabilisant le pouvoir, puis renforce l'assujettissement de la personne, la poussant à l'aveu, donc à l'accroissement du savoir. Enfin, je tenterai d'évaluer brièvement l'acuité du modèle foucauldien.

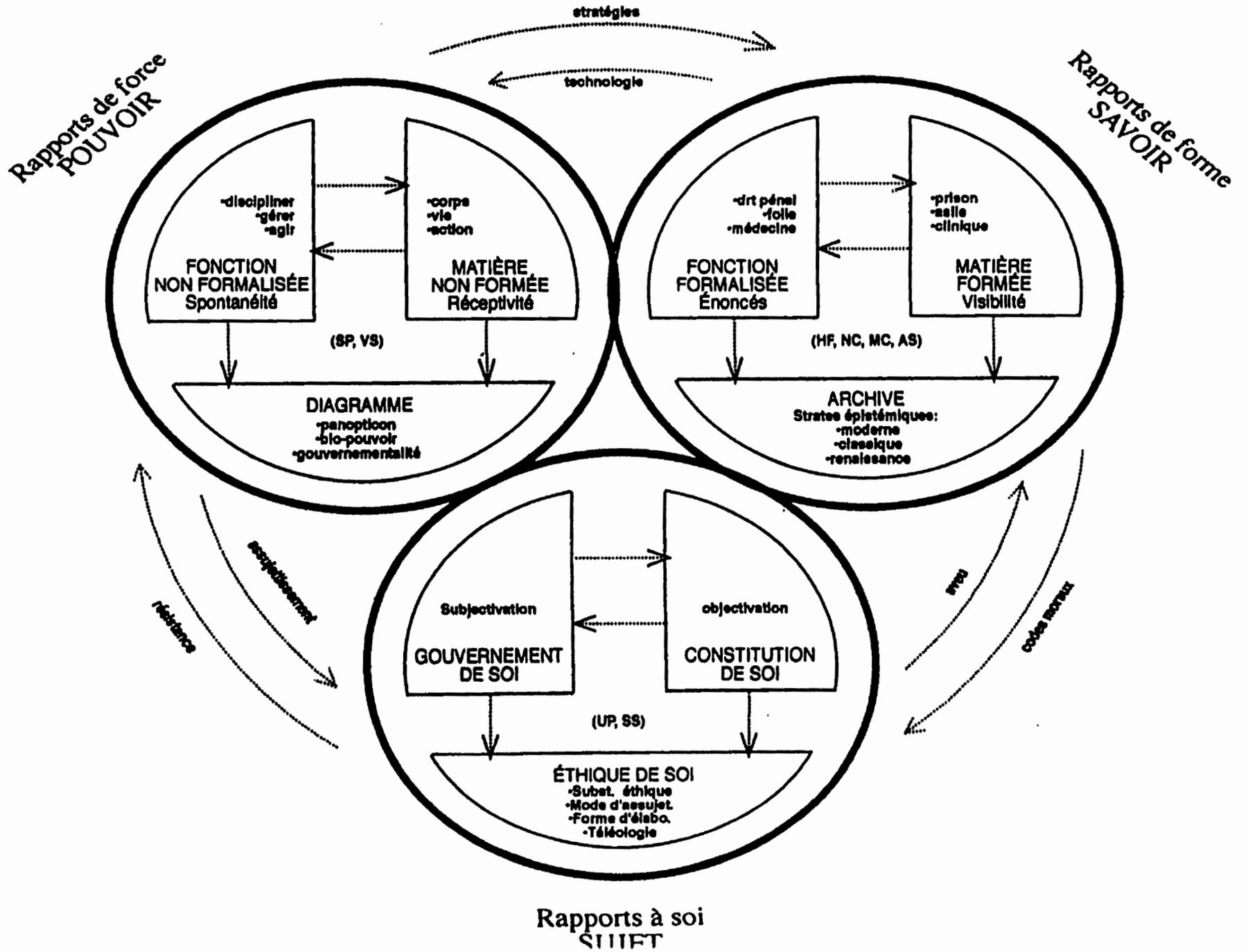


Figure 1

CHAPITRE I

Savoir et résistance

Automatiques et minutieux,
Des ouvriers silencieux
Règlent le mouvement
D'universel tictaquement
Qui fermente de fièvre et de folie
Et déchiquette, avec ses dents d'entêtement,
La parole humaine abolie.

— Verhaeren (1982, 121)

Les femmes orientales ont des yeux perçants, des mains fines et une attitude soumise. Ce sont de parfaites ouvrières pour une manufacture de composants électroniques. Du moins, c'est ce que prétendent les prospectus du gouvernement malaysien, et les investisseurs semblent l'avoir cru. C'est ainsi que dans la zone franche de Telok, près de 1000 jeunes villageoises travaillent dans trois manufactures de transistors: EJI, MZU et ENI. Pour un salaire dérisoire (3,50 à 4,00 dollars malaysiens par jour), elles répètent fébrilement et infiniment les mêmes gestes sur une chaîne de production; elles s'arrachent les yeux sur des microscopes, pendant que des contremaîtres zélés — toujours des hommes — les surveillent derrière des glaces sans tains. Toute dérogation à ce rythme d'enfer est sévèrement sanctionnée, et il n'est pas rare qu'une ouvrière dût pleurer pour obtenir une visite «supplémentaire» aux toilettes. Contre ces règles inflexibles, elles ne peuvent rien. La famille, le village, le syndicat et la législation malaysienne sont gagnés à la compagnie et interdisent toute revendication substantielle. (Ong 1987)

Dans ces conditions, comment les ouvrières pourraient-elles affirmer leur dignité, et lutter pour améliorer leur sort? L'orthodoxie léniniste voudrait que ces femmes fussent menées par une avant-garde qui éveillerait leur conscience de classe puis les mènerait à l'action collective. Or, cela semble impossible à Telok, puisqu'un patronat au pouvoir tentaculaire y contrôle tous les agents de socialisation, et qu'aucune «conscience ouvrière» ne veut émerger.

Pourtant, la résistance est possible. Grâce à Michel Foucault, nous découvrirons une conception postrévolutionnaire du discours et de sa dimension politique; une dimension où les

Malaysiennes peuvent encore lutter. En effet, l'œuvre du philosophe permet d'expliquer comment un discours de résistance et une résistance au discours peuvent émerger, même dans un contexte de contrôle intense; elle montre comment le savoir et le pouvoir se rencontrent sans se réduire l'un à l'autre. Après avoir présenté la conception foucauldienne du savoir, j'en tirerai certaines conséquences politiques, que j'illustrerai brièvement par la situation malaysienne.

1. L'analytique du savoir

Il n'existe pas de théorie générale du savoir chez Foucault, mais une grille d'analyse souple, qui doit être adaptée aux situations observées. Bien que cette analytique traverse tous les textes du philosophe, elle se trouve plus systématiquement exposée dans *Les Mots et les choses*, *L'Archéologie du savoir*, *L'Ordre du discours*, *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir*. On y découvre maints éclaircissements sur le savoir, les *épistémès*, les analyses humaines, l'idéologie et l'articulation savoir-pouvoir.

1.1. Le savoir

Distinguons d'abord entre «le savoir» et «un savoir». Dans le premier cas, il s'agit d'un terme générique recouvrant l'ensemble des discours tenus pour crédibles dans une civilisation et à une époque donnée. Dans sa deuxième acception, le mot désigne la trame d'un discours en particulier; une trame tissée par la rencontre de *pratiques sociales* (institutions politique, échanges économiques, rapports de communication, etc.) et de *pratiques discursives*, c'est à dire: (1) des domaines d'objets de discours, (2) des fonctions exerçables par un locuteur, (3) des jeux de concepts, (4) des approches théoriques et (5) des stratégies politiques d'utilisation ou de reproduction du discours (AS, 238; OD, 10-47). C'est à partir de ces éléments, et en franchissant différents seuils que se différencient quatre types de discours socialement accrédités (Cf. fig. 2):

- a) Une *formation discursive* apparaît lorsqu'un savoir traverse le *seuil de positivité*. Pour cela, elle doit s'individualiser, acquérir une certaine autonomie et préciser son système d'organisation des objets, fonctions, concepts, paradigmes et stratégies. La littérature ou l'astrologie, par exemple, peuvent être considérées comme des formations discursives.
- b) Lorsqu'une formation discursive réunit un ensemble délimité d'énoncés, qu'elle prétend reposer sur des vérités vérifiées et cohérentes, et qu'elle obtient une certaine supériorité sociale sur les autres formations discursives, elle franchit le *seuil d'épistémologisation*. On parle alors de *figure épistémologique*. C'est ainsi que la philosophie et nos «sciences» humaines seraient des figures épistémologiques.

- c) En revanche, l'économie, la linguistique, la biologie seraient de véritables *sciences*. En effet, elles franchissent le *seuil de scientificité* en définissant leurs critères formels de véracité, en réglant leurs énoncés sur le régime de savoir et en adoptant des lois de construction de leurs propositions.
- d) Lorsqu'enfin, une science atteint un tel degré de précision et de réflexivité qu'elle peut définir elle-même ses axiomes, ses éléments, sa structure propositionnelle et ses transformations, elle traverse le *seuil de formalisation* et devient un *système formalisé*, par exemple, les mathématiques (MC, 355-78; AS, 232-51).

Alors que l'enquête archéologique se consacre aux pratiques discursives, aux rapports entre ces quatre figures du savoir et aux conditions de franchissement des différents seuils, la généalogie englobe ce projet en articulant les pratiques discursives aux pratiques sociales. Ainsi, l'archéologie met à jour les règles internes de formation des discours (*épistémè*); règles que la généalogie intègre ensuite dans un ensemble plus général contenant aussi des éléments non discursifs, des «procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation et le fonctionnement des énoncés [...]» (DE 3: 113), bref, un *régime de vérité*.

1.2. Les *épistémès*

Le concept d'*épistémè*, clef de voûte de l'analyse archéologique, naît d'une lecture étonnée d'une certaine «Encyclopédie chinoise» où: «[...] les animaux se divisent en: *a*) appartenant à l'Empereur, *b*) embaumés, *c*) apprivoisés, *d*) cochons de lait, *e*) sirènes, *f*) fabuleux, *g*) chiens en liberté, *h*) inclus dans la présente classification, *i*) qui s'agitent comme des fous, *j*) innombrables, *k*) dessinés avec un pinceau très fin en poil de chameau, *l*) et cætera, *m*) qui viennent de casser la cruche, *n*) qui de loin semblent des mouches» (Borges cité dans MC, 7). Cette amusante classification interroge Foucault sur les principes d'ordre qui régissent nos propres savoirs, et lance la passionnante aventure de *Les Mots et des choses*. En étudiant les relations entre des discours étrangers, mais situés dans une même époque, l'archéologue découvre des similitudes, des règles de formation communes: les *épistémès*. Il s'agirait des «[...] codes fondamentaux d'une culture — ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques — [et qui] fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera» (MC, 11-2).

Foucault reviendra plus tard sur cette définition extensive¹. Les *épistémès* ne seront plus des radiographies de la culture occidentale dans toute son épaisseur ou la description d'une

¹ C'est cette définition que le *Nouveau petit Robert* a admise, suite à une lecture biscornue de *Les Mots et les*

Weltanschauung. Ils ne s'appliquent désormais qu'à une certaine région d'interpositivité, celles que *Les Mots et les choses* étudient précisément. (AS, 206-9; DE 2: 808; DE 3: 29). L'*épistémè* n'est donc pas une structure transcendante qui organise le savoir, mais une simple description: (1) de l'ensemble des relations entre certains savoirs d'une époque donnée; (2) de la répartition temporelle et du mode de passage des différents seuils de savoir; (3) des rapports latéraux entre certaines figures épistémologiques et certaines sciences, par exemple, la sociologie et l'économie, la psychologie et la biologie, les études langagières et la linguistique. Ainsi, l'*épistémè* n'est pas la cause efficiente du savoir, mais sa carte topographique.² Elle décrit la configuration du savoir pour nous permettre de chercher les pratiques discursives qui l'expliquent, pour nous permettre ensuite d'articuler ces pratiques discursives aux pratiques sociales (voir fig. 2). (AS, 250; MC, 11; AS, 250-1; VS, 20; DE, 2: 7-10, 29, 371; 808; DE, 3: 113-4; 159)

La cartographie épistémique est fort instructive. En se penchant sur l'histoire des discours sur la vie, le travail et le langage on découvre trois configurations successives, trois ruptures dans l'ordre du savoir (Cf. fig. 3). C'est ainsi qu'à la Renaissance, la connaissance des choses consiste à mettre en rapport les similitudes cachées dans la nature, à révéler les analogies profondes qui unissent toutes les parties du monde, du microcosme au macrocosme. Dans ce contexte:

La nature est un temple où de vivants piliers
 Laissent parfois sortir de confuses paroles
 L'homme y passe à travers une forêt de symboles
 Qui l'observent avec des regards familiers
 (Baudelaire 1991, 62)

L'*épistémè* renaissante est donc caractérisée par une pensée exégétique où la lecture des Anciens et l'observation du *liber mundi* participent de la même herméneutique, où l'érudition et la magie sont de même valeur; où la vérité est un commentaire infini sur ce qui a déjà été dit. Témoin l'œuvre d'Aldrovandi, où la description physique d'un serpent observé compte autant que l'étymologie du mot, le mode de capture des reptiles, les couleurs, emblèmes, monnaies, divinités et signes zodiacaux qui lui sont associées, les antipoisons, les légendes antiques ou passages bibliques liées à la bête. Les mots et les choses sont indifférenciés³. (MC, 32-57)

choses.

² L'*épistémè* se distingue donc du *paradigme* de Kuhn (1983, 71-81, 238-60). Alors que le premier est inconscient et multidisciplinaire, le deuxième est une matrice élaborée consciemment par une communauté scientifique particulière.

³ La pensée analogique de la Renaissance a survécu à travers l'occultisme, mais elle est aujourd'hui déconsidérée parce qu'elle n'est plus une modalité du savoir, parce qu'elle n'obéit pas aux règles de l'*épistémè* moderne. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les railleries des intellectuels du *Pendule de Foucault* contre les «stupides» et les élucubrations hermétiques du colonel Ardeni (Eco 1988, 73, 127-61).

L'Âge classique survient lorsque cette transparence universelle du monde s'évanouit. Le langage n'est plus un simple élément de la «prose du monde», mais devient le signe universel par lequel l'ordre rationnel du monde peut être *représenté*. Les mots classifient les choses. Savoir, c'est mettre en tableau l'ordre naturel (mathesis) au moyen d'un système de signes (algèbre, taxinomie, classifications, nosologies, langages) qui représentent les êtres. La grammaire générale occupe donc une place prépondérante dans cette pensée classificatrice, puisqu'elle se présente comme la «[...] science des signes par quoi les hommes regroupent la singularité de leurs perceptions et découpent le mouvement contenu de leurs pensées» (MC, 88). Les théories grammaticales de l'attribution, de l'articulation, de la désignation et de la dérivation (assemblées dans un «quadrilatère du langage») serviront donc de canevas pour l'organisation de l'histoire naturelle, de l'analyse des richesses et des disciplines connexes (voir fig.4). (MC, 64-225)

C'est sur cet arrière-plan que l'*épistémè* moderne va apparaître. Après une période intermédiaire, où de nouveaux concepts déstabilisateurs (l'organisme, le travail, le système) émergent au sein de l'ordre classique, le savoir rompt avec la représentation et adopte une nouvelle configuration (MC, 229-307). Dans l'*épistémè* moderne, le langage perd ses pouvoirs de représentation, il s'opacifie. Son système de signe devient arbitraire et ne renvoie plus nécessairement à la signification intime du monde. Dieu ne garantit plus l'adéquation entre le monde et la pensée, et les mots divorcent des choses.⁴ Il n'est donc plus possible de classer les êtres vivants à partir de signes visibles, d'expliquer les échanges économiques par le signe monétaire ou la grammaire par le signe linguistique. Les vieilles intelligibilités sont brisées et remplacées par une pensée causale, qui s'organise autour du concept de «fonction». L'histoire naturelle, par exemple, est remplacée par la biologie lorsque l'on cesse d'ordonner les êtres selon leurs formes extérieures (nombre de pattes, forme des ailes, angle du bec, etc.) pour observer surtout les structures internes de l'animal, les organes et leur fonction dans le cycle vital. Et de même pour l'économie politique moderne, qui s'intéresse moins à la monnaie et à la représentation des échanges qu'au travail comme activité productive.

D'ailleurs, c'est en économie que la fonction va introduire le principe d'historicité, qui gagnera ensuite les autres savoirs modernes. Pour Ricardo, en effet, la fonction productrice est un combat contre une nature qui n'est pas féconde (comme chez les physiocrates) mais chiche. C'est une lutte contre une raréfaction croissante des ressources naturelles (MC, 270-5). Dès lors, l'économie politique permet d'entrevoir (et d'éviter) l'absolue pénurie et la fin de

⁴ *Ceci n'est pas une pipe*, le célèbre tableau de Magritte, illustre justement cette césure entre les choses et les mots puisque dans cette œuvre, la représentation se contredit elle-même et se reconnaît comme distincte de la réalité. Car effectivement, ceci n'est pas une pipe... Mais un tableau! (CF. CP).

l'Histoire. La fonction se situe dans une séquence temporelle comportant un début et une fin. Elle s'arrache donc à une finitude première. En effet:

[i]l n'y a histoire (travail, production, accumulation, et croissance des coûts réels) que dans la mesure où l'homme comme être naturel est fini: finitude qui se prolonge bien au-delà des limites primitives de l'espèce et des besoins immédiats du corps, mais qui ne cesse d'accompagner, au moins en sourdine, tout le développement des civilisations. Plus l'homme s'installe au cœur du monde, plus il avance dans la possession de la nature, plus fortement aussi il est pressé par la finitude, plus il s'approche de sa propre mort. (MC, 271)

C'est dans la béance de cette finitude que l'homme peut apparaître — pour la première fois — et devenir un objet de savoir (Cf. fig. 4). En effet, les fonctions organiques, productrices et flexionnelles permettent de rendre compte de la physiologie, des besoins et du langage de l'homme. Elles permettent de l'inscrire sur le fond de sa propre négation.

Les sciences de l'homme s'appuient toujours, pour se constituer, sur des expériences négatives: une science du langage se construit à partir de l'analyse de l'aphasie, une psychologie de la mémoire s'écrit à partir de l'étude des amnésies, une sociologie s'édifie à partir de l'examen du suicide, etc. C'est comme si toutes les sciences humaines ne pouvaient énoncer des vérités positives que sur fond d'expériences où précisément s'exprime la perte des vérités humaines. (Gros 1996, 26-7)

1.3. Les analyses humaines

Mais l'homme peut bien apparaître comme un objet positif sur fond de finitude, il demeure un concept évanescent, à la fois corporel et spirituel, empirique et transcendant. Fixées sur cet objet instable, les «sciences» humaines sont condamnées à rester de simples figures épistémologiques rôdant toujours au seuil de la scientificité, sans jamais pouvoir le franchir. Les «sciences» humaines ne deviendront jamais des «sciences normales» à la Kuhn (Dreyfus et Rabinow 1984, 171). Leur nom même est trompeur puisque «[...] ce ne sont pas des sciences du tout. La configuration qui définit leur positivité et les enracine dans l'*épistémè* moderne les met en même temps hors d'état d'être des sciences; et si l'on demande alors pourquoi elles ont pris ce titre, il suffira de rappeler qu'il appartient à la définition archéologique de leur enracinement qu'elles appellent et accueillent le transfert de modèles empruntés à des sciences» (MC, 378).

Écartelées entre les sciences positives et les philosophies du sujet, les «sciences» humaines tentent de plaquer des modèles empiriques sur un objet transcendantal: l'homme. De la biologie, elles importent le paradigme de la *fonction* et de la *norme*, et créent toute une série d'approches psychologiques (béhaviorisme, gestaltisme, psychologie humaniste ou cognitive, etc.); de l'économie, elles tirent le modèle du *conflit* et de la *règle* qui organise la région sociologique du savoir (science politique, sociologie, droit, etc.); de la linguistique enfin, elles empruntent le paradigme du *sens* et du *système*, qui permet d'organiser toutes les études langagières (analyse mythologique, critique littéraire, sémiologie, etc.). C'est par la combinaison de ces modèles et

régions du savoir qu'apparaît toute la variété de nos «sciences» humaines, dont on réglera le sort une fois pour toutes, en les nommant *analyses humaines* (MC, 366-78)⁵.

Rejeter ainsi la prétention scientifique des analyses humaines, cela ne revient pas à les disqualifier car:

[...] elles ont beau ne pas posséder les critères formels d'une connaissance scientifique, elles appartiennent pourtant au domaine positif du savoir. Il serait donc aussi vain et injuste de les analyser comme phénomène d'opinion que de les confronter par l'histoire ou la critique aux formations proprement scientifiques; il serait plus absurde encore de les traiter comme une combinaison qui mélangerait selon des proportions variables des «éléments rationnels» et d'autres qui ne le seraient pas. Il faut les replacer au niveau de la positivité qui les rend possible et détermine nécessairement leur forme. [...] Elles constituent en leur figure propre, à côté des sciences et sur le même sol archéologique, d'autres configurations du savoir (MC, 377).

En tant que figures épistémologiques, les analyses humaines jouissent donc d'un statut intermédiaire entre la science et la simple formation discursive. Puisqu'elles s'organisent archéologiquement selon les principes de l'*épistémè* occidentale, elles peuvent produire du vrai et de l'efficace, et ne se confondent pas avec l'opinion subjective ou «l'idéologie».

1.4. L'idéologie

D'ailleurs, Foucault récuse cette notion d'idéologie. Il la trouve inutile, inexacte et trop entachée d'une pensée anthropologique dont il se fait l'opposant. D'abord, le concept d'idéologie simplifie dangereusement les mécanismes subtils qui relient les pratiques sociales aux pratiques discursives (AS, 242). En effet, il ne suffit pas déclarer que la culture, le savoir, les analyses humaines sont des superstructures dépendant de la situation économique. Il faut encore préciser les modalités de cette articulation entre pratiques sociales et pratiques discursives. C'est justement la tâche que s'assigne Foucault:

[L]a question de l'idéologie posée à la science, ce n'est pas la question des situations ou des pratiques qu'elle reflète d'une façon plus ou moins consciente; ce n'est pas la question non plus de son utilisation éventuelle ou de tous les mésusages qu'on peut en faire; c'est la question de son existence comme pratique discursive et de son fonctionnement parmi d'autres pratiques. On peut bien dire en gros, et en passant par-dessus toute médiation et toute spécificité, que l'économie politique a un rôle dans la société capitaliste, qu'elle sert les intérêts de la classe bourgeoise, qu'elle a été faite par elle et pour elle, qu'elle porte enfin le stigmate de ses origines jusque dans ses concepts et son architecture logique; mais toute description plus précise des rapports entre la structure épistémologique de l'économie et sa fonction idéologique devra passer par l'analyse de la formation discursive qui lui a donné lieu et de l'ensemble des objets, des concepts, des choix théoriques qu'elle a eu à élaborer et à systématiser; et devra montrer alors comment la pratique discursive qui a donné lieu à une telle positivité a fonctionné parmi d'autres pratiques qui ne pouvaient être d'ordre discursif mais aussi d'ordre politique ou économique. (AS, 242)

⁵ Foucault assigne cependant un rôle particulier à l'histoire, de même qu'à l'ethnologie et la psychanalyse qui seraient des «contre-sciences» remettant sans cesse en cause la positivité des analyses humaines.

Ensuite, le concept d'idéologie est caduc parce qu'il emporte avec lui l'idée de tromperie, de mensonge intéressé. Or, un discours peut avoir des effets politiques sans pour cela être faux. La médecine peut bien servir à la normalisation sociale, elle n'en sauve pas moins des vies. «Peut être faut-il renoncer à toute une tradition qui laisse imaginer qu'il ne peut y avoir de savoir que là où sont suspendues les relations de pouvoir et que le savoir ne peut se développer que hors de ses injonctions, de ses exigences et de ses intérêts» (SP, 52).

Enfin, l'idéologie est incompatible avec le projet foucauldien parce qu'elle se définit comme le discours d'une classe sociale, d'un acteur historique honni ou privilégié. Utiliser cette notion, c'est donc introduire le sujet dans l'histoire, s'en servir comme pivot, et formuler un discours anthropologique. Or le sujet n'est pas un donné mais justement le produit de cette histoire (DE 2: 538). En outre, l'idéologie suppose une infrastructure dont elle serait le reflet, ce qui esquivé la matérialité propre des pratiques discursives. J'y reviendrai plus loin. (DE 3: 148)

1.5. L'articulation savoir-pouvoir

Évitant de recourir au concept d'idéologie, Foucault tente d'expliquer les ramifications fines qui lient le savoir au pouvoir. À la suite d'Althusser⁶ (l'un de ses principaux maîtres), il critique le simplisme de l'explication superstructurelle. Mais alors que ce dernier pose une série d'instances relativement autonomes (i.e. économique, politique, idéologique) qui détermineraient «en dernière instance» le discours, Foucault veut dépasser cette approche.

Les concepts scientifiques n'expriment pas les conditions économiques dans lesquelles ils ont surgi. Il est évident, par exemple, que la notion de tissu ou la notion de lésion organique n'ont rien à voir — si le problème se pose en terme d'expression — avec la situation du chômage en France, à la fin du XVIII^e siècle. Et néanmoins, il est également évident que ce sont ces conditions économiques comme le chômage, qui ont suscité l'apparition d'un certain type d'hospitalisation, laquelle a permis un certain nombre d'hypothèses... et finalement a surgi l'idée de lésion du tissu, fondamentale dans l'histoire de la clinique. Par conséquent, le lien entre les formations économiques et sociales prédiscursives et ce qui apparaît à l'intérieur des formations discursives est beaucoup plus complexe que celui de l'expression pure et simple, en général le seul qui soit accepté par la plupart des historiens marxistes. [...] Il m'a semblé que ce lien devait [plutôt] être cherché au niveau de la constitution, pour une science qui naît, de ses objets possibles. [...] En somme, ce sont toutes les règles définissant les objets possibles, les positions du sujet par rapport aux objets et la manière de former les concepts, qui naissent des formations prédiscursives et sont déterminées par elles. (DE 2: 161. Cf. DE 3: 402)

En d'autres termes, c'est l'*épistémè* qui permet d'articuler les pratiques discursives aux pratiques sociales; une *épistémè* qui est alors comprise comme une sorte de stratégie discursive globale (ou *régime de vérité*).

⁶ Cette problématique de l'autonomie relative des instances n'est pas propre à Althusser. Il s'agit là d'une des grande préoccupation théorique du marxisme, dont on trouve des échos chez Plekhanov, Lukács, Gramsci, Pollock, Marcuse et Habermas (Howard et King 1989, 1: chap. 8; Howard et King 2: chap. 4).

Dans ses analyses sur la clinique, l'archéologue français donne un excellent exemple des rapports subtils qui unissent la Révolution française, événement sociopolitique massif, avec l'apparition de la médecine moderne. On y découvre «[...] non pas comment la pratique politique a déterminé le sens et la forme du discours médical, mais comment et à quel titre elle fait partie de ses conditions d'émergence, d'insertion et de fonctionnement» (AS, 213). En effet, une pratique sociale comme la Révolution ouvre de nouveaux champs de repérage des objets (grâce aux lois sur les registres civils, aux nouvelles formes d'encadrement administratifs, à des armées populaires à conserver en santé, au nouveau rôle social de l'hôpital, etc.), désigne des locuteurs autorisés (par l'examen de la corporation des médecins, la sanction universitaire de la compétence, etc.) et confère un rôle social au locuteur (expert judiciaire; conseiller des armées, etc.).

Les analyses généalogiques complètent ces paramètres en précisant le rôle des pratiques sociales dans l'émergence du savoir. En effet, les techniques politiques peuvent susciter un «déblocage épistémologique» lorsqu'elles inspirent la méthodologie d'un discours (SP, 223-4). Foucault nous donne l'exemple des analyses humaines, qui ont récupéré les stratégies disciplinaires développées dans les prisons et les confessionnaux. «La naissance des sciences de l'homme? Elle est vraisemblablement à chercher dans ces archives de peu de gloire où s'est élaboré le jeu moderne de la coercition sur les corps, les gestes, les comportements.» (SP, 224). En effet, le monde carcéral a systématisé des tactiques de surveillance, de sanction normalisatrice et d'examen qui ont pavé la voie des techniques d'enregistrement de données sur l'individu, des modalités de l'observation sociale et des tests de tout acabit, sans lesquels les analyses humaines sont impossibles (SP 260-4; DE 2: 595, 620; Gandy 1993). De même, la technologie de l'aveu (inspirée de la confession chrétienne et affinée par les tortures de l'Inquisition) a préparé la venue des sondages, du divan psychiatrique, et toutes les formes d'extorsion de la vérité du sujet (VS, 78-94). «[...] Ce moment où les sciences de l'homme sont devenues possibles, c'est celui où furent mises en œuvre une nouvelle technologie du pouvoir et une autre anatomie politique du corps» (SP, 226-7). En tant que concept, «[l]'individu est [...] une réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la discipline» (SP, 227. Cf. DE 3: 75, 274-5).

Pratiques sociales et pratiques discursives s'entrecroisent donc pour rendre possible les différentes variétés du discours, à une époque donnée. Sans se réduire l'un à l'autre, savoir et pouvoir sont inextricablement liés. On ne peut donc purger un discours de ses effets politiques, même en améliorant sa rigueur méthodologique ou en rapprochant ses contenus de la vérité «objective». De même, on ne peut dénoncer efficacement les effets politiques d'un discours en révélant ses connivences philosophiques, ses incohérences théoriques ou ses origines honteuses. Pour cela, il faut déterrer ce qui le rattache au régime de savoir, mettre à nu les

pratiques discursives qui le rendent possible et les relier à des pratiques sociales spécifiques (AS, 242). Il faut, en somme, recourir à l'archéologie et à la généalogie foucaaldiennes.

2. Le savoir comme enjeu de lutte

Quelles sont les incidences politiques de ces repères analytiques? Quels sont leurs rapports avec la résistance postrévolutionnaires? La description d'un régime de savoir permet de décrire et de stimuler les luttes qui s'y installent. Elle permet également d'affûter les savoirs critiques, de maximiser leur effet. Ainsi, dans tous les sites où le savoir est un *enjeu* ou un *outil* de lutte, l'analyse foucauldienne est pertinente.

Si l'on conçoit le savoir comme une pratique discursive autonome, quoique reliée aux pratiques sociales, il est possible de considérer le discours comme un enjeu en lui-même, et par lui-même. Les luttes au sein du savoir ne sont plus des combats idéologiques déterminés (même en dernière instance) par les luttes de classe, de simples effets de miroir, mais des formes politiques relativement autonomes.

Avant même de prescrire ou d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, — un acte périlleux. Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille l'ont su pour tous ceux qui voudraient l'ignorer; mais il est certain aussi que Hegel, Marx et Freud le savaient. Peut-on dire que l'ignorent, en leur profonde niaiserie, ceux qui affirment qu'il n'y a point de philosophie sans choix politique, que toute pensée est «progressiste» ou «réactionnaire»? Leur sottise est de croire que toute pensée «exprime» l'idéologie d'une classe; leur involontaire profondeur, c'est qu'ils montrent du doigt le mode d'être moderne de la pensée. A la superficie, on peut dire que la connaissance de l'homme, à la différence des sciences de la nature, est toujours liée même sous sa forme la plus indécise, à des éthiques ou à des politiques; plus fondamentalement, la pensée moderne s'avance dans cette direction où l'Autre de l'homme doit devenir le Même que lui. (MC, 339)

Cette réhabilitation de la résistance contre le savoir est le premier legs de l'analytique foucauldienne. Mieux, Foucault nous révèle la configuration épistémique de notre régime de vérité, les lignes de fractures où les luttes contre le savoir sont possibles et fécondes. Précisons «[qu'il] n'y a rien de "scientiste" dans tout cela (c'est à dire aucune croyance dogmatique en la valeur du savoir scientifique), mais il n'y a pas non plus de refus sceptique ou relativiste de toute vérité attestée. Ce qui est mis en question, c'est la manière dont le savoir circule et fonctionne, ses rapports au pouvoir. Bref le régime de savoir» (DE 4: 227). Je m'attacherai ici aux points chauds de ce régime de savoir, à ceux que Foucault a le mieux définis, et qui semblent les plus importants: la philosophie, l'histoire des idées, le marxisme, la normalisation et l'herméneutique de soi.

2.1. La philosophie

La philosophie est le premier discours à abattre. Pas toute la philosophie (Foucault ne peut condamner son propre discours) mais celle qui part des sciences humaines (dont on sait la faiblesse) pour tenter de réfléchir à l'essence de l'homme; celle qui «[...] fait valoir l'homme de la nature, de l'échange ou du discours comme le fondement de sa propre finitude» (MC 352).

En effet, la philosophie «anthropologique» pêche par sa croyance naïve à la figure de l'homme à laquelle elle attribue une transcendance métaphysique. «La configuration anthropologique de la philosophie moderne consiste à redoubler le dogmatisme, à le répartir à deux niveaux différents qui s'appuient l'un sur l'autre et se bornent l'un par l'autre: l'analyse pré-critique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme» (MC, 352). On devine que c'est la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty qui est ici visée, discours plus fanfaron que le Baron de Münchhausen, lorsqu'il prétend échapper au vide en se tirant lui-même par les cheveux.

Critiquant ce «sommeil anthropologique», Foucault formule alors une de ses rares prescriptions: «[...] pour réveiller la pensée d'un tel sommeil — si profond qu'elle l'éprouve paradoxalement comme vigilance, tant elle confond la circularité d'un dogmatisme se dédoublant pour trouver en lui-même son propre appui avec l'agilité et l'inquiétude d'une pensée radicalement philosophique —, pour la rappeler à ses possibilités les plus matinales, il n'y a pas d'autre moyen que de détruire jusqu'en ses fondements le “quadrilatère” anthropologique» (AS, 352-3. Cf. Avtonomova 1994). En somme, Foucault demande aux philosophes de saper l'épistémè moderne, de créer les conditions de possibilités pour l'émergence d'une pensée nouvelle non centrée sur l'homme ou l'historicité. C'est peut être ce qui explique son intérêt pour Nietzsche et les structuralistes (de Saussure, Lévi-Strauss, Lacan, Barthes et Althusser)⁷, et c'est certainement ce qui inspire son projet d'une archéologie du savoir, d'une histoire discontinuée et anonyme.

Mais si l'on peut entreprendre un tel dynamitage épistémique, c'est que le savoir moderne est déjà chancelant, c'est que l'homme est une figure fragile et éphémère:

[...] l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. [...] L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVII^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 rivage de sable (MC, 398).

Le discours anthropologique «[...] construit un espace à l'intérieur duquel l'analytique de la finitude, vouée à l'échec dès le départ, se débat dans toute une série de stratégies futiles»

⁷ Foucault éprouva d'évidentes sympathies pour les structuralistes, quoiqu'il ne fut pas des leurs. Cela, il s'est évertué à le répéter sur tous les tons.

(Dreyfus et Rabinow 1984, 53). Il est nécessaire d'achever l'homme agonisant pour faire place à une autre *épistémè*.

On s'en doute, cette critique de l'humanisme a suscité de nombreuses polémiques, et l'on a parfois accusé Foucault d'être un «néoconservateur» récusant les philosophies «libératrices» (DE 1: 673; Fraser 1994; Gros 1996, 50-1; Habermas 1986; 1987; Sartre 1966a; 1966b). C'est injustement, pourtant, qu'on présente comme partisan du *statu quo* celui qui prône l'éclatement du régime de savoir-pouvoir actuel. Bien sûr, le professeur du Collège de France ne propose aucun projet politique global, mais de toute façon, personne ne peut transcender l'*épistémè* d'où il parle et tracer les pourtours du prochain régime de savoir. À l'*épistémè* moderne, Foucault n'oppose donc qu'un chaos d'où émergera quelque nouvelle forme du savoir «[...] dont on peut espérer qu'elle ne sera pas pire que les deux précédentes» (Deleuze 1986, 141). Cette témérité intellectuelle, ce goût du renouveau et la biographie même de l'homme contredisent donc l'étiquette conservatrice.

Il est cependant exact que Foucault s'oppose aux grands récits libérateurs. En Occident, la philosophie a toujours voulu être une arme contre le despotisme, un outil de liberté. Trois figures symbolisent cet antidespotisme: Solon qui définit le système des lois justes, Platon qui enseigne les vertus et la sagesse au prince, Diogène qui se moque du pouvoir et s'en distancie. Le législateur, le pédagogue et le cynique témoignent de toute une tradition philosophique d'opposition au pouvoir; d'un héritage qui sera revendiqué par Rousseau, Hegel, Locke, Hobbes, Marx et Nietzsche. Et pourtant:

[i]l y a comique amer propre à ces philosophes occidentaux modernes: ils ont pensé, ils se sont eux-même pensés, selon un rapport d'opposition essentiel au pouvoir et à son exercice illimité, mais le destin de leur pensée a fait que plus on les écoute, plus le pouvoir, plus les institutions politiques se pénètrent de leur pensée, plus ils servent à autoriser des formes excessives de pouvoir. [...] Plus encore que l'appui dogmatique des religions, la philosophie authentifie des pouvoirs sans freins.» (DE 3: 539. Cf. DE 4: 134-5)

Comment la raison moderne a-t-elle pu se montrer aussi violente que le fanatisme religieux contre laquelle elle s'était érigée? Pourquoi les discours libérateurs ont-ils cautionné des «maladies du pouvoir» comme la Terreur, le nazisme ou le stalinisme? C'est peut-être qu'en voulant libérer, ces philosophies prétendent soustraire au pouvoir; qu'elles imaginent un espace exempt de pouvoir où la «véritable liberté» peut fleurir. Or, le pouvoir est partout; il est constitutif de toute réalité sociale; il n'est pas tant ce qui brime la liberté ou interdit, que ce qui produit. Les philosophies libératrices reposent donc sur une «hypothèse répressive» qui est inexacte... Et dangereuse. Car penser le pouvoir en terme de répression, c'est masquer la plus grande part de ses effets; c'est cacher la réalité crue du pouvoir; c'est contribuer à le légitimer et à permettre tous les abus. Adopter la grille répressive, enfin, c'est désigner les mauvaises cibles de luttes. Ainsi, les philosophies à prétention libératrices sont les premiers rouages d'un pouvoir

effréné (VS, 18; DE 3: 539). Si Foucault s'oppose à un certain humanisme, ce n'est donc pas qu'il souhaite la déchéance de l'humanité, mais précisément qu'il veuille l'éviter. (DE 3: 226-7; Larrain 1994)

2.2. L'histoire des idées

C'est parce qu'il s'oppose à l'anthropologie que Foucault critique la forme traditionnelle de l'histoire des idées, construite autour de la subjectivité des «grands penseurs» ou racontant la marche continue d'une Raison immanente (comme chez Hegel et Marx). Pour le penseur français, il faut abandonner les acteurs historiques. En effet, «il serait intéressant d'essayer de voir comment se produit, à travers l'histoire, la constitution d'un sujet qui n'est pas donné définitivement, qui n'est pas ce à partir de quoi la vérité arrive à l'histoire, mais d'un sujet qui se constitue à l'intérieur même de l'histoire, et qui est à chaque instant fondé et refondé par l'histoire. C'est vers cette critique radicale du sujet humain par l'histoire que l'on doit se diriger» (DE 2: 540. Cf. SP, 32). À cette fin, il contournera les agents historiques pour leur substituer les «énoncés», qui sont autant d'événements discursifs singuliers. Ce faisant, l'histoire n'étudiera plus le fond des discours, mais leurs règles de formation; et se penchant sur ces règles, elle découvrira des ruptures périodiques qui remettent en cause la notion de «progrès scientifique» (DE 2: 9; DE 3: 143, 410; Gros 1996, 39-40).

Foucault insiste: il faut prendre le discours au sérieux (OD, 52-3). Il n'est pas une création individuelle, une incarnation de l'Esprit ou un simple reflet du monde socio-économique, mais une pratique avec sa matérialité propre. À ceux qui voudraient esquiver cette matérialité, Foucault demande:

[Q]uel statut politique pouvez-vous donner au discours si vous ne voyez en lui qu'une mince transparence qui scintille un instant à la limite des choses et des pensées? La pratique du discours révolutionnaire et du discours scientifique en Europe, depuis bientôt deux cents ans, ne vous a-t-elle pas affranchi de cette idée que les mots sont du vent, un chuchotement extérieur, un bruit d'ailes qu'on a peine à entendre dans le sérieux de l'histoire? Ou faut-il imaginer que, pour refuser cette leçon, vous vous acharniez à méconnaître, dans leur existence propre, les pratiques discursives, et que vous vouliez maintenir contre elles une histoire de l'esprit, des connaissances de la raison, des idées ou des opinions? Quelle est donc cette peur qui vous fait répondre en terme de conscience quand on vous parle d'une pratique, de ses conditions, de ses règles, de ses transformations historiques? Quelle est donc cette peur qui vous fait rechercher, par-delà toutes les limites, les ruptures, les secousses, les scissions, la grande destinée historico-transcendante de l'Occident? À cette question, je pense bien qu'il n'y a guère de réponse que politique. (AS, 273)

Contourner la réalité du discours, c'est écrire une histoire des idées faussement rectiligne et composer un hymne à la Raison; c'est accréditer le mythe du progrès; c'est préserver l'ordre politique par la promesse de lendemains meilleurs. C'est contre ce conservatisme que Foucault fait «[...] appel à une théorie générale des productions [discursives] qui doit se confondre avec

une pratique révolutionnaire [...]» (Deleuze 1984, 22); c'est contre elles qu'il construit son archéologie.

2.3. Le marxisme

Le marxisme pourrait être considéré comme l'une des formes particulières de la philosophie anthropologique et de l'histoire continuiste des idées, et être dénoncé à ce titre. Or, Foucault est ambivalent à ce sujet. D'abord, il voit en Marx le précurseur de l'histoire discontinue (et donc de l'archéologie foucauldienne). En effet, le père du matérialisme dialectique ébranle la souveraineté du sujet «[...] par l'analyse historique des rapports de production, des déterminations économiques et de la lutte des classes» (AS, 22). Ce marxisme de la discontinuité, c'est celui qu'Althusser et Foucault encensent. Mais d'autre part, Marx a donné lieu «[...] à la recherche d'une histoire globale, où toutes les différences d'une société pourraient être ramenées à une forme unique, à l'organisation d'une vision du monde, à l'établissement d'un système de valeur, à un type cohérent de civilisation» (AS, 22). Ce Marx travesti, anthropologisé, historien des totalités et prophète d'une idéologie humaniste, Foucault le dénonce sans ménagement. C'est qu'en mariant la dialectique à l'anthropologie, il engendre une utopie d'achèvement, une eschatologie où «[...] l'essence humaine (tel est le versant anthropologique), par le truchement de la nécessaire négation de l'aliénation de cette essence (tel est le versant dialectique), est promise à son effectuation.» (Maler 1994, 88. Cf. MC, 262-75). Or, une telle disposition est insoutenable:

Nietzsche l'a fait une dernière fois scintiller en l'incendiant. Il a repris la fin des temps pour en faire la mort de Dieu et l'errance du dernier homme; il a repris la finitude anthropologique, mais pour faire jaillir le bond prodigieux du surhomme; il a repris la grande chaîne continue de l'Histoire, mais pour la courber dans l'infini du retour. La mort de Dieu, l'imminence du surhomme, la promesse et l'épouvante de la grande année ont beau reprendre comme terme à terme les éléments qui se disposent dans la pensée du XIX^e siècle et en forment le réseau archéologique, il n'en demeure pas moins qu'elles enflamment toutes ces formes stables, qu'elles dessinent de leurs restes calcinés des visages étranges, impossibles peut-être; et dans une lumière dont on ne sait pas au juste si elle ranime le dernier incendie, ou si elle indique l'aurore, on voit s'ouvrir ce qui est peut être l'espace de la pensée contemporaine. C'est Nietzsche ne tout cas, qui a brûlé pour nous et avant même que nous fussions nés les promesses mêlées de la dialectique et de l'anthropologie.» (MC, 275)

Le marxisme totalisant est mort en même temps que Dieu, par la bouche du philosophe fou. Reste le marxisme structuraliste, celui qui opère un décentrement par rapport au sujet. Bien qu'il puisse s'avérer utile, Foucault dénie sa suprématie. En réplique à Jean-Paul Sartre, qui voyait en lui «l'horizon indépassable de notre temps», Foucault enferme Marx dans l'*épistémè* du XIX^e siècle, et minimise son importance au profit de Ricardo:

Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle; il s'est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable, et ma foi, satisfaisante pour un temps (le sien), à

l'intérieur d'une disposition épistémologique qui l'a accueilli avec faveur (puisque c'est elle justement qui lui faisait place) et qu'il n'avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d'altérer, ne fût-ce que d'un pouce, puisqu'il reposait tout entier sur elle. Le marxisme est dans la pensée du XIX^e siècle comme un poisson dans l'eau: c'est à dire que partout ailleurs il cesse de respirer. S'il s'oppose aux théories "bourgeoises" de l'économie, et si dans cette opposition il projette contre elles un retournement radical de l'Histoire, ce conflit et ce projet ont pour condition de possibilité non pas la reprise en main de toute l'Histoire, mais un événement que toute l'archéologie peut situer avec précision et qui a prescrit simultanément, sur le même mode, l'économie bourgeoise et l'économie révolutionnaire du XIX^e siècle. Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface: ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants. (MC, 274)

Le marxisme ne doit pas être surestimé puisqu'il relève de la pensée moderne et qu'il périra avec elle. Mais en même temps, cet enracinement dans l'*épistémè* nous empêche de le réduire à la science ou à l'idéologie. Puisqu'il respecte la conformation des figures épistémologiques, il est apte à produire du vrai, même si son profil épistémologique le condamne à rester aussi faible que les autres analyses humaines. Il relève d'ailleurs des analyses sociologiques puisqu'il emprunte les modèles du conflit (dialectique, lutte des classes, impérialisme, etc.) et de la règle (appareil d'État, discipline de parti, etc.); puisqu'il redouble l'économie dans le domaine de la représentation.

En critiquant les assises anthropologiques du marxisme totalisant, Foucault ne met donc pas en doute les effets de vérité du marxisme structuraliste, mais il lui attribue les mêmes misères que les autres savoirs modernes, la même configuration épistémique. Si l'on peut reconnaître la véracité des analyses marxistes, il faut cependant récuser fermement leurs velléités prophétiques, humanistes ou logocratiques. (Janmohamed 1994)

2.4. La normalisation

Il faut couper la tête du roi. Il faut cesser d'appréhender la société comme si elle était régie par la souveraineté de la loi. Car les mécanismes de l'Ancien régime n'ont plus cours. Les partages sociaux ne s'effectuent plus de façon légale et binaire, pour trancher une fois pour toutes entre le permis et le défendu, le normal et le pathologique, le raisonnable et déraisonnable, le criminel et l'honnête homme. Abrité sous l'égalité formelle des lois, se cachent une multitude de micropénalités, de distributions souples et de catégories: la norme. «Nous devenons une société essentiellement articulée sur la norme. Ce qui implique un système de surveillance, de contrôle tout autre. Une visibilité incessante, une classification permanente des individus, une hiérarchisation, une qualification, l'établissement de limites, une mise en diagnostic. La norme devient le critère de partage des individus» (DE 3: 75-6. Cf. NC, 35; DE 3: 50, 75, 175-88).

La norme, c'est le modèle abstrait du devoir-être; c'est la loi naturelle. C'est aussi une récurrence statistique, ce qui est le plus courant, le plus habituel. La normalisation amalgame ces deux sens. Elle fait du comportement majoritaire un impératif moral, elle classe les individus

par rapport à cet étalon, et tente de ramener doucement les déviants à l'ordre. La norme érige le conformisme en valeur sociale, elle sanctifie le Même, et dévalorise l'Autre au nom du pathologique.

Bien sûr, la norme ne réussit jamais à aplanir complètement le réel, mais elle n'en tend pas moins au nivellement des aspérités de la société, et s'insinue dans ses principaux dispositifs. Déjà, *L'Histoire de la folie* présentait l'asile comme un outil de partage social, comme «un instrument d'uniformisation morale et de dénonciation sociale «[puisqu'i]l s'agit de faire régner, sous les espèces de l'universel, une morale [...]» (HF, 514. Cf. DE 2:130, 433-4; Weil 1994). *La Naissance de la clinique* viendra préciser ce rôle normalisateur du savoir médical, qui s'affirme comme une des plus importante pratique divisante (NC, 35, DE 3: 373-6). Peu à peu, «le Normal s'établit comme principe de coercition dans l'enseignement avec l'instauration d'une éducation standardisée et l'établissement des écoles normales; il s'établit dans l'effort pour organiser un corps médical et un encadrement hospitalier de la nation susceptible de faire fonctionner des normes générales de santé; il s'établit dans la régularisation des procédés et des produits industriels» (SP 216. Cf. DE 3: 207-27; Canguilhem 1966, 171-191; Gandy 1993; Laforest 1989).

Or, les savoirs, en particulier les analyses humaines, sont des éléments centraux du complexe de normalisation. En effet, l'économie, la sociologie et psychologie renforcent grandement le pouvoir de régulation de l'État et du Marché. Comme le remarque Laforest (1989, 19), ces disciplines:

[...] classent les individus et collectivités, elles les hiérarchisent à l'intérieur d'un système d'intervalles finement graduées; elles quadrillent les espaces sociaux par une observation, une surveillance, une accumulation incessante de renseignements, aidant ainsi autant à l'établissement éventuel des normes qu'à la vérification ultérieure de leur respect et à la mesure de l'efficacité des diverses sanctions imposées; enfin, elles agissent aussi en souplesse de façon à rapatrier les déviations à l'intérieur d'une vision élargie de l'ordre social.

Ainsi, les savoirs normalisateurs sont des points chauds, des espaces importants de lutte sociale. Foucault nous invite à mettre à nu les effets de pouvoir de ces discours, et à les soumettre à au feu croisé de l'archéologie et de la généalogie.

2.5. L'herméneutique de soi

De nombreuses pratiques sociales nous incitent à découvrir notre identité profonde pour la mettre en discours. Foucault nous met en garde contre les savoirs qui résultent d'une telle *herméneutique de soi*: psychanalyse, sociologie, anthropologie, pédagogie, criminologie, etc. Leur mécanisme est particulièrement subtil.

Les savoirs herméneutiques définissent d'abord une cause universelle du comportement humain (sexualité, conscience de classe, ethnie, identité sexuelle, criminelle, politique, etc.), invitant ensuite l'individu à une introspection fondée sur cette grille préalable. C'est à ce moment que des pratiques discursives cueillent l'aveu du sujet, une révélation sur sa position par rapport à la clef d'intelligibilité imposée.

Un tel aveu est extorqué par cinq stratagèmes: (1) on noie le poisson, en insérant la confession dans une série d'observations scientifiques acceptables; (2) on présente l'aveu comme un révélateur des causes premières du comportement; (3) on lui confère un rôle de mise en lumière d'une latence présumée; (4) on fait de l'examineur l'interprète indispensable des contenus psychiques du sujet; (5) on présente l'aveu comme une technique correctrice, rédemptrice ou thérapeutique en elle-même. (VS, 87-90). «L'homme, en Occident est devenu une bête d'aveu» (VS, 80. Cf. DE 4: 783-812).

Colligés sur des groupes importants, ces renseignements permettent d'établir des récurrences statistiques, de catégoriser chaque individu, d'identifier des déviants auxquels on offrira le retour à la «normale». L'aveu permet de constituer des savoirs. «Depuis le Moyen Âge au moins, les sociétés occidentales ont placé l'aveu parmi les rituels majeurs dont on attend la production de la vérité[...]» (VS, 78).

Comme stratégie discursive, l'herméneutique de soi est donc l'un des fondements de la normalisation, mais c'est aussi un instrument d'assujettissement. En diffusant leurs grilles d'intelligibilité, les savoirs herméneutiques deviennent des instances molaires pour les identités et risquent ainsi de lier l'individu à lui-même, de le contraindre à une cristallisation de sa personnalité. La psychanalyse, par exemple, sème l'idée que le sexe est le fondement de l'individualité, incitant ainsi le sujet à rechercher en lui-même ce secret. Or, cette *volonté de savoir* ne peut conduire qu'à la redécouverte de modèles stratégiquement induits par le pouvoir dès le début.

Le savoir est en lui-même un site de lutte, dont Foucault nous trace la carte stratégique. Sans nier la véracité des connaissances insérées dans notre *épistémè*, sans les disqualifier en bloc, il nous invite à les analyser en situation, selon leurs effets propres. Il faut être particulièrement attentifs aux discours qui s'appuient sur le régime de savoir-pouvoir et le renforcent. C'est ainsi que la philosophie humaniste, le marxisme totalisant, l'histoire

traditionnelle des idées, les discours qui normalisent ou qui stimulent l'herméneutique de soi sont particulièrement sensibles, et sont des enjeux de luttes possibles ou déjà effectives.

3. Le savoir comme outil de lutte

À ces luttes *dans* le savoir, on peut opposer les luttes *par* le savoir. Sans absolutiser cette subdivision analytique, il s'agit de voir en quoi le savoir peut contribuer à des luttes qui ne relèvent pas immédiatement de la pratique discursive, mais qui appuient des formes de résistance à diverses pratiques sociales.

Quelle forme peut prendre la pensée critique? Nous avons déjà refusé la philosophie humaniste, l'histoire continuiste et le marxisme totalisant, et les avons même présentés comme des sites de résistance en eux-mêmes. Que reste-t-il dans ces conditions?

Peut-être pourrait-on concevoir qu'il y a encore pour la philosophie une certaine possibilité de jouer un rôle par rapport au pouvoir, qui ne serait pas un rôle de fondation ou de reconduction du pouvoir. Peut-être la philosophie peut-elle jouer encore un rôle du côté du contre-pouvoir, à condition que ce rôle ne consiste plus à faire valoir, en face du pouvoir, la loi même de la philosophie, à condition que la philosophie cesse de se penser comme prophétie, à condition que la philosophie cesse de se penser comme pédagogie, ou comme législation, et qu'elle se donne pour tâche d'analyser, d'élucider, de rendre visible, et donc d'intensifier les luttes qui se déroulent autour du pouvoir, les tactiques utilisées, les foyers de résistance, à condition en somme que la philosophie cesse de poser la question du pouvoir en terme de bien ou de mal, mais en terme d'existence. (DE 3: 540. Cf. DE 3: 633; DE 4: 224-6)

De même qu'il existe une philosophie analytique du langage (Russell, Wittgenstein, Searle, etc.), il serait donc possible de concevoir une analytique du savoir-pouvoir; un travail qui se pencherait méticuleusement sur l'usage microphysique du pouvoir, plutôt que de s'embourber dans la recherche d'essences ou de structures massives; un travail qui se consacrerait aux événements de petite échelle, parce qu'il y a là des expériences quotidiennes et fondamentales qui constituent des sites de résistance de plus en plus importants, donc de bons observatoire des rapports de pouvoir. C'est justement cet objectif que les feux croisés de l'archéologie et la généalogie veulent atteindre.

3.1. L'archéologie et la généalogie

Imbriqués l'un dans l'autre, l'archéologie et la généalogie permettent de comprendre les rapports contingents entre certaines pratiques sociales et discursives d'un dispositif régional de lutte. Elles forment un arsenal efficace pour le militant.

La méthode de l'archéologie obéit au principe de renversement, c'est à dire qu'elle part de l'événement discursif plutôt que d'un locuteur qui en serait le créateur. Son objet, c'est l'analyse

des systèmes de contrôle des discours, le repérage et la description des discours dans une culture (DE 2: 406).

Plus précisément, l'archéologie se penche sur les limites externes du discours, les procédures qui tentent de maîtriser ses pouvoirs. On pense, par exemple, au principe de la parole interdite (tabou, rituel de la circonstance, droit privilégié du sujet parlant), au partage raison-folie ou à la volonté de savoir propre à une civilisation. (OD, 11-23)

Cependant, le discours obéit également à des principes de limitations internes que l'archéologue doit débusquer. En effet, il existe des modalités qui permettent de conjurer le hasard dans l'apparition du discours. Ces principales sont le commentaire (en tant que dérivé d'un discours originel), l'auteur comme une unité de cohérence discursive, et l'insertion dans une discipline possédant un plan d'objet déterminé, des instruments conceptuels et techniques définis, ainsi qu'un paradigme de recherche précis (OD, 23-35). Toutes ces pratiques discursives, l'archéologue les observera rigoureusement, mais sans les interroger sur le fond. Il pratiquera une sorte de «désinvolture appliquée» (OD, 71-72).

C'est après seulement que la généalogie entre en jeu, celle-ci voulant raccorder les pratiques discursives aux pratiques sociales. Sa méthode obéit aux principes de discontinuité, de spécificité et d'extériorité. Par là, il faut comprendre que le généalogiste s'intéresse moins aux grandes unités historiques, qu'à des séries temporelles; moins à l'originalité des discours, qu'à leur régularité; moins leur signification qu'à leur condition de possibilité. De Nietzsche, le généalogiste garde une vision cynique du monde. Partout, il traque les stratégies anonymes de pouvoir sous-jacentes à la formation effective des formations discursives, il cherche les conditions historiques, économiques et politique de l'apparition des savoirs; il problématise les idées reçues et déboulonne les socles du discours en montrant leur artificialité. (DE 2: 406; Wapner 1989, 107-8)

Plus concrètement, le généalogiste est à l'affût des rituels de qualification et de production du vrai, des «sociétés de discours» qui le produisent et le conservent, des appartenances doctrinales qui l'encadrent et des systèmes éducatifs qui le diffusent (OD, 38-47). Pour ces raisons, il se définit comme un «positiviste heureux». (OD, 71-72)

C'est en combinant ces deux méthodes que Foucault peut écrire une histoire des idées comportant d'importants effets critiques. Il réussit à raconter les partages sociaux sans pour cela les reconduire, puisqu'il appréhende l'acte même de l'exclusion. «Autrement dit, [c'est] une connaissance qui a pour condition de possibilité l'exclu, l'éliminé. Foucault prend pour objet ce qui est perdu ou exclu par le triomphe ou le succès de la science historique: la folie, la prison, la sexualité..., mais qui est impossible à supprimer» (Olivier 1995, 115). Le philosophe français veut enlever le bâillon des opprimés, redécouvrir la parole des résistants pour provoquer des effets politiques. Il écrit lui-même:

À partir du moment où l'on veut faire une histoire qui a un sens, une utilisation, une efficacité politique, on ne peut le faire correctement qu'à la condition qu'on soit lié, d'une manière ou d'une autre, aux combats qui se déroulent dans ce domaine. [...] L'histoire que j'ai faite, je ne l'ai faite qu'en fonction de ces combats. Le problème, l'enjeu, la gageure étant de pouvoir tenir un discours vrai qui soit stratégiquement efficace; ou encore, comment la vérité de l'histoire peut avoir politiquement son effet. (DE 2: 29. Cf. DE 3: 633; Dreyfus et Rabinow 1984, 155-184; Olivier 1995; Owen 1995; Kremer-Marietti 1994)

3.2. L'intellectuel spécifique

L'usage critique du savoir nous renvoie à ses locuteurs et diffuseurs socialement autorisés: les intellectuels. Quel est donc leur rôle politique? Comment peuvent-ils éviter d'être eux-mêmes rouages de l'oppression et devenir une partie de la solution? Foucault établit une nette distinction entre *l'intellectuel universel* et *l'intellectuel spécifique*.

La figure de l'intellectuel universel apparaît avec *l'Aufklärung*, et s'incarne en Voltaire, qui s'est fait l'ennemi du despotisme, de l'arbitraire, des superstitions et du fanatisme. En dénonçant les injustices comme des atteintes à la dignité humaine ou à la loi idéale dictée par la Raison, il crée un rôle social voué à un grand succès en Occident, l'intellectuel à vocation universelle, que l'on reconnaît à trois caractéristiques.

D'abord, il se pose en sujet libéré et libérateur à l'égard des contraintes du pouvoir. Parce qu'il n'est pas un employé de l'État ou du capital, qu'il est écrivain ou de profession libérale, il se croit situé à l'extérieur du pouvoir. Du haut de sa montagne, il peut juger toutes choses, et se sent investit d'une mission. Tantôt il cherchera à éveiller les consciences somnolentes des victimes, tantôt il formulera et conservera le dépôt d'une idéologie libératrice, et parfois s'aventurera-t-il même à définir les stratégies et de tactiques politiques qui conduisent au Progrès. L'intellectuel voltairien est à la fois hors pouvoir et contre-pouvoir (DE 3: 109).

En s'érigeant ainsi en antidespote, l'intellectuel universel adopte une vision répressive du pouvoir, et c'est là sa deuxième grande caractéristique. Pour lui, le pouvoir est essentiellement une instance du refus, de l'interdit, de la brimade. Une majorité est victime d'une minorité, et il n'est pas inconcevable de réparer cette injustice en remplaçant tout l'ordre social, en bloc, au terme d'une révolution (VS, 25-67; DE 3: 537-40; Olivier 1995, 145).

Troisièmement, l'intellectuel universel se caractérise par la haute opinion qu'il a de sa fonction sociale. En effet, ce maître de justice ne s'intéresse pas au singulier, mais à l'Universel, à ce qui est juste et vrai pour tous et sur tous. Esprit éclairé, il doit éveiller la conscience de ses contemporains et propager la vérité. Il doit surtout révéler l'Histoire, que sa connaissance intime du monde social lui permet d'entrevoir avant tout le monde. Pour toutes ces raisons, il éprouve la nostalgie du philosophe-roi, et se fait volontiers le général des mouvements de luttes, l'idéateur des grandes réformes. En somme, la fonction auto-proclamée de l'intellectuel

universel est quadruple: porteur de valeurs universelles, pédagogue de la masse, prophète du devenir social et législateur de l'ordre juste⁸. (DE 3: 109; 113; 268; 634; Olivier 1990)

C'est sous la guise de l'intellectuel universel que se présentent les Voltaire, Zola, Lénine, Gramsci, Sartre, Jean-Paul II. À eux, et à tous les universitaires qui éprouveraient la tentation de l'universalisme, Foucault rappelle que «les ouvriers n'ont pas besoin d'intellectuels pour savoir ce qu'ils font, [qu']ils le savent très bien eux-mêmes» (DE 2: 421). Personne n'a le droit de confisquer «[...] le droit de réflexion, de calcul, de décision» des opprimés (DE 2: 422). Confier à un tiers la pensée de la lutte, c'est se piéger dans des bureaucraties qui ignorent la spontanéité et la rationalité locale des sites de résistance.

Pire, les intellectuels universels occultent les véritables mécanismes du pouvoir, et limitent l'indignation légitime devant ses abus. «En représentant le jeu politique sous la forme de la liberté et du pouvoir, l'intellectuel participe aux mécanismes d'occultation de ces formes les plus productives. Il rend réelle la représentation que le pouvoir se donne puisqu'il se présente lui-même comme un acteur concret, un obstacle au jeu politique» (Olivier 1995, 149). Parce qu'il se convainc d'être hors pouvoir et contre-pouvoir, l'intellectuel universel est le plus grand défenseur de l'hypothèse répressive. Il cache ainsi les formes les plus inacceptables du pouvoir, et facilite l'acquiescement. «Le pouvoir comme pure limite tracée à la liberté, c'est, dans notre société, la forme générale de son acceptabilité» (VS, 113. Cf. VS, 107-14).

En outre, les intellectuels universels ne luttent pas tant pour la vérité, que pour le régime de vérité. Ils sanctionnent les discours, les raréfient et participent aux mécanismes généraux de contrôle du savoir (OD, 10-46). De la sorte, ils reconduisent les partages sociaux et les accentuent, ils invalident les luttes marginales et réduisent au silence les groupes les plus faibles, en disqualifiant leur discours. On songe, par exemple, à l'intellectuel révolutionnaire, qui rejette d'avance tous les discours qui offensent sa théorie, et qui refuse d'avaliser les savoirs qu'il ne peut annexer.

Enfin, les intellectuels universels, surtout dans leur avatar marxiste, ont la fâcheuse manie d'empêcher l'action locale «réformiste» qui consoliderait le système d'accumulation et retarderait l'arrivée du Grand Soir. C'est là une manière de conservatisme et une façon particulièrement pernicieuse de sacrifier l'action concrète à l'action abstraite.

À partir de 1945, et surtout de 1960, apparaît cependant une nouvelle figure de l'intellectuel qui jure avec ce rôle traditionnel du penseur. À la suite d'Oppenheimer et d'Einstein, des savants et des experts ont voulu agir là où ils se trouvaient, en utilisant leurs compétences particulières. Ce sont les premiers intellectuels spécifiques (DE 3: 110-111).

⁸ Parmi les innombrables œuvres inspirées par cet idéal de l'intellectuel universel, deux exemples récents: Havel (1992) et Habermas (1996).

Prenant le contre-pied du style voltairien, ceux-ci se caractérisent par leur enracinement dans le savoir-pouvoir, leur conception microphysique du pouvoir et leur fonction spécifique.

Avant tout, l'intellectuel spécifique sait qu'il n'est pas un sujet libre, mais pris dans un réseau de savoir-pouvoir. Il est conscient du lieu d'où il parle, des relations de pouvoirs constitutives de sa discipline, et des effets politique de cette même discipline. Il est immergé dans le pouvoir, mais tente de le faire jouer en faveur de sa lutte.

Cette lucidité vient de ce qu'il conçoit le pouvoir en termes tactiques, plutôt que dans le cadre binaire de l'hypothèse répressive. Pour lui, le pouvoir n'est pas une chose accaparée par un groupe, mais un ensemble de relations fluides qui traversent tout le tissu social. De même, il se rend compte qu'il n'existe point de savoir sans conséquences politiques, même s'il tente de limiter les effets pervers de sa propre discipline. Ce n'est pas la totalité de l'ordre social, mais les effets locaux de stratégies singulières qui le préoccupent. Il répond donc à l'exhortation de Foucault et de Deleuze: «[a]ffranchissez-vous des vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la lacune), que la pensée occidentale a si longtemps sacralisé comme forme du pouvoir et mode d'accès à la réalité. Préférez ce qui est positif et multiple, la différence à l'uniformité, les flux aux unités, les agencements mobiles aux systèmes. Considérez que ce qui est productif n'est pas sédentaire mais nomade» (DE 3: 135. Cf. DE 3: 537-40; Olivier 1995, 145).

L'intellectuel spécifique se caractérise également par une vision militante mais modeste de son rôle social. Il refuse l'universalité et pour cette raison, décline les missions prophétiques ou législatrices que l'on voudrait lui confier. Il agit en «situation». (DE 3: 268; 634; DE 4: 747). Spécifique, il l'est de quatre manières: par le type de sa contribution intellectuelle à la lutte, par son groupe de lutte, par son action contre le régime de vérité et par sa mobilité critique.

Homme du quotidien, l'intellectuel spécifique agit directement dans son domaine d'expertise et de travail.

[D]ans chaque discipline, soit médicale, soit juridique, dans la mesure où les intellectuels sont liés au réseau de savoir et de pouvoir, ils peuvent jouer le rôle important qui consiste à donner et à diffuser les informations qui sont restées jusqu'ici confidentielles en tant que savoir des spécialistes. Et de dévoiler ces secrets permettra de contrôler la fonction du pouvoir. [...] Il n'est plus nécessaire d'être un philosophe universel et écrivant comme dans le cas précédent de l'intellectuel; universel. Qu'il soit avocat ou psychiatre, tout le monde peut résister à l'utilisation du pouvoir lié étroitement au savoir dont on a parlé et contribuer à empêcher de l'exercer. (DE 3: 531. Cf. DE 3:8)

L'intellectuel spécifique ne conteste donc pas le pouvoir au nom de vérités éternelles dont il serait le dépositaire, mais à partir de ses compétences particulières et de ses observations directes.

L'intellectuel n'a plus à jouer le rôle de donneur de conseils. Le projet, les tactiques, les cibles qu'il faut se donner, ce sont à ceux-là même qui se battent et se débattent de les trouver. Ce que l'intellectuel peut faire, c'est donner des instruments d'analyse, et, actuellement, c'est essentiellement le rôle de l'historien. Il s'agit, en effet, d'avoir du présent une perception épaisse, longue, qui permettent de repérer où sont les lignes de fragilité, où sont les points forts, à quoi se sont rattachés les pouvoirs [...], où ils se sont implantés. Autrement dit, faire un relevé topographique et géologique de la bataille. (DE 2: 759. Cf. DE 4: 747)

Dans la mesure où une personne connaît bien son milieu de vie, elle témoigne également d'une certaine expertise, et peut agir à titre de penseur spécifique dans son hôpital, son asile, sa famille, son quartier ou son écosystème local.

En choisissant de prendre position pour un groupe ou une classe sociale déterminée, (ouvriers, autochtones, femmes, homosexuels, etc.), l'intellectuel peut aussi être spécifique. En tant qu'il est «branché sur l'appareil d'information» (DE 2: 421), il favorisera, intensifiera et accélérera les échanges entre les membres de ce groupe. S'il entend demeurer un intellectuel spécifique, il devra cependant se limiter à ce rôle de courroie de transmission, et résister à la tentation de diriger les luttes, par le seul mérite que lui conférerait son accès au discours.

Agir spécifiquement, pour l'intellectuel, c'est lutter au cœur même de sa propre pratique: le régime de vérité. Au lieu de combattre au nom d'une vérité supposée éternelle, il résistera donc aux modalités sociales de l'organisation du savoir.

[L]e problème politique essentiel pour l'intellectuel, ce n'est pas de critiquer les contenus idéologiques qui seraient liés à la science, ou de faire en sorte que sa pratique scientifique soit accompagnée d'une idéologie juste. Mais de savoir s'il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité. Le problème n'est pas de changer la conscience des gens ou ce qu'ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité. Il ne s'agit pas d'affranchir la vérité de tout système de pouvoir — ce serait une chimère, puisque la vérité est elle-même pouvoir —, mais de détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie (sociales, économiques, culturelles) à l'intérieur desquelles pour l'instant elle fonctionne. (DE 3: 160)

Susciter une «nouvelle imagination politique» (DE 3: 599), formuler des discours subversifs à l'égard de l'*épistémè* moderne et des pratiques sociale qui lui sont associées, c'est jouer à fond son rôle d'intellectuel spécifique. (Bové 1994)

Enfin, l'intellectuel est spécifique en ce qu'il critique l'ici et maintenant, en ce qu'il permet de défier l'actualité. En adoptant cette posture, il refuse de s'amarrer à quelque explication définitive du monde, il érode les dogmes politiques du moment, et se montre constamment aux aguets. Dans la France des années 60, une telle attitude supposait un recul par rapport au marxisme:

Je rêve de l'intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et les contraintes du présent les points de faiblesse, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent; celui qui contribue, là où il est de passage, à poser la question de savoir si la révolution, ça vaut la peine, et laquelle (je veux dire quelle révolution et quelle peine), étant entendu que seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire. Quant à toutes les questions de classement ou de programme qu'on nous pose: «êtes-

vous marxiste?» «Que feriez-vous si vous aviez le pouvoir?», «Quels sont vos alliés et vos appartenances?», ce sont des questions qui sont vraiment secondaires par rapport à celle que je viens d'indiquer: car elle est la question d'aujourd'hui. (DE 3: 269)

Cette mobilité critique contourne les appartenances politiques. Elle fait de la gauche «[...] non pas [une] coalition de partis sur l'échiquier politique, mais [une] appartenance que beaucoup éprouv[ent] sans pouvoir ni vouloir lui donner une définition bien claire. Une sorte de gauche "essentielle", mélange d'évidences et de devoirs: "Patrie plutôt que concept".» (DE 3: 784).

Agissant localement, l'intellectuel spécifique est plus accessible que celui à vocation universelle. On le rencontre partout. C'est le physicien nucléaire qui dénonce l'usage militaire de l'atome, le magistrat sensible aux iniquités de la loi, le médecin défenseur des malades, le biologiste qui s'élève contre le clonage humain, le travailleur social, le professeur, le sociologue, le laborantin, l'informaticien, le généticien, bref, tous ceux qui assument les effets politiques de leur profession (DE 3: 102; Olivier 1995, 153).

Sans donner dans l'hagiographie, on peut estimer que Foucault lui-même nous fournit un bon modèle de l'intellectuel spécifique (Gandal 1994; Patton 1994). Sa pratique politique communique étroitement avec son œuvre, de sorte qu'on peut lire ses livres comme «des fragments d'autobiographies» (Éribon 1994); et lorsqu'il a contribué à des luttes locales, c'était en tant qu'historien de la folie, de la médecine, des prisons ou de la sexualité. Hors de ses champs de compétence, il refusait d'ailleurs se prononcer, ou de donner une consigne de vote lors des élections (DE 3: 506-7; DE 4: 321). Ce faisant, il a toujours évité que des *a priori* théoriques (par exemple marxistes) ne régissent ses actions politiques. S'attachant à la singularité des résistances, il refusait les *Diktate* de l'universalisme abstrait. Préfaçant l'*Anti-Œdipe* de Deleuze, il résumait: «[...] n'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité; ni l'action politique pour discréditer une pensée, comme si elle n'était que pure spéculation. Utilisez la pratique politique comme un intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de la pensée» (DE 3: 135).

Bien sûr la pensée spécifique comporte elle aussi des pièges, et Foucault est le premier à les reconnaître: «danger de s'en tenir à des luttes de conjoncture, à des revendications sectorielles. Risque de se faire manipuler par des partis politiques ou des appareils syndicaux menant ces luttes locales. Risque, surtout, de ne pas pouvoir développer ces luttes faute de stratégie globale et d'appuis extérieurs. Risque aussi, de n'être pas suivi ou seulement par des groupes très limités» (DE 3: 157). Mais c'est à ce prix seulement que les artisans de la pensée peuvent espérer jouer un rôle efficace dans la résistance politique.

4. La résistance des Malaysiennes

Toutes ces analyses peuvent sembler éthérées, elles ne revêtent pas moins une grande importance pour comprendre un site résistance, pour suggérer de nouvelles modalités de luttes et des techniques plus efficaces contre les formes fluides du pouvoir. En début de chapitre, j'ai décrit la situation des ouvrières malaysiennes pour illustrer un certain nombre de questions. Comment s'opposer à la logique ultralibérale des zones franches sans subsumer une lutte locale aux desseins d'une Révolution lointaine et improbable? Comment lutter sans recourir au marxisme ou au libéralisme?

Si l'on applique la grille foucaldienne au cas des Malaysiennes, on voit poindre un savoir de la résistance, rendu possible par les pratiques sociales de l'usines et les pratiques discursives ancestrales. Ong (1987) a bien décrit les dispositifs de pouvoir qui s'exercent sur les ouvrières: surveillance continue, intimidation par des superviseurs masculins, complicité des familles, remplacement rapide, constantes menaces de licenciement, contrôle syndical, etc. Toutes ces pratiques sociales jouent massivement en faveur de la compagnie.

Du côté des pratiques discursives, cependant, les Malaysiennes jouissent d'une certaine marge de manœuvre, puisque le patronat s'intéresse peu à leur éducation, préoccupé qu'il est de réduire ses frais. Décortiquant l'univers discursif des ouvrières, on découvrira des domaines d'objet de discours (la religion, les légendes locales, la production); des fonctions exerçables par elles, en tant que locutrices (rôle de la femme faible, silencieuse, pleurnicharde, séductrice ou hystérique); des jeux de concepts (les traditions villageoises, le culte des ancêtres, des connaissances techniques liées au travail, etc.) et une stratégie politique d'utilisation du discours. Ce dernier élément est le plus original, et témoigne éloquentement de l'émergence d'un savoir de lutte et d'une lutte dans le savoir à Telok.

Issu d'un milieu syncrétiste, à la fois musulman et animiste, les ouvrières malaysiennes ont formulé un discours à partir de la sagesse ancestrale de leurs villages. Se référant aux coutumes locales, elles affirment que les manufactures ont été construites dans des lieux consacrés (nécropoles, sanctuaires, etc.), attisant ainsi la colère des défunts. En un mot, les usines seraient hantées. Ce système de croyance a des effets bien concrets, puisqu'elles l'utilisent pour comprendre l'univers angoissant des usines, où elles se sentent exilées. C'est par lui, surtout, que les ouvrières expliquent les crises «d'hystéries collectives» où elles brisent la cadence de production, cassent des transistors, sabotent les microscopes et attaquent leurs contremaîtres. La langue ancestral, réapproprié, est devenu outil de protestation. Il s'est vite diffusé, et les cas de «possession» se sont multipliés:

The late 1970s produced a flurry of newspaper reports on "mass hysteria" in free trade zones. In 1975, forty Malay operators were seized by spirits in a large American electronics plant based in Sungai Way. A second large scale

incident in 1978 involved some 120 operators in the microscope sections. The factory had to be shut down for three days and a spirit-healer (*bomoh*) was hired to slather a goat in the premises. The American director wondered how he was to explain to corporate headquarter that "8,000 hours of production were lost because someone saw a ghost." In late 1978, a Penang-based American micro-electronics factory was disrupted for three consecutive days when fifteen women became afflicted by spirit possession. (Ong 1987, 204)

Les esprits malins ont envahi toutes les zones franches du pays et ils inquiètent sérieusement un patronat médusé, dépassé par les événements. Une pratique discursive oppose ici une résistance tenace aux contremaîtres et aux administrateurs des compagnies, une pratique qui est d'autant plus efficace qu'elle défie le régime de savoir occidental. Cette voix «du dehors» change les rapports de pouvoir entre l'administration et ses employés. Elle favorise l'humanisation des conditions de travail, sans pour cela recourir à la médiation du libéralisme ou du marxisme. Une parole politique se fait entendre qui ne se réduit pas à l'idéologie, bien qu'elle communique avec des conditions économiques contraignantes. Lénine a tort: les Malaysiennes peuvent encore espérer.

Conclusion

Le savoir peut emprunter divers visages: formations discursives, figures épistémologiques, sciences ou systèmes formalisés. En étudiant les rapports entre ces formes dans une époque donnée, on découvre des seuils historiques au-delà duquelle elles se dissolvent, des ressemblances formelles, des règles de formation communes, que l'on schématisera en parlant d'*épistémè*. Plaqué sur notre propre régime de savoir, une telle analyse révèle une *épistémè* centrée sur l'historicité, la fonction et l'homme; elle révèle la malformation congénitale de nos soi-disant «sciences» humaines, qui peuvent produire du vrai et de l'efficace, mais ne sauraient prétendre à la normalité kuhnienne. Ce n'est donc pas la teneur idéologique de la sociologie, de la psychologie ou des analyses langagières qui explique leur faiblesse. Les rapports entre structures économiques et instances idéologiques ou culturelles sont plus subtils que l'on veut bien le croire. Il faut donc imaginer une forme nouvelle d'articulation savoir-pouvoir, que l'explication grossière du déterminisme infrastructurel n'arrive pas à décrire adéquatement. Cartographiant la configuration d'un discours au moyen d'une analyse épistémique, l'archéologue cherchera ensuite les pratiques discursives qui l'expliquent, faisant ainsi place au généalogiste qui raccordera pratiques discursives et pratiques sociales. L'analyse de Foucault débouche donc sur le concept de savoir-pouvoir, chacun des termes étant irréductible mais fécondé par l'autre.

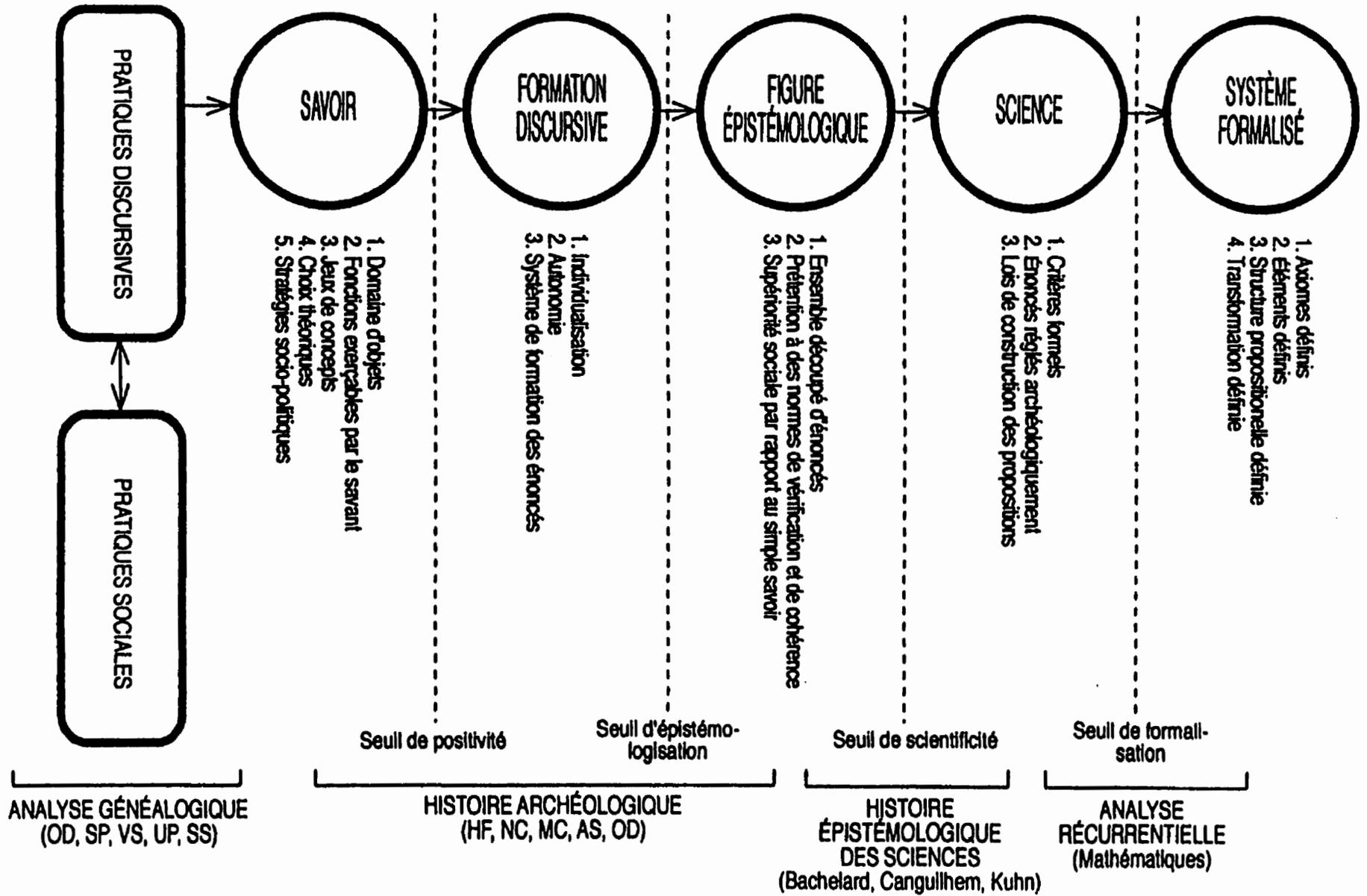
Cette grille a des incidences politiques importante, puisqu'elle désigne des enjeux de lutte immédiatement dans le savoir, et qu'elle précise des modalités d'utilisation critique du savoir. L'analyse de l'*épistémè* occidentale avait révélé un carcan anthropologique qu'il faudra briser

pour enfin penser (donc agir) autrement, ce qui nous invite à délaisser la philosophie humaniste et l'histoire des idées racontée dans un mode continuiste et subjectivant. Pour la même raison, il faudra abandonner l'usage prophétique ou impérialiste du marxisme, qui ne devient alors qu'une analyse humaine parmi d'autres. Les effets normalisateurs et identitaires des savoirs seront également désignés à notre vigilance, en ce qu'ils sont des mécanismes fondamentaux de l'assujettissement.

Le savoir peut également apporter son support à des luttes dont la cohérence est surtout extra-discursive. Il faut cependant abandonner les idéologies pseudo-libératrices — qui font davantage parti du problème que de la solution — et adopter une approche analytique microphysique, telles que l'archéologie et la généalogie. En préférant la cartographie locale aux idéaux universels, l'intellectuel se fera donc spécifique. Il cessera de s'auto-proclamer législateur et prophète, et se servira de ses compétences ou de sa position particulière pour soutenir modestement les militants.

On le voit bien, le savoir interpénètre le pouvoir, et ne saurait être compris sans lui. Dans le prochain chapitre, nous préciserons donc ce que Foucault entend par relations de pouvoir et pratiques sociales; nous tenterons de mieux comprendre le moment généalogique de la pensée du philosophe français.

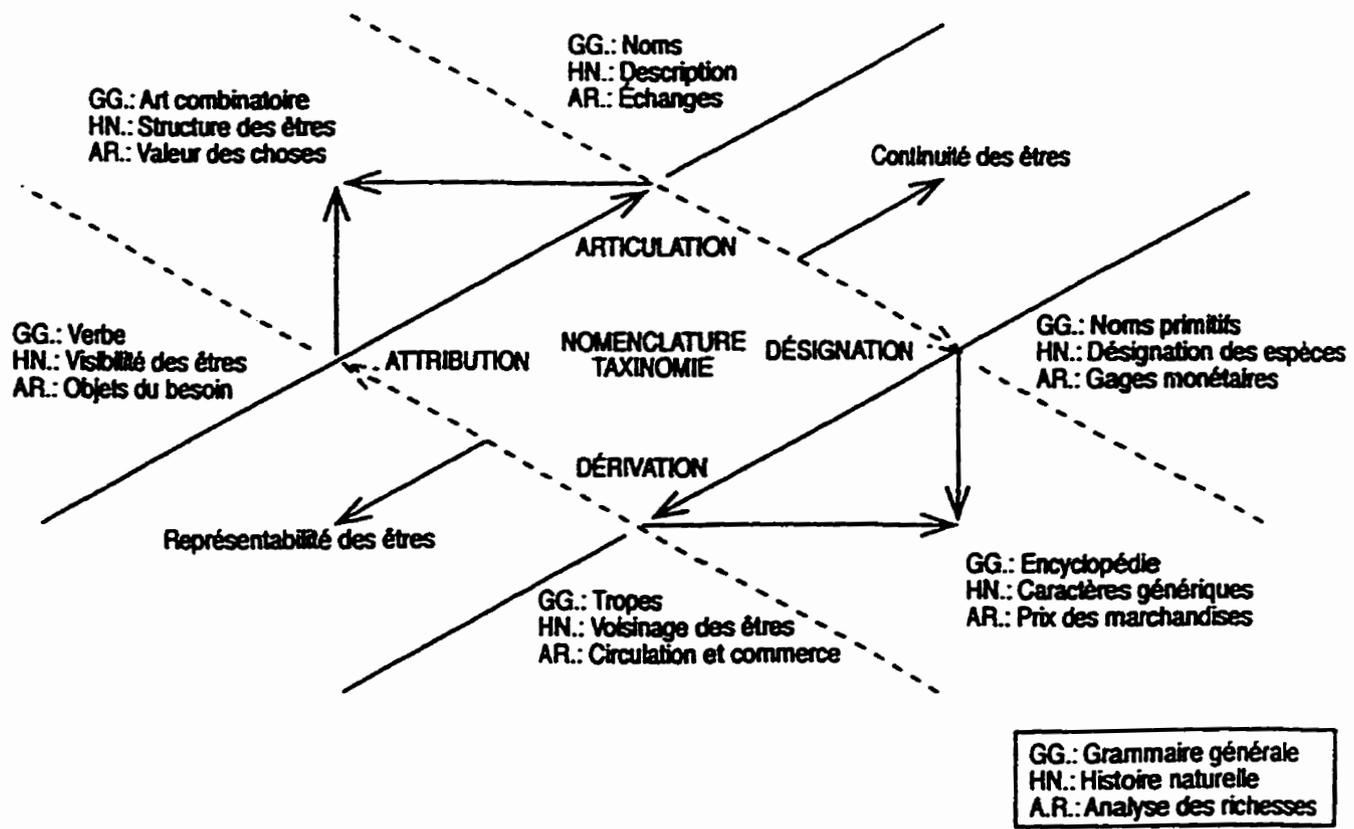
Objets d'analyse de l'archéologie et la généalogie



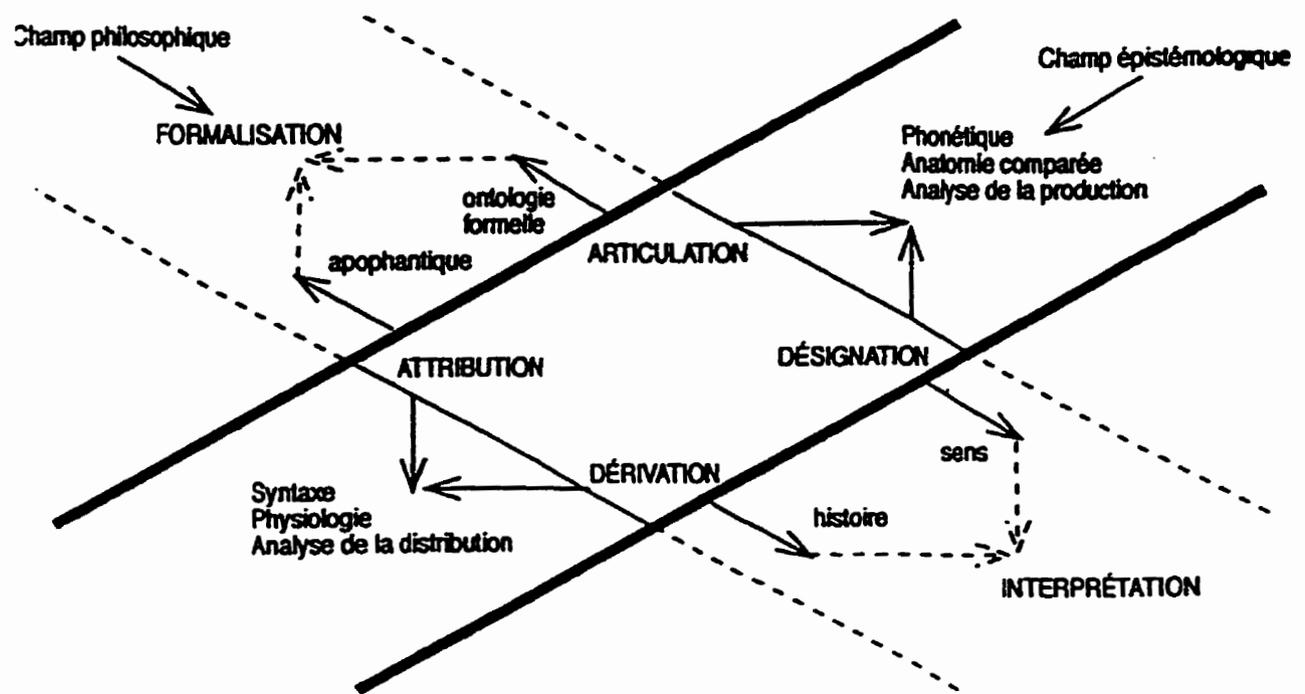
Les Mots et les choses : tableau synoptique

STRATES	PRINCIPES D'ORDRE	DISCOURS		
		VIE	TRAVAIL	LANGAGE
ÉPISTÈME MODERNE (1775 à auj.) étape intermédiaire (c.1775-1795)	<i>Historicité</i> : découvrir la fonction dans une séquence temporelle. Opacité du langage, apparition de l'homme. Pensée causale. (Apparition de concepts déstabilisateurs)	BIOLOGIE •Darwin •Lamarck •Cuvier «fonction organique»	ÉCONOMIE POLITIQUE •Marx •Ricardo «fonction productrice»	LINGUISTIQUE •de Saussure •Grimm •Schlegel •Bopp «fonction flexionnelle»
		•Jussieu «organisme»	•Smith «travail»	•Jones «système»
ÉPISTÈME CLASSIQUE (c.1656 à 1775)	<i>Représentation</i> : mettre en tableau au moyen de signes représentant les choses. Transparence du langage, absence de l'homme. Pensée classificatrice.	HISTOIRE NATURELLE •Buffon •Linné •Adanson •Bonnet «signe taxinomique»	ANALYSE DE LA RICHESSE •Les mercantilistes •Les physiocrates •Cantillon •Petty «signe monétaire»	GRAMMAIRE GÉNÉRALE •Les grammairiens de Port Royal •Destutt de Tracy •Rousseau «signe linguistique»
ÉPISTÈME RENAISSANTE (c.1400-1656)	<i>Similitude</i> : connaître les similitudes entre les marques et les choses dans la nature. Prose du monde. Pensée exégétique.	•Aldrovandi •Paracelse	•Bodin •Malestroit	•Duret •Ramus

Quadrilatère du langage (d'après MC, 224)



Quadrilatère anthropologique (d'après MC, 224)



CHAPITRE II

Pouvoir et résistance

Il n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance.

—Foucault (DE 4: 160).

Vingt-huit août 1996. Le gratin de la Vieille Capitale se pavane dans le nouveau Centre des congrès, qu'on inaugure en grande pompe. Ils sont tous là: Premier ministre, députés, maire, édiles, notables locaux, journalistes et pique-assiettes. Ils sont là à faire des ronds de jambe, à rivaliser d'éloge pour l'architecture impersonnelle de l'édifice, à profiter d'un repas à 250\$ le couvert, à se poulécher devant le déferlement annoncé des congressistes. C'est bon pour l'économie, c'est bon pour la ville, donc c'est bon pour tout le monde... Et tant pis si quelques voix discordantes s'élèvent. Personne ne les a invitées. Mais, qu'est-ce que ce bruit? Des protestataires? Comment? On ose troubler l'événement mondain de l'année?

Dehors, un *Gala des vrais payeurs* anime la rue. Un groupe de manifestants distribue des épis de maïs et scande des slogans. Les militants du Comité populaire Saint-Jean-Baptiste et d'une trentaine d'organismes sociaux offrent ainsi un étonnant contraste avec le traiteur en smoking qui sévit à l'intérieur. Un contraste trop télégénique pour qu'il fût ignoré des médias. Devant les caméras, le Comité accuse l'administration municipale, qui a choisi d'ériger le Centre aux abords de l'Îlot Berthelot, contre l'avis des faubouriens. Il dénonce l'urbanisme autoritaire, contrôlé par l'industrie touristique, et réclame plus de logements sociaux, plus d'espace pour vivre (CPSJB, 1996a; 1996b; 1996c).

Voilà un geste politique circonscrit, limité, populaire. Une manifestation comme il y en a tant. Mais justement, pourquoi ce type d'action politique est-il si fréquent? Qu'est-ce que cela révèle sur la configuration du pouvoir dans nos sociétés? Ces luttes sont-elles efficaces, ou ne sont-ce que protestations sans lendemain?

C'est exactement ce type de questions qui stimula la réflexion de Michel Foucault sur le pouvoir et la résistance politique (SP, 39-40). Ce domaine de recherche, il ne voulut pas l'aborder sous un angle théorique. «Une théorie achevée est idéalement déductive: les principes sont donnés, on peut en tirer des lois qui régissent et permettent de prévoir les phénomènes particuliers» (Courdarcher 1997, 33). Une théorie générale du pouvoir eut donc exigé la reconstitution d'une genèse (violence originelle, contrat social, législation divine, etc.) d'où se déduirait tout un système de propositions (DE 3: 302). Or, Foucault procède autrement. Il s'avance «[...] moins vers une «théorie» que vers une «analytique» du pouvoir: [...] vers la définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la détermination des instruments qui permettent de l'analyser» (VS, 109. Cf. DE 3: 567; DE 4: 223). Mettre en place une «analytique du pouvoir», par analogie avec l'analytique (anglo-saxonne) du langage, tel est son projet (DE 3: 540-1).

Les travaux du philosophe sont donc fragmentaires et progressent par induction, par «empirisme aveugle» (DE 3: 404). Foucault commence par observer les luttes concrètes, les sites de résistance, «la brutalité et la déraison», et ne remonte aux rationalités générales qu'ensuite (DS, 47; DE 4: 225; Deleuze 1986, 96). Dans cet essai, il me faut inverser ce processus. Par souci de synthèse, je présenterai le résultat final des analyses foucauldienne, sans préciser en détail les inférences subtiles dont il découle. Ce parti-pris ne doit pas duper le lecteur: c'est moi qui théorise, pas Foucault.

Dans ce chapitre, on trouvera cet effort de systématisation de l'analytique foucauldienne, que j'opposerai aux modèles traditionnels du pouvoir. Je tenterai également d'en déduire une série de conséquences politiques, que j'illustrerai finalement par la résistance du *Comité populaire Saint-Jean-Baptiste*.

1. Analytique du pouvoir

Le premier effet du pouvoir, c'est peut-être d'inspirer la prolixité. Car si loin que l'on remonte, l'homme n'a cessé de gloser sur sa nature, ses moyens et ses fins. Il est donc impensable de dresser ici un catalogue exhaustif des conceptions du pouvoir. Pour mettre en évidence l'originalité de la posture foucauldienne, je me risque cependant à présenter les trois grandes interprétations qui paraissent dominer l'histoire volubile de la «cratologie», et qui conçoivent le pouvoir soit comme une essence, une relation de domination ou une relation stratégique.

1.1. Le pouvoir comme essence

Selon toute vraisemblance, c'est le modèle essentialiste qui s'imposa le premier à l'humanité. On en trouve la trace dans la parabole vétéro-testamentaire du buisson d'épine, qu'il vaut la peine de citer:

Un jour les arbres se mirent en chemin pour oindre un roi qui régnerait sur eux. Ils dirent à l'olivier: «sois notre roi!» L'olivier leur répondit: «faudra-t-il que je renonce à mon huile, qui rend honneur aux dieux et aux hommes, pour aller me balancer au-dessus des arbres?» Alors les arbres dirent au figuier: «viens, toi, sois notre roi!» Le figuier leur répondit: «faudra-t-il que je renonce à ma douceur? et à mon excellent fruit pour aller me balancer au-dessus des arbres?» Les arbres dirent alors à la vigne «viens, toi, sois notre roi!». La vigne leur répondit: «faudra-t-il que je renonce à mon vin, qui réjouit les dieux et les hommes, pour aller me balancer au-dessus des arbres?» Tous les arbres dirent alors au buisson d'épine: «viens, toi, sois notre roi!» Et le buisson d'épine répondit aux arbres: «si c'est de bonne fois que vous m'oignez pour régner sur vous, venez vous abriter sous mon ombre. Sinon un feu sortira du buisson d'épines et il dévorera les cèdres du Liban!» (Jg 9: 8-15)

De cette légende, on retiendra qu'au terme d'une attribution séculaire, le pouvoir appartient en propre au souverain (i.e. le buisson d'épines), qui doit protéger (abriter) ses sujets. Mais le jugement est sévère: le roi est le plus stérile de tous les êtres, et il fait peser une menace (incendiaire) constante sur la communauté. Dans sa nature même, le pouvoir est improductif et dangereux.

À l'instar des Hébreux, on peut trouver chez les Grecs une certaine crainte du pouvoir, accepté comme mal nécessaire. Dans l'*Antigone* d'Anouilh, qui reprend la tragédie de Sophocle, le roi de Thèbes invoque le thème antique de la Cité-nef, qui a besoin d'un pilote pour ne point sombrer. Contre l'idéalisme anarchique d'Antigone, Créon affirme:

Il faut pourtant qu'il y en ait qui disent oui. Il faut pourtant qu'il y en ait qui mènent la barque. Cela prend l'eau de toutes parts, c'est plein de crimes, de bêtise, de misère... Et le gouvernail est là qui ballote. L'équipage ne veut plus rien faire, il ne pense qu'à piller la cale et les officiers sont déjà en train de se construire un petit radeau confortable, rien que pour eux, avec toute la provision d'eau douce pour tirer au moins leurs os de là. Et le mat craque, et le vent siffle, et les voiles vont se déchirer, et toutes ces brutes vont crever toutes ensemble, parce qu'elles ne pensent qu'à leur peau, à leur précieuse peau et à leurs petites affaires. Crois-tu alors, qu'on a le temps de faire le raffiné, de savoir s'il faut dire «oui» ou «non», de se demander s'il ne faudra pas payer trop cher un jour et si on ne pourra encore être un homme après? On prend le bout de bois [la barre], on redresse devant la montagne d'eau, on gueule un ordre et on tire dans le tas, sur le premier qui s'avance. Dans le tas! Cela n'a pas de nom. C'est comme la vague qui vient de s'abattre sur le pont devant vous; le vent qui vous giffle, et la chose qui tombe dans le groupe n'a pas de nom. C'était peut-être celui qui t'avais donné du feu en souriant la veille. Il n'a plus de nom. Et toi non plus, tu n'as plus de nom, cramponné à la barre. Il n'y a plus que le bateau qui ait un nom et la tempête. Est-ce que tu le comprend, cela? (Anouilh 1984, 83-4)

Quoique violent, le pouvoir est utile au salut de tous (le *koinon pantôn to esgon* d'Aristote), et c'est un attribut royal.

Que l'on soit en Grèce ou à Canaan, le pouvoir est donc présenté comme une *essence* unique, appropriée, inaltérable, sur laquelle on pourrait porter un jugement de valeur définitif (Denquin 1992, 130-4).

Foucault rejette d'emblée ce modèle essentialiste. Pour lui, «le pouvoir n'est pas une substance. Il n'est pas non plus un mystérieux attribut dont il faudrait fouiller les origines. Le pouvoir n'est qu'un type particulier de relations entre individus.» (DE 4: 160. Cf. Deleuze 1986, 35). Le professeur du Collège de France compte moins prononcer un jugement sur l'origine, la moralité, la nature ou la légalité du pouvoir, que de prendre acte de sa présence pour l'analyser tel qu'il est exercé concrètement (DE 3: 540; DE 4: 232-3).

1.2. Le pouvoir comme domination

Le modèle essentialiste et sa conception moralisante et homogénéisante du pouvoir n'a plus cours aujourd'hui. On lui préfère une vision relationnelle, où le pouvoir résulte d'interactions personnelles, plutôt qu'il ne s'écoule d'une autorité sanctifiée. Pour Weber (1971) par exemple, «le pouvoir est toute chance de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre des résistances; peu importe sur quoi repose cette chance». Se pose alors la question de la domination. Qui dispose des moyens requis pour faire triompher sa volonté? Qui a le plus de chances de profiter des relations de pouvoir? Qui domine qui? (Russ 1994, 145-74).

La domination est le fait soit d'un groupe social homogène (thèse moniste), soit d'un petit nombre de groupes sociaux (thèse pluraliste). Dans le premier cas, le pouvoir est une hydre qui s'incarne dans une classe sociale propriétaire des instruments de production (Marx 1983); dans une élite exceptionnellement douée (Pareto 1916); dans une oligarchie de gestionnaires (Burnham 1947); ou dans un groupe contrôlant des capitaux économiques, culturels et symboliques communs (Bourdieu 1979; 1984; 1989). Dans le deuxième cas, le pouvoir appartient à une diversité de groupes de pression influents (Riesman 1964), à une polyarchie de groupes sociaux (Dahl 1971) ou aux différentes composantes de la technostructure (Galbraith 1968; Touraine 1993).

Que le pouvoir soit concentré entre les mains d'un seul groupe ou de plusieurs, il doit néanmoins s'effectuer par quelque instrument. La force est le plus évident. Violente, la domination passera par l'appareil d'État, puisque c'est lui qui, «[...] dans les limites d'un territoire déterminé [...] revendique avec succès, pour son propre compte, le monopole de la violence physique légitime» (Weber 1959, 100-1).

Toutefois, «le pouvoir le plus énergique est [...] celui qui voudrait avoir l'approbation de l'homme libre. Donc la force laisse ici ses baïonnettes et veut séduire.» (Alain 1985, 396-397). La domination peut donc s'imposer avec douceur, de manière consensuelle. Et puisque la raison est universelle, qu'elle est le plus susceptible de consensus, le pouvoir n'est jamais si légitime que lorsqu'il est raisonnable. C'est cette problématique qui inspirera tels philosophes classiques. Pour eux, le pouvoir est juste parce qu'il est bon d'être conduit par un maître bon (Platon 1966,

354); parce qu'il découle du droit naturel (Grotius 1984) ou d'un contrat social (Hobbes 1971; Spinoza 1954; Locke 1967); parce qu'il incarne la volonté générale et la souveraineté populaire (Rousseau 1966) parce qu'il effectue la liberté individuelle dans l'appartenance à un État universel et homogène (Hegel 1940, 220-3); ou parce qu'il repose sur l'institution rationnelle d'une communauté de sujets libres (Kant 1967a; 1967b).

Mais la foule n'est elle que raison? L'assentiment peut aussi passer par la duperie, car la masse éprouve la fascination illusoire de l'Un (La Boétie 1995); elle est sensible à la tradition et au charisme des chefs (Weber 1959, 102); elle est la proie facile de l'idéologie, son opium favori (Marx 1983).

La thèse de la domination ne convainc pas Foucault. Une société «[...] n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un pouvoir et seulement un, mais c'est en réalité une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie aussi, de différents pouvoirs, qui néanmoins demeurent dans leur spécificité.» (DE 4: 187. Cf. SP 215-7; VS, 121-7, 223, 249, 251; DE 3: 656; DE 4: 187; Deleuze 1986, 33-4). Puisqu'il n'existe pas un lieu du pouvoir, on ne peut guère concevoir une minorité qui l'habiterait. Il n'y a donc «[...] pas un système général de domination exercé par un élément ou par un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier.» (VS 121. Cf. DS 26-30). Le pouvoir, ce n'est pas le privilège d'une classe dirigeante sur une classe dirigée (Sheridan 1985, 167). Et si une telle classe peut finir par émerger, ce n'est que comme effet de surface, par agrégation d'une série de micro-relations de pouvoir (VS, 121).

Il faut donc se débarrasser d'une conception «économique» de la politique, pour laquelle le pouvoir serait *cédé* au parlement au terme d'une délégation populaire; pour laquelle le pouvoir serait *approprié* par la bourgeoisie. Foucault contourne les théories libérale et marxiste de la politique. Son approche suppose que le pouvoir:

[...] 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 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 — effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés. (SP, 35. Cf. VS, 123; DS 14-5; Deleuze 1986, 32-3)

La domination est un artefact sociologique, que l'on contournera, de même que la coercition et le consentement auxquels elle est censée recourir. Foucault rejette les explications du pouvoir reposant sur la loi, l'idéologie, la répression et la violence.

L'approche juridique ne suffit pas pour appréhender le phénomène politique parce qu'elle est obsolète et trop statique. Tenter de comprendre le pouvoir par la loi, l'illégalité, la liberté, les institutions étatiques et la souveraineté, c'est se référer à une forme sociale qui n'existe plus.

[C'est] penser à partir d'une forme historique bien particulière à nos sociétés: la monarchie juridique. Bien particulière et malgré tout transitoire. Car si beaucoup de ses formes ont subsisté et subsistent encore, des mécanismes de pouvoir très nouveaux l'ont peu à peu pénétré, qui sont probablement irréductibles à la représentation du droit. [...] Ces mécanismes de pouvoir sont pour une part au moins ceux qui ont pris en charge, à partir du XVIII^e siècle, la vie des hommes, les hommes comme corps vivants. Et s'il est vrai que le juridique a pu servir à représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtement mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'État et ses appareils. (VS 117-8. Cf. SP, 159-99, 200-27; VS 177-91)

Au reste, la grille juridique est trop grossière pour exprimer la richesse des relations de pouvoir. Elle suppose qu'il existe un ordre social stable, organisé autour des lois, qui marquerait un armistice, une cristallisation de compromis ou d'équilibres historiques, alors qu'en fait, les luttes font toujours rage en deçà (normalisation) et à côté (illégalismes) de la loi (SP 84, 278; DE 2: 718-9; Deleuze 1986, 37-8). En outre, la théorie de la souveraineté étudie les rapports juridiques entre individus sans interroger la constitution même du sujet par le pouvoir (SP, 38); elle repose sur des potentialités juridiques qui ne deviennent effectives qu'en s'incarnant dans une unité étatique mythique, qui recouvrirait la diversité des luttes réelles; elle fonde la légitimité du pouvoir sans chercher les instruments techniques qui l'effectuent (VS, 109-13). À ce modèle figé autour de la loi, du sujet et de l'unité politique, Foucault oppose celui de la lutte incessante, et renverse l'aphorisme de von Clausewitz: «la politique, c'est la guerre poursuivie par d'autres moyens». (VS 114-20; DS, 37-40; DE 2: 757, 772, 778; DE 3: 146, 229-32, 257, 423; DE 4: 183-4).

Le pouvoir ne repose pas sur la loi, et il ne repose pas davantage sur un consensus artificiel, induit par l'idéologie. Puisque le savoir est une stratégie anonyme, il n'est pas le simple reflet superstructurel d'une classe sociale dominante. Les pratiques discursives s'articulent localement, dans un écheveau inextricable, avec les pratiques sociales, sans être absorbées par elles. En outre, le pouvoir «[...] produit du vrai, avant d'idéologiser, avant d'abstraire ou de masquer» (Deleuze 1986, 36. Cf. SP, 34, 196; DE 3: 148).

Mais alors, le pouvoir ne serait-il que coercition? Cette hypothèse répressive, il est cinq façons de la formuler: (1) *la relation négative*: le pouvoir ne s'établit jamais que sur un mode négatif: rejet, refus, barrage, exclusion, occultation ou masque; (2) *l'instance de la règle*: le pouvoir est ce qui dicte la loi, ce qui sépare le licite de l'illicite; (3) *le cycle de l'interdit*: le pouvoir prohibe la résistance sous peine de la supprimer par la force; (4) *la logique de la censure*: le pouvoir interdirait le discours critique, il empêcherait qu'il émerge tout en niant

(paradoxalement) son existence; (5) *l'unité du dispositif*: le pouvoir résorberait la résistance par des méthodes homogènes et globales, par le seul dispositif légal (VS, 100-12). Tout ces avatars de la thèse coercitive sont contournés par Foucault, pour qui le pouvoir produit, intensifie, et démultiplie bien plus qu'il ne réprime (DE 2: 262. Cf. Deleuze 1986, 36, 78). Le pouvoir est inventif et polymorphe dans ses procédés, plutôt que monotone et lisse; il crée des pratiques sociales et discursives plutôt qu'il ne bride (SP, 35; VS, 18-22; DE 3: 135). «Il m'a semblé qu'on voyait se développer, dans les sociétés occidentales, en même temps que le capitalisme d'ailleurs, toute une série de procédés, toute une série de techniques pour prendre en charge, surveiller, contrôler le comportement des individus, leurs gestes, leur manière de faire, leur emplacement, leur résidence, leurs aptitudes, mais que ces mécanismes n'avaient pas pour fonction essentielle d'interdire» (DE 3: 569).

Ainsi, le pouvoir ne réprime pas. Peut-il agresser? La violence physique est distincte du pouvoir, puisqu'elle opère sur un tout autre objet :

«Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses: elle force, elle plie, elle brise, elle détruit: elle referme toutes les possibilités; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la passivité; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir: que l'«autre» (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles.» (DE 4: 236. Cf. SP, 34; DE 4: 160, 233; Deleuze 1986, 36)

Bien qu'en dernier ressort le pouvoir puisse recourir à la violence (témoignant ainsi de son échec), il n'est pas une action portée directement sur le corps, mais une action sur l'action de ce même corps, une structuration de l'espace de liberté qui procède par incitation, combinaison, encouragement, organisation, etc.

En somme, Foucault récuse les trois postulats fondamentaux du modèle de la domination, qui inspire la politique marxiste et libérale: (1) Le pouvoir n'est pas structuré globalement, il ne peut donc s'écouler d'un ou de quelques groupes qui seraient situés au sommet de la «pyramide sociale»; (2) le problème central de l'analyse politique n'est donc pas d'analyser l'acceptation de cette «domination», qu'elle soit obtenue par des justifications juridico-philosophiques ou «extorquée» par l'idéologie; (3) de même, le pouvoir ne procède pas de la répression ou de la violence. «L'exercice du pouvoir peut bien susciter autant d'acceptation qu'on voudra: il peut accumuler les morts et s'abriter derrière toutes les menaces qu'il peut imaginer. Il n'est pas en lui-même une violence qui saurait parfois se cacher, ou un consentement qui, implicitement, se reconduirait. Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles: il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants [...]» (DE 4: 236-7).

1.3. Le pouvoir comme stratégie

Au-delà de l'essence et de la domination, le pouvoir peut aussi être considéré du point de vue stratégique. Ici encore, le pouvoir est relation, mais d'un type particulier, puisqu'elle n'est pas déterminée par des effets globaux de domination. Avec Sun Tzu, Bourdieu, Crozier et Friedberg et de Certeau, on passe de la macropolitique à la micropolitique.

Ancêtre de tous les stratégestes, Sun Tzu (1996) définit une série de tactiques militaires qu'une longue tradition de commentaires transposera ensuite dans le domaine politique. *L'Art de la guerre* prescrit une adaptation aux conditions locales du terrain et de l'adversaire. Il encense «ces grands hommes, habiles et expérimentés dans leur art, [qui] avaient pour principe que la manière d'attaquer et de se défendre ne devait pas être invariablement la même, qu'elle devait être prise de la nature du terrain que l'on occupait et de la position où l'on se trouvait.» (Sun Tzu 1996, 117). Le général chinois recommande aussi la ruse: «toute campagne guerrière doit être réglée sur le semblant. [...] Considérez qu'avec de nombreux calculs on peut remporter la victoire, redoutez leur insuffisance. Combien celui qui n'en fait point a peu de chances de gagner!» (Sun Tzu 1997, 12-13). Ces leçons seront retenues par l'armée maoïste, qui reconnut l'importance d'une compréhension empirique et tactique du pouvoir.

Plus proche de nous, Pierre Bourdieu (1979; 1984; 1989) nuance la théorie de la domination en lui ajoutant une dimension tactique. Pour lui, le pouvoir global est bel et bien entre les mains de la bourgeoisie, mais il se répercute aussi dans les luttes individuelles pour la conquête des symboles sociaux et des emblèmes de classe. Ces microluttes de distinctions culturelles opposent le capital au prolétariat, le chic au vulgaire, l'art gratuit à l'art utilitaire, la légitimité à l'indignité, etc.

Michel Crozier et Erhard Friedberg (1963; 1977), pour leur part, insistent sur les relations de pouvoir au sein des organisations administratives. Ces rapports de force forment un ensemble de jeux ouverts et mobiles où les acteurs individuels tentent de maximiser leur utilité, ce qui peut introduire des distorsions «bureaucratiques».

Michel de Certeau, enfin, s'intéresse aux menues tactiques de l'homme ordinaire, aux petites ruses qui permettent de déjouer le pouvoir. On pense, par exemple, aux ménagères qui contournent la stratégie marchande en transformant leurs courses d'épicerie en jeu d'économie. On se déride à la vue d'une dame qui remplit le parcomètre échu d'un inconnu, simplement pour narguer le flic qui tourne autour. Le modèle stratégique cherche donc les structures infimes du pouvoir, ses ramifications les plus fines, et il insiste sur les spécificités des situations locales, plutôt que sur les effets massifs de domination (Russ 1994, 175-217).

Encore une fois, Foucault se distingue de ses devanciers. S'il concède à Sun Tzu la configuration tactique du pouvoir, il différencie nettement le pouvoir de la violence guerrière, qui

s'exerce immédiatement sur le corps. Foucault critique aussi Bourdieu, pour qui les microluttes ne sont qu'une répercussion locale d'une domination générale admise d'emblée. «L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme donnée initiale, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales (VS, 121. Cf. VS 124-5; DE 3: 306). Contre Crozier et Friedberg, il soutient que la contingence des relations locales n'introduit pas nécessairement le désordre dans le global, des «distorsions bureaucratiques» dans un ordre rationnel. Au contraire, lorsque l'on peut saisir un ordre général, c'est que des calculs locaux y introduisent une rationalité. «Si, de fait, [des stratégies d'ensemble] sont intelligibles, ce n'est pas parce qu'elles seraient l'effet, en terme de causalité, d'une instance autre, qui les «expliquerait», mais, c'est qu'elles sont, de part en part, traversées par un calcul: pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visées et d'objectifs» (VS, 124-5). À la différence des deux sociologues, le généalogiste rejette le postulat de l'acteur individuel optimisant son intérêt. «Il s'agi[t] de ne pas analyser le pouvoir au niveau de l'intention ou de la décision, de ne pas chercher à le prendre du côté intérieur, de ne pas poser cette question ([...] labyrinthique et insortable) qui consiste à dire: qui donc a le pouvoir? Qu'est-ce qu'il a dans la tête? Et que cherche-t-il, celui qui a le pouvoir? Mais d'étudier le pouvoir, au contraire, du côté où son intention — si intention il y a — est entièrement investie à l'intérieur de pratiques réelles et effectives; d'étudier le pouvoir, en quelque sorte, du côté de sa face externe» (DS, 25). Contrairement à Michel de Certeau, enfin, Foucault s'intéresse à l'agrégation possibles des rapports de pouvoir quotidiens dans une rationalité générale, relativement stable. Malgré ses affinités avec les stratégestes, Foucault conçoit différemment l'articulation entre les relations de pouvoir locales et un certain ordre global.

1.4. Conception foucauldienne

Ainsi, le pouvoir n'est pas une essence, pas une relation de domination s'exerçant par la loi, l'idéologie, la répression ou la violence; ce n'est pas une relation stratégique purement locale ou pur reflet d'un pouvoir global. En filigrane de ces critiques, on aura aperçu l'analytique foucauldienne du pouvoir, qu'il importe maintenant de présenter dans toute sa cohérence et son originalité.

Le pouvoir c'est d'abord une relation entre des individus, des groupes, des individus et des groupes. Dans sa manifestation la plus simple, cette relation se joue à une échelle microphysique, quotidienne, purement locale (SP, 35. Cf. VS, 124). Elle possède un objet spécifique, qui la distingue de la violence, des rapports de communication ou des échanges économiques, avec lesquels elle peut cependant s'associer (DE 3: 629; DE 4: 160, 233, 784-6). Cet objet, ce «[...] trait distinctif du pouvoir, c'est que certains hommes peuvent plus ou moins

entièrement déterminer la conduite d'autres hommes — mais jamais de manière exhaustive ou coercitive» (DE 4: 160). Le pouvoir est donc «[...] un ensemble d'actions sur des actions possibles; il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants; il incite, induit, il rend plus ou moins probable; à la limite, il contraint ou empêche absolument; mais il est toujours une manière d'agir sur un ou des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou sont susceptibles d'agir» (DE 4: 236-7). Le pouvoir conduit la conduite.

Singulières et particulières à l'origine, les relations de pouvoir peuvent toutefois s'assembler pour tisser des réseaux complexes, et s'articuler en des stratégies de plus en plus générales. Un passage du local au global est donc possible, quoique contingent. En accentuant cet aspect inductif du pouvoir, Foucault arrive à cette définition:

Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord [1] la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation; [2] le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse; [3] les appuis que ces rapports de forces trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres; [4] les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessein général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. (VS 121-2)

Au terme d'une totalisation progressive et complexe, le pouvoir peut donc former une «structure» générale de pouvoir (classe, gouvernement, loi, appareil d'État, etc.), mais s'il y a alors continuité entre les rouages locaux et globaux, «[...] il n'y a pas analogie ni homologie, mais spécificité de mécanisme et de modalité» (SP, 35. Cf. VS, 123-4, 131-2). Les relations de pouvoir et les stratégies générales peuvent se lier, elles ne sauraient se confondre. Chacune possède son propre univers de cohérence.

La rationalité du pouvoir, c'est celle des tactiques souvent fort explicites au niveau limité où elles s'inscrivent — cynisme local du pouvoir — qui s'enchaînent les unes aux autres, s'appelant et se propageant, trouvant ailleurs leur appui et leur condition, dessinant finalement des dispositifs d'ensemble: là, la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant, il arrive qu'il n'y ait plus personne pour les avoir conçues et bien peu pour les formuler: caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dont les «inventeurs» ou les responsables sont souvent sans hypocrisie. (VS, 124-5. Cf. DE 3: 306-11)

Alors que les rapports locaux sont le fait de calculs individuels, leur articulation dans une stratégie générale s'opère de façon accidentelle, et ne peut être attribuée à personne.¹ Il ne s'agit donc pas de retomber dans le modèle naïf de la domination: «les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives» (VS, 124-5). Pas de théorie du complot donc.

¹ C'est donc à tort que Walzer (1983, 484-5) taxe Foucault de fonctionnalisme. Les pouvoirs locaux n'obéissent pas à la nécessité du tout. Ils ne sont pas des organes créés pour le fonctionnement du «système capitaliste», mais des conditions préalables de son avènement.

Bien que les réseaux de pouvoir soient d'une infinie complexité, on peut schématiser leur élévation, qui s'opère vers des formes plus générales, plus stables et plus simples. On passe ainsi, successivement, par (1) des relations de pouvoir, (2) des rapports stratégiques, (3) des dispositifs de pouvoir, puis (4) à un diagramme abstrait résumant la situation stratégique de toute une société (voir fig. 5).

Au premier niveau, les relations de pouvoir s'exercent de façon infinitésimale et quotidienne. Ils se réduisent à l'action d'une personne libre agissant sur l'action d'une autre personne libre; par un geste de «A» non contraignant, mais structurant à l'égard des gestes de «B». Il s'agit, par exemple, du maître qui place ses élèves en rangées pour les mieux surveiller, et s'assurer de leur silence. Ceux-ci demeurent libres, quoique leur conduite soit restreinte par cette organisation spatiale, qui permet un meilleur contrôle professoral.

Si «A» et «B» s'affrontent à plusieurs reprises, ils peuvent en venir à formuler chacun une stratégie d'affrontement. Nous nous situons alors à un second niveau. Selon que l'acteur aura réussi ou non à infléchir le comportement de son adversaire selon sa volonté, il formulera pour l'avenir une *stratégie de pouvoir* (pour conserver la situation) ou une *stratégie de lutte* (pour modifier sa situation) (DE 4: 241-2). Avec le temps, les deux adversaires spécialiseront les éléments de leur stratégie. Celle-ci pourra alors comprendre: (1) un *système de différenciation* par le statut, les conditions économiques, le rôle social, les stigmates, la culture ou l'éducation; (2) des *types précis d'objectifs*, comme la préservation de privilège, l'accroissement de la richesse, le remplacement de l'ordre politique ou une promotion; (3) des *modalités instrumentales*, comme une technique de persuasion, une utilisation particulière de l'espace ou du temps ou le recours à un outillage technique spécialisé; (4) des *formes d'institutionnalisation*, le recours à des structures politiques, des coutumes, des lois ou des sanctions symboliques; ou (5) différents *degrés de rationalisation* stratégique, de réflexivité, de formalisation, de programme d'action. (DE 4: 239-40)

En poursuivant notre exemple, on peut imaginer que le maître définira une stratégie de pouvoir pour conserver un climat propice à l'enseignement. Il dispersera donc les élèves les plus turbulents dans la salle (différenciation) pour maintenir le silence (objectif). Il exigera un amphithéâtre bien éclairé (instrument), qui lui assurera une surveillance optimale de chaque garnement, le tout dans une classe organisée (institutionnalisation) et justifié par un programme pédagogique défini (rationalisation). En revanche, on peut imaginer une stratégie de lutte estudiantine, un complot ourdi dans la cour de récréation (rationalisation) pour ostraciser les mouchards (différenciation), et écourter le cours (objectif) en déclenchant l'alarme d'incendie (instrument). Bien sûr, les chenapans, profiteront de l'évacuation réglementaire (institution) pour prendre la clef des champs...

Des stratégies adverses s'affrontent donc, mais dans la mesure où la stratégie de pouvoir se maintient, elle tendra à se cristalliser sous la forme d'une technologie politique, et elle finira par se confondre avec elle. Cette machine forme un troisième degré de sédimentation des relations de pouvoir: le *dispositif*. On songe, par exemple, aux écoles, prisons, cliniques, asiles, casernes, ateliers, hôpitaux, pensionnats, camps de vacance, hospices, universités, etc. Dans tous les cas, il s'agit d'un agencement concret de pratiques sociales et discursives. Ainsi, la clinique combine des éléments discursifs (médecine moderne, énoncés sur les lésions tissulaires, certaines corrélations anatomo-physiologiques, etc.) avec des éléments extra-discursifs (objectif social de santé, autorisation de la dissection, fonction et statut médical, architecture des lieux, etc.) tout en préservant leur hétérogénéité (AS, 212-5, NC). De même pour la prison, qui lie le droit à la cellule (SP; Deleuze 1986, 38-41).

Ce sont ces diverses institutions sociales qui créent ou reconduisent les grands partages sociaux: classes, fonction sociale, spécialisation de l'espace, exclusion des marginaux, etc. C'est en eux, —et contre eux—, que s'agglutinent les stratégies de luttes, que s'organisent les résistances politiques: révoltes dans les prisons, organisations antipsychiatriques, luttes étudiantes, etc.

Si l'on considère l'ensemble des dispositifs situés dans un espace social, il est possible de tracer un schéma général qui en résumera la situation stratégique. On atteint alors le dernier degré d'élévation du pouvoir: le *diagramme*. Il s'agit d'un «[...] mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale; [d'un] fonctionnement, abstrait de tout obstacle, résistance ou frottement, [d'] une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique.» (SP, 239). Si Foucault parle ici de «dia-gramme», c'est que cette machine abstraite se présente comme une formule à deux termes: une fonction non-formalisée (discipliner, gérer, agir, optimiser, prélever, etc.) s'appliquant sur une matière quelconque, non-formée (corps, vie, âme, identité, etc.) (Deleuze 1986, 79. Cf. fig. 1). Polyvalent dans ses applications, le diagramme est «[...] un modèle généralisable de fonctionnement; une manière de définir les rapports de pouvoir avec la vie quotidienne des hommes (SP, 239). C'est «[...] une liste indéfinie [d'actions sur l'action] mais qui concerne toujours des matières non-formées, non-organisées, et des fonctions non-formalisées, les deux variables indissolublement liées» (Deleuze 1986, 42). Le Panopticon, par exemple, serait l'expression abstraite de tous les dispositifs (prisons, écoles, casernes, etc.) qui servent à discipliner (fonction) des corps (matière).

Les diagrammes servent de carte pour l'analyse du pouvoir dans différents champs sociaux. Il est loisible, par exemple, de distinguer la période de l'Ancien régime de la nôtre, d'un point de vue diagrammatique. Dans ce cas, la monarchie se caractériserait par la technologie politique du prélèvement des corps et des richesses (DS, 22-5,31; SP 197-201; VS 178-9),

tandis que nos sociétés reposeraient sur la régulation des populations et la discipline des corps (VS, 183). De même, on pourrait tout aussi bien parler de diagrammes napoléonien, romain, grec ou féodal (Deleuze 1986, 91). La machine abstraite est donc un précieux outil d'analyse.

Mais le diagramme n'est pas seulement un outil pour décrire une société donnée: il agit sur les dispositifs, et par leur truchement, sur l'ensemble des rapports stratégiques, voire sur le grain même des relations de pouvoir. Comment procède-t-il, puisqu'il n'est qu'abstraction? Éliminons l'hypothèse structuraliste. Le diagramme n'agit pas comme la cause transcendante des dispositifs: on ne pourrait alors expliquer sa formation et son évolution. Oublions également l'analogie infrastructurelle. On sait que chez Marx, l'action de l'infrastructure économique s'exprime par une fonction (la production) et une matière (la vie matérielle) «universellement déterminés», mais s'incarnant dans une série de «formes sociales particulières» (différents modes de production et différentes bases matérielles), dont la succession épuise l'histoire (Gill 1996, 27-36). Au contraire, le diagramme ne présente aucune «détermination universelle». Il n'a pas de fonction ou de matière définie une fois pour toutes; il varie (sans enchaînement nécessaire) dans l'espace et le temps. L'explication de Gilles Deleuze est la plus plausible: «[...] Le diagramme agit comme une cause immanente non-unifiante, coextensive à tout le champ social: la machine abstraite est comme la cause des agencements concrets [i.e. dispositifs] qui en effectuent les rapports; et ces rapports de forces passent “non pas au-dessus” mais dans le tissu même des agencements qu'ils produisent» (Deleuze 1986, 44). Par là, il faut comprendre que le diagramme inspire et suscite les dispositifs en proposant un modèle efficace de rapports de pouvoir, et qu'il est, en même temps, la résultante abstraite d'une série de dispositifs qui le font passer de la puissance à l'acte, l'actualisent, l'intègrent et le différencient (VS, 122-4).

1.5. Le diagramme pastoral

Puisque «toute société a son ou ses diagrammes» (Deleuze 1986, 47), quel est-il pour nous? Quel serait notre mode de «gouvernementalité» (DE 3: 655; DE 4: 237)? Selon Foucault, la situation macrostratégique de nos sociétés reposerait sur un *diagramme pastoral* s'exerçant sur deux pôles à la fois:

L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine: son dressage, la majoration de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines: *anatomo-politique du corps humain*. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques: la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs: une bio-politique de la population*. (VS, 183. Cf. DE 2: 617-9)

Le diagramme pastoral combine donc une fonction individualisante (que Foucault nomme «anatomopolitique», «discipline», ou «panoptisme») avec une fonction généralisante («biopolitique»).

Versant individualisateur du diagramme actuel, la discipline est une technologie politique visant à assujettir et à utiliser les corps (matière) par le dressage et la normalisation (fonctions) (SP, 257-8). Pour Foucault, en effet, «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, exigent de lui des signes» (SP, 34. Cf. DE 3: 142-3). Cet investissement politique du corps s'intensifie avec la révolution industrielle, puisqu'il s'agit alors d'en extraire une force utile pour l'usine. Or, «le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti» (SP, 34. Cf. SP, 257-8). Perfectionnée dans les fabriques, la technique disciplinaire va essaimer dans toute une variété de sites et devenir une modalité courante du pouvoir². Comment procède-t-elle ? (SP 16-21, 29-35; DS, 32; DE 2: 523, 617, 754-6; DE 3: 231, 470, 517; DE 4: 191-4)

La discipline lie l'ouvrier à son usine, l'écolier à son lycée, le délinquant à son ghetto ou le malade à son hôpital. Pour ce faire, elle ne recoure pas à la répression, à la violence, à la loi ou à l'idéologie (SP, 34), mais à des techniques de dressage qui suscitent certaines formes d'individualités. On peut en dénombrer quatre:

- a) En tant qu'ils sont des parcelles d'espace, les corps sont répartis pour construire un tableau. On crée une *individualité cellulaire* qui repose sur la clôture, le quadrillage, l'emplacement fonctionnel, la mise en rang et en série (SP 166-75).
- b) Conçus comme des noyaux de comportement, les corps se voient prescrire diverses manœuvres qui visent à contrôler leur activité et à consolider une *individualité organique*. Il s'agira, par exemple, de diriger l'emploi du temps et de segmenter les tâches, de mettre en corrélation le corps et le geste, d'articuler le corps et l'outil, et de recourir au principe de non-oisiveté (utilisation exhaustive) (SP, 175-83).
- c) Dans la mesure où le corps manifeste une certaine «durée interne», on cherche à construire une *individualité génétique* par l'imposition d'exercices qui organisent la genèse des actes. Ainsi, on segmente les durées, on divise analytiquement les filières, on fixe un terme marqué par une épreuve et on met en série des activités successives (SP 183-90).

² Dans plusieurs passages plus ou moins concordants, Foucault soutient que les mécanismes anatomopolitiques trouveraient leur origine dans les mesures d'exclusion des lépreux (HF, 56-91; SP, 231-3, 262-4) et des pestiférés (SP, 228-33); dans l'auto-surveillance des sectes chrétiennes d'Angleterre (DE 2: 599); et dans le recours populaire aux lettres de cachet royal, qui permettaient d'enfermer les indésirables (DE 2: 601; DF). Ces techniques se seraient ensuite systématisées et diffusées à partir des casernes, des écoles, des fabriques et des hôpitaux (DE 3: 515-21; DE 4: 191-4).

- d) Enfin, puisque le corps est une somme de forces physiques, on tentera de composer ces énergies par l'aménagement de tactiques, par l'induction d'une *individualité combinatoire*. Plus précisément, on réduira les corps à leurs fonctions, pour ensuite les agencer comme les rouages d'une vaste machine, d'un seul corps collectif (SP, 190-6).

Dramatisées dans les casernes, les ateliers et les écoles, ces tactiques rendent le corps docile, prévisible, et connaissable. Elles transforment l'individu en *objet* de pouvoir et de savoir.

La discipline est, au fond, le mécanisme de pouvoir par lequel nous arrivons à contrôler dans le corps social jusqu'aux éléments les plus ténus, par lesquels nous arrivons à atteindre les atomes sociaux eux-mêmes, c'est à dire les individus. Techniques de l'individuation au pouvoir. Comment surveiller quelqu'un, comment contrôler sa conduite, son comportement, ses attitudes, comment intensifier sa performance, multiplier ses capacités, comment le mettre à la place où il est le plus utile: voilà ce qu'est, à mon sens, la discipline. (DE 4: 191)

Pour maintenir ces contrôles corporels, l'anatomo-politique doit cependant recourir à une autre série de techniques: la *normalisation*. Celle-ci assure la constance du dressage en favorisant l'intériorisation de l'individualité disciplinaire, l'adoption d'un mode déterminé de subjectivité. La normalisation surveille le sujet et l'interroge sans cesse, de manière à modeler son identité et à constituer un savoir du comportement. En effet:

[L'] âme réelle, et incorporelle, n'est point substance; elle est l'élément où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un savoir, l'engrenage par lequel les relations de pouvoir donnent lieu à un savoir possible, et le savoir reconduit et renforce les effets de pouvoir. Sur cette réalité-référence, on a bâti des concepts divers et on a découpé des domaines d'analyse: psyché, subjectivité, personnalité, conscience, etc.; sur elle on a édifié des techniques et des discours scientifiques; à partir d'elle, on a fait valoir les revendications morales de l'humanisme. [...] L'homme dont on nous parle et qu'on nous invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une «âme» l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison du corps. (SP, 38. Cf. chapitre I)

À l'inverse du dressage, mais de concert avec lui, il s'agit donc de transformer l'individu en *sujet* de pouvoir et de savoir. Un tel résultat est obtenu au moyen de la surveillance hiérarchique, de la sanction normalisatrice et de l'examen (DE 3: 75, 274-5).

La *surveillance hiérarchique*, c'est une chaîne de regards qui se relaient pour que le moindre corps soit constamment observé, et que ses actes soient connus jusqu'en haut de la pyramide d'une organisation. Une superposition d'autorités, de grades, de contrôleurs permet d'instaurer une telle surveillance, bien qu'elle puisse aussi recourir à certains aménagements spatiaux pour se renforcer. En effet, certains artifices architecturaux permettent d'amplifier, de réfléchir et d'augmenter le regard, pour faire du pouvoir un œil sans paupière et sans sommeil. Maintenus dans un tel champ de visibilité, les sujets se soumettent au dressage, et sont enclins à lui obéir, même en l'absence des surveillants. (SP, 201-8. Cf. Figure 6)

Cette mise en lumière du corps permet aussi d'établir un système de menus châtiments et de récompenses finement graduées: la *sanction normalisatrice*. Véritable infrapénalité, cette technique procède en cinq étapes: (1) elle compare les actes individuels pour découvrir les récurrences statistiques et tracer une courbe normale; (2) elle différencie les individus selon la conformité de leur conduite à cette norme; (3) elle hiérarchise qualitativement la personnalité des individus selon cette différenciation; (4) elle homogénéise le groupe en récompensant la conformité à la norme; (5) elle exclut les réfractaires en redéfinissant constamment la frontière qui sépare la normalité de l'anormalité (SP, 214-5, 259).

La sanction normalisatrice s'oppose donc terme à terme avec le mécanisme de la loi: «[1] qui a pour fonction essentielle de se référer, non pas à un ensemble de phénomènes observables, mais à un corpus de lois et de textes qu'il faut garder en mémoire; [2] non pas de différencier des individus, mais de spécifier des actes sous un certain nombre de catégories générales; [3] non pas de hiérarchiser mais de faire jouer purement et simplement l'opposition du binaire du permis et du défendu; [4] non pas d'homogénéiser, mais [5] d'opérer le partage, acquis une fois pour toutes, de la condamnation» (SP, 215. Cf. SP, 258-60). La norme joue donc en deçà de la loi et de ses principes généraux.

En ce sens, la fiction juridique peut bien promettre l'égalité des citoyens devant la loi, elle peut bien se réclamer d'un processus législatif transparent et relever d'une assemblée élue, elle n'en est pas moins le paravent d'une normalisation rampante, discriminatoire au plein sens du terme, et émanant d'une multitude de petites machines autocratiques et occultes (Fine 1979, 81-4). La sanction normalisatrice, c'est le triomphe des despotismes locaux sur la démocratie parlementaire, c'est l'échec de Hobbes.

Mais l'*examen* va encore plus loin. En lui s'entrelacent la lumière de la surveillance et les souffrances subtiles de la sanction, les rapports de pouvoir et les relations de savoir (SP, 217). L'examen est la pièce maîtresse de la discipline. Il permet d'inverser l'économie de la visibilité dans les relations de pouvoir, en magnifiant le sujet plutôt que le pouvoir; il vérifie les connaissances du sujet en même temps qu'il prélève sur lui un savoir; il suscite tout un champs documentaire, tout un savoir comportemental de l'individu, puis des populations; il rend chaque individu connaissable (objectivation) et contrôlable (assujettissement), en cristallisant son identité autour d'une mémoire appartenant au pouvoir (SP, 217-25). L'examen est partout. Qu'il prenne la forme de l'observation médicale, du questionnement psychiatrique, du formulaire sur un site d'internet, du recensement, de la rencontre avec un agent social, du coup de téléphone de la firme de télémarketing, de l'interrogatoire du fonctionnaire de l'assurance chômage, du sondage d'opinion ou de l'enquête de crédit, l'examen est toujours là, recueillant patiemment des renseignements sur l'individu pour le catégoriser, le corriger et le ramener à la norme (Gandy 1993). En somme:

l'examen est au centre des procédures qui constituent l'individu comme effet et objet de pouvoir, comme effet et objet de savoir. C'est lui qui, en combinant surveillance hiérarchique et sanction normalisatrice, assure les grandes fonctions disciplinaires de répartition et de classification, d'extraction maximale des forces et du temps, de cumul génétique continu, de composition optimale des aptitudes. Donc de fabrication de l'individualité cellulaire, organique, génétique et combinatoire. Avec lui se ritualisent ces disciplines qu'on peut caractériser d'un mot en disant qu'elles sont une modalité du pouvoir pour qui la différence individuelle est pertinente. (SP, 225)

Cette vaste mécanique disciplinaire qui objectivise et subjectivise l'individu par, et pour, le savoir-pouvoir, Bentham nous l'a représentée sous une forme épurée dans son *Panopticon*. Laissons à Foucault le soin de nous décrire le monstre:

[...] À la périphérie un bâtiment en anneau; au centre, une tour; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour; l'autre donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. En somme, on inverse le principe du cachot; ou plutôt de ses trois fonctions — enfermer, priver de lumière et cacher — on ne garde que la première et on supprime les deux autres. La pleine lumière et le regard d'un surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège. (SP, 233-4. Cf. DE 2: 594; Figure 7)

Le Panopticon est «l'œuf de Colomb» de l'anatomo-politique, la fonction disciplinaire faite briques. C'est la figure du pouvoir individualisateur, premier pôle de notre diagramme moderne. (SP, 197-229; DE 2: 437, 466, 594-606, 729; DE 3: 35, 190-7, 460, 474, 628)

Le pouvoir s'intéresse donc au quotidien, au singulier, à l'individu, au corps, à l'infime. Cependant, cet aspect particularisant ne doit pas nous distraire de son dessein général. Car le diagramme moderne veut aussi embrasser les macro-phénomènes sociaux. Il entend harnacher les grands courants vitaux d'une population. C'est à ce sujet que Foucault parle du *bio-pouvoir*, qui est une technologie complémentaire au panoptisme. Alors que ce dernier vise à «[...] imposer une tâche ou une conduite quelconque, sous la seule condition que la multiplicité soit peu nombreuse, et l'espace limité [...]», la fonction bio-politique permet de «[...] gérer et [de] contrôler la vie dans une multiplicité quelconque, à condition que la multiplicité soit nombreuse (population) et l'espace étendu ou ouvert» (Deleuze 1986, 79). La bio-politique prend le corps-espèce pour objet, et le régule en tant qu'il naît, vit, consomme, se reproduit et meurt. Elle cherche à agir sur l'action des populations. Ses moyens englobent donc les dispositifs de santé, de sexualité, d'hygiène, de natalité et de production, et tous les mécanismes assurantiels inventés par l'État-providence. (DE 3: 818; DE 4: 193; DS, 212, 215-7, 222)

Cette technique politique pourra sembler banale et naturelle. On mesurera pourtant son originalité si on la compare aux procédés de l'Ancien Régime, qui entretenait des rapports bien

différents avec la vie. La maxime conférant au roi le «droit de vie et de mort» sur ses sujets est bien connue. Ce que l'on sait moins, c'est que la Couronne ne disposait d'aucun instrument pour sanctionner positivement le «droit de vie», et qu'elle ne pouvait vraiment user que de son «droit de mort», pour prendre la vie des criminels, des serfs ou des soldats. Ainsi, il faut corriger l'adage et parler d'un «droit de faire mourir ou de laisser vivre», car c'est la fonction de prélèvement qui caractérise le diagramme de souveraineté (SP, 77-84; DE 2: 716, 793; DE 3: 69, 392, 646-7; DE 4: 189-91; 816-28). Or nous n'en sommes plus là. «L'Occident a connu depuis l'Âge classique une très profonde transformation de ses mécanismes du pouvoir. Le "prélèvement" tend à n'en plus être la forme majeure, mais une pièce seulement parmi d'autres qui ont des fonctions d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation des forces qu'il soumet: un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire» (VS, 179). Nos sociétés ne prennent plus la vie, elles l'optimisent³.

C'est donc en jouant à la fois du corps-individuel et du corps-espèce, de la discipline et de la bio-politique, du détail et du général (*omnes et singulatim*), que le pouvoir actuel s'exerce. Pour illustrer cette dualité, Foucault recourt à l'image du berger biblique, qui veille personnellement sur chaque brebis, en même temps qu'il paît le troupeau en entier (DE 3: 549. Cf. Ps 21, 77-8, 80; Es 56: 11; Jr 50: 6; Ez 37: 24; Jn 10: 11; Jn 21: 15-7; Ac 20: 28-9). Notre gouvernementalité reposerait sur un diagramme *pastoral*. Cette métaphore est très suggestive. Elle nous rappelle que le pouvoir actuel ne trouve pas en lui-même sa finalité, qu'il ne vise pas uniquement à se conserver ou à s'accroître, mais qu'il cherche le «salut» des sujets: santé, sécurité, protection. Cette image souligne aussi l'aspect oblatif de notre gouverne, puisque «[...] le pouvoir pastoral n'est pas simplement une forme de pouvoir qui ordonne; il doit aussi être prêt à se sacrifier pour la vie et le salut du troupeau. En cela, il se distingue [...] du pouvoir souverain qui exige un sacrifice de la part de ses sujets afin de sauver le trône» (DE 4: 229). L'idée de pasteur évoque également un pouvoir individualisant et coextensif à la vie, par opposition à une loi abstraitement universelle et à une sanction périodique. Enfin, l'analogie met en relief l'importance, dans notre gouverne, de la constitution de l'individu. De même que le clergé cristallise la subjectivité autour d'une âme pécheresse, ainsi la normalisation moderne suscite une individualité disciplinaire. Et si l'Église sonde les cœurs et les reins par la confession, le pouvoir moderne en fait tout autant, lui qui ne cesse d'examiner le sujet et de lui extorquer des aveux (Cf. Chap. I). Pastoral, le diagramme actuel l'est donc à plus d'un titre,

³ Pour une perspective historique sur le bio-pouvoir, on étudiera le passage d'un diagramme de la souveraineté (SP, 77-884; DE 2: 716, 793; DE 3: 69, 392, 646-7; DE 4: 189-91, 816-28) à une raison d'État (DE 3: 635-57; DE 3: 719-23; DE 4: 149-61, 816-28), suivi par un développement concomitant de la *Polizeiwissenschaft*, du libéralisme et de l'économie politique (DE 3: 18-25, 722-3, 822; DE 4: 157, 191; DS, 213), qui font apparaître le thème de la population.

puisqu'il emprunte au christianisme son pouvoir salvateur, oblatif, singularisant et subjectivant. (DE 3: 548-51, 654; DE 4: 136-61, 229-30)

En somme, Michel Foucault propose un modèle cratologique bien à lui, que l'on peut maintenant résumer. (1) Le pouvoir n'est pas une essence, mais une relation intersubjective qu'il convient d'analyser en terme d'exercice. Cette relation ne découle pas de la domination constante et monolithique d'une minorité privilégiée; elle ne peut se réduire à l'appareil d'État, à l'infrastructure économique, au consentement légal ou idéologique, à la répression ou à la violence, même si elle peut produire ces effets de surface. (2) Les relations de pouvoir se distinguent des autres types de relations (de sens, de production, etc.) en ce qu'elles agissent directement sur l'action, qu'elles conduisent la conduite. Elles sont microphysiques, diffuses, protéiformes et peuvent (mais pas obligatoirement) s'articuler pour former une rationalité d'ensemble relativement stable. (3) Lorsqu'elle se produit, cette intégration traverse successivement des rapports stratégiques, des dispositifs de pouvoir, puis un diagramme. À ce point, la rationalité diagrammatique agit en s'effectuant dans les dispositifs, pour influencer ainsi les rapports stratégiques, donc les relations de pouvoir. (4) Actuellement, le diagramme s'approche du pastorat chrétien, auquel il emprunte un souci pour la vie du troupeau (bio-pouvoir) et pour l'âme de chaque brebis prise individuellement (anatomo-politique). C'est un pouvoir qui gère la population et discipline le corps, tout en suscitant des savoirs comportementaux le renforçant. (Cf. fig. 5)

2. Conséquences politiques

Cette définition du pouvoir entraîne de nombreuses conséquences politiques, et laisse songeur. L'analytique foucauldienne offre-t-elle de nouvelles avenues à la pratique militante, ou stérilise-t-elle toute action politique?

2.1. Échapper au pouvoir

Pour Walzer (1983, 485-8), Dreyfus et Rabinow (1984, 295), la politique foucauldienne relève d'une «mystique de la révolte», d'une glorification de la lutte pour elle-même. En effet, le généalogiste ne justifie guère ses combats, et ne fournit aucun motif pour critiquer tel dispositif plutôt qu'un autre. Foucault ne propose aucun plan pour une société différente, et il n'autorise qu'une politique à la carte, à la fois incohérente et anarchique. Dans ces conditions, pourquoi la lutte serait elle préférable à l'ordre actuel? (Fraser 1994, 5)

Foucault se bat parce qu'il ressent «l'intolérable» (DE 2: 195-7). Il n'a d'autre motif que ce sentiment de dégoût et de rage contre ce qui amoindrit. Certes, l'Intolérable est un adversaire

bien insaisissable, qu'on ne saurait définir de manière opératoire. Mais le libéralisme et le socialisme n'échappent pas, eux-aussi, à un certain subjectivisme. Où s'arrête la liberté de l'un, où commence celle de l'autre? Jusqu'où l'égalité économique doit-elle aller? Lorsqu'il s'agit de réaliser leurs principes, ces idéologies sont forcées de recourir à la casuistique. Au reste, ce sont moins des programmes cohérents de gouverner que des discours plaqués sur un monde complexe, dont elles tentent vainement d'absorber la diversité. Foucault nous invite à abandonner cet impérialisme de la pensée, qui a pu justifier le sacrifice de l'homme à l'Homme. Il dénonce les discours pseudo-libérateurs qui permettent aux intellectuels universels d'usurper le pouvoir des militants. Sans catéchisme politique, il devient possible de penser et d'agir autrement. «Il faut travailler, non pas à proposer de nouvelles valeurs plus universelles, plus vraies ou, même, davantage capables de créer une société plus juste, mais sur les conditions de possibilité de l'action morale» (Olivier 1995, 187).

À l'analytique foucauldienne, Fine (1979, 92-3), Wapner (1989, 107) et Minson (1980) opposent l'autonomie du sujet. Pour eux, le pouvoir ne peut constituer le sujet sans lui confisquer sa liberté, sans condamner d'avance toute entreprise de libération politique. Voilà certes une lecture obtuse du philosophe. Le sujet transcendant est peut-être un leurre, mais il existe une multitude de gestes que les militants peuvent poser pour rendre les personnes plus heureuses et plus vivantes, sans pour cela recourir à la rhétorique des droits de l'homme ou du communisme intégral. Le sujet autonome n'existe peut-être pas, mais à l'intérieur de ses conditionnements, la personne peut conquérir un espace de liberté pour se façonner elle-même, et l'action politique peut contribuer à ce rapport à soi. Le pouvoir ne saurait piéger totalement le sujet. Son emprise peut toujours être modifiée, dans des conditions déterminées, et selon une stratégie précise (DE 3: 267. Cf. Pisier et al. 1996, 362).

Quand on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur les actions des autres, quand on le caractérise par le «gouvernement» des hommes les uns par les autres — au sens le plus étendu de ce mot —, on y inclut un élément important: celui de la liberté. Le pouvoir ne s'exerce que sur des «sujets libres», et en tant qu'ils sont «libres» — entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place. (DE 4: 237-8)

Là où il y a pouvoir, il y a donc nécessairement une résistance qui joue «[...], dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise» (VS, 126. Cf. DE 3: 267, 407). On a beau mener des campagnes contre l'onanisme chez les enfants, on suscite ainsi une *scientia sexualis* qui invente le plaisir nouveau de l'aveu (VS, 94-5). On peut bien terroriser la population par la torture et l'exécution publique des criminels, les victimes finissent par mourir en héros et provoquent ainsi des révoltes populaires⁴ (SP, 69-83). Les desseins du pouvoir ne sont pas d'irrévocables décrets.

⁴ La *Marche au supplice* de Berlioz (1995, page 4) évoque parfaitement ces exécutions où s'entrechoquent la

L'idée d'un pouvoir immanent suscite encore plus d'objection. Pour Baudrillard (1977), Diamond et Quinby (1988) et Wapner (1989, 107), Foucault décrit un pouvoir omnipotent et totalement enveloppant. Diffus, il ne saurait se concentrer en un lieu unique, la souveraineté que le peuple pourrait conquérir, la classe dominante qu'il pourrait renverser (Fine 1979, 93-4; Walzer 1983, 483). Le professeur du Collège de France est un mauvais révolutionnaire.

S'il est vrai que le pouvoir est immanent à la vie sociale, il ne faut pas en faire une cause universelle. Le pouvoir coexiste avec d'autres type de relations (de sens, de production d'amour, etc.) qu'il n'absorbe pas. Le pouvoir est omniprésent «[...] 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» (VS, 122). C'est précisément parce qu'il est partout que les militants disposent d'une infinité d'arènes où l'affronter et le modifier. En outre, «[...] si les relations de pouvoir ont produit des formes d'enquêtes, d'analyses des modèles de savoir, c'est précisément parce que le pouvoir n'était pas omniscient, mais qu'il était aveugle, parce qu'il se trouvait dans une impasse» (DE 3: 629). Le pouvoir n'est pas Dieu, et Foucault n'est pas paranoïaque. C'est un complot qui cherche à nous convaincre du contraire...

Une dernière objection. Puisque le pouvoir est mobile, et qu'il ne cesse de récupérer les tactiques de ses adversaires, comment une victoire est-elle possible (Hartstock 1990)? N'y aurait-il de résistance que sisyphéenne? Certes, la lutte est perpétuelle, et doit sans cesse inventer de nouveaux contre-pouvoirs (DE 4: 740). Mais le grignotement incessant des mécanismes politiques finit par provoquer un changement de diagramme, sorte de victoire globale qui s'ajoute aux succès locaux. En effet, ce sont les résistances qui permettent la succession des diagrammes, et qui brisent la continuité apparente de l'histoire (DE 4: 741).

Non seulement l'analytique foucauldienne ne stérilise pas la lutte politique, mais encore l'utilise-t-elle comme point de départ. En effet. «[...] le dernier mot du pouvoir, c'est que la résistance est première, dans la mesure où les rapports de pouvoir tiennent tout entiers dans le diagramme, tandis que les résistances sont nécessairement dans un rapport direct avec le dehors dont les diagrammes sont issus. Si bien qu'un champ social résiste plus encore qu'il ne stratégise, et que la pensée du dehors est une pensée de la résistance» (Deleuze 1986, 96). Foucault utilise la lutte «[...] comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, et voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles utilisent» (DE 4: 225. Cf. DE 4: 741).

2.2. Que faire?

pompe punitive et la revanche festive du peuple.

Que vaut la résistance devant l'espoir grandiose de la Révolution? Pour Foucault, le Grand soir est improbable et serait, de toute façon, décevant. La révolution est improbable parce qu'elle exige le durcissement d'un clivage social fondamental, lequel ne peut naître que de l'assemblage complexe d'une multitude de luttes particulières (VS, 127). Or, il n'existe pas de déterminisme historique (dialectique ou autre) qui rende cette intégration inévitable (Wapner 1989, 102-4). Au reste, une révolution serait largement inefficace, puisque la conquête de l'appareil d'État n'invalide pas (et peut même renforcer) les dispositifs actuels de contrôle social.

Pour les révolutionnaires authentiques, s'emparer du pouvoir signifie s'emparer d'un trésor qui se trouve dans les mains d'une classe, pour le livrer à une autre classe, en l'occurrence le prolétariat. Je crois que c'est ainsi qu'on conçoit la révolution et la prise du pouvoir. Observez l'Union soviétique. Nous avons là un régime où les relations de pouvoir dans la famille, dans la sexualité, dans les usines [et] dans les écoles restent les mêmes [sic.]. Le problème est de savoir si nous pouvons, dans le régime actuel, transformer à des niveaux microscopiques — à l'école, dans la famille — les relations de pouvoir, de telle sorte que, nous ne trouvions pas, après, les mêmes relations de pouvoir que nous trouvons maintenant. (DE 2: 643)

Enfin, le discours révolutionnaire participe au problème, non à la solution. Son idéal contribue à la construction de l'Homme comme point d'application du pouvoir, tandis que sa logique dialectique «[...] est l'un des principes par lesquels le pouvoir se fait accepter dans nos sociétés. En se présentant sous la forme binaire pouvoir-résistance, répression-liberté, les dispositifs de pouvoir se montrent plus acceptables» (Olivier 1995, 186).

Au lieu de cette révolution incertaine et décevante, Foucault nous propose de résister localement aux effets de pouvoir, de manière à affecter globalement le diagramme pastoral. Comme l'écrit Sheridan:

Le pouvoir est un réseau complexe de «micropouvoirs» qui pénètrent tous les aspects de la vie sociale. Conséquemment, il est impossible de renverser le pouvoir et de le prendre une fois pour toutes en détruisant les institutions et en se saisissant des appareils étatiques. À cause de sa multiplicité et de son ubiquité, on ne peut lutter contre le pouvoir que de façon localisée. Cependant, dans la mesure où il s'agit d'un réseau, et non d'une ensemble de points isolés, chaque combat spécifique affecte le pouvoir tout entier. Il ne peut y avoir de victoire totale d'une seule organisation hiérarchique sur une autre. Mais il peut y avoir un combat sériel, qui comporte des liaisons horizontales entre les différents points de lutte. (Sheridan, 1985, 168. Cf. Deleuze 1986, 38)

Considérant cette sérialité, quel conseil peut-on émettre à l'intention des résistants? Il ne s'agira certainement pas de recommandations *tactiques*, puisque l'infinie variété des luttes défie toute systématisation. En outre, ce serait tomber dans les travers de l'intellectuel universel. Dans la mesure où les résistances communiquent avec le diagramme de pouvoir, où elles réagissent localement à sa rationalité globale (DE 4: 161), il est cependant possible de décrire les grandes orientations *stratégiques* qui se dessinent. Ainsi, on facilitera la jonction de certaines luttes, sans

créer autoritairement et artificiellement un «acteur collectif», puisqu'il s'agit moins de conseiller que de cartographier.

La lutte autour des droits de l'homme forme un premier front, le plus évident de tous. Foucault manifeste une certaine aversion pour une politique naïvement «humaniste», et le déclare tout net: «n'exigez pas de la politique qu'elle rétablisse les "droits de l'individu" tels que la philosophie les a définis. L'individu est le produit du pouvoir». Mais il ajoute aussitôt: «Ce qu'il faut, c'est "désindividualiser" par la multiplication et le déplacement des divers agencements. Le groupe ne doit pas être le lien organique qui unit des individus hiérarchisés mais un constant générateur de "désindividualisation"» (DE 2: 135-6). Ainsi, les différents groupes de la société civile peuvent ronger les identités induites par le pouvoir, par le jeu de leur opposition mutuelle. Elles créent ainsi les conditions de possibilité pour l'émergence de subjectivités alternatives. Or, ce sont les libertés qui garantissent un cadre pluraliste pour cet affaiblissement réciproque des conditionnements. Les libertés sont donc utiles, même si elles ne sont pas le refuge d'un prétendu «sujet autonome».

Recourir (même sans conviction) à la rhétorique des droits de l'homme, c'est aussi faire contraste avec la normalisation. C'est opposer l'égalité à la discrimination, l'universel à l'arbitraire, la transparence de la loi aux secrets de la sanction normalisatrice. En Occident, les droits de l'homme sont le fond, idyllique sans doute, sur lequel la normalisation peut être aperçue. Ils ne la combattent guère, mais ils la révèlent par leur absence même (Cf. DE 4: 707-8).

Et puisqu'il existe tout un langage des droits, pourquoi ne pas l'utiliser, le moduler, le transformer, pour formuler en ses termes des idées nouvelles? Les militants l'ont compris qui inventent un arsenal neuf à partir de concepts éculés:

C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue [...] l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le «droit» à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins, le «droit», par-delà toutes les oppressions ou «aliénations», à retrouver ce qu'on est et tout ce qu'on peut être, ce «droit» si incompréhensible pour le système juridique classique, a été la réplique politique à toutes ces procédures nouvelles de pouvoir qui, elles non plus ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté. (VS, 191)

Quoique les libertés formelles ne suffisent pas, elles demeurent utiles pour assurer un certain pluralisme de la subjectivité, pour révéler la normalisation et pour outiller les discours antipastoraux. Pour ces raisons, les droits de l'homme demeurent un point chaud, un centre possible de ralliement politique.

L'opposition à la bio-politique constitue la deuxième grande articulation des luttes actuelles. En effet, nombre de combats politiques défendent la vie contre les dispositifs qui voudraient l'instrumentaliser. Il s'agit alors de revendiquer «[...] la vie, entendue comme

besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie; [puisqu']on a là un processus très réel de lutte; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler» (VS, 190-1). Foucault réfère ici aux pratiques politiques qui contestent la construction de la vie et la naturalité du quotidien, à toutes celles qui reproblématisent les expériences fondamentales: folie, raison, mort, maladie, pénalité, crime, loi, etc. (DE 3: 543; Boulé 1994). Ces luttes intensifient les débats autour de la santé, du bonheur, de l'euthanasie, du suicide, de l'avortement ou de l'écologie. Comme l'expliquait encore Deleuze (1986, 98), «ce que la résistance extrait du vieil homme, ce sont les forces, [...] d'une vie plus large, plus active, plus affirmative, plus riche en possibilité. Le surhomme n'a jamais voulu dire autre chose: c'est *dans l'homme même* qu'il faut libérer la vie, puisque l'homme lui-même est une manière de l'emprisonner. La vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie» (Deleuze 1986, 98).

Résister au bio-pouvoir, c'est aussi résister à la peine de mort, au racisme ou à la violence, puisque ces maux découlent indirectement du diagramme actuel. En effet, lorsqu'un pouvoir fonctionnant à la vie est contraint de tuer, il évoque nécessairement le péril biologique d'une race ennemie, la menace du criminel prédateur et inhumain, ou la nécessité politique d'une purification ethnique (VS, 180-1; DS, 226-34). Avec l'avènement de la bio-politique, «les massacres sont devenus vitaux» (VS, 180), et cette menace suscite des luttes nombreuses et nécessaires.

Surgissent, enfin, toute une série de résistances au panoptisme, tout un jeu de réactions contre le dressage et la normalisation. Le pouvoir quadrille soigneusement les corps? Des émeutes urbaines feront éclater ces espaces autoritaires. Les dispositifs exercent une surveillance continue? Les sujets se replieront dans le secret de la sphère privé. La discipline veut induire des formes utiles d'individualité? Des mouvements rattacheront le sujet à la Tradition ou à la Transcendance; ils proposeront des styles de vie alternatifs. C'est ainsi que des événements épars s'unissent objectivement pour éroder la fonction anatomo-politique du diagramme moderne.

Refaçonner le discours de l'*Aufklärung* de manière à défier la normalisation, attaquer les effets pervers de la gestion politique de la vie, faire éclater les cadres disciplinaires: voilà les trois axes stratégiques les plus présents, ceux qui sont le plus susceptibles de coaliser les militants et de corroder la gouverne pastorale.

3. Une illustration: la résistance de l'Îlot Berthelot

La lutte du Comité Saint Jean-Baptiste pour l'Îlot Berthelot est un bon exemple de résistance politique. C'est une histoire de ténacité, de citoyenneté, d'opposition. Avec la Révolution tranquille, le gouvernement québécois renforce ses interventions bio-politiques et assurantielles. Pour ce faire, il embauche force fonctionnaires, si bien qu'il finit par se trouver à l'étroit sur la Colline parlementaire. Entre 1965 et 1976, on entreprend des travaux d'agrandissement qui empiéteront sur le Faubourg Saint-Jean-Baptiste. Tout un secteur du quartier passe ainsi sous le pic des démolisseurs, plus de 6000 résidants perdent leur logis, et la trame urbaine est déchirée à jamais (CPSJB, 1996c; Dupuis 1997, 61).

L'opposition de la population à cet urbanicide donne naissance au Mouvement Saint-Gabriel (1976), qui résiste aux spéculateurs et implante les premières coopératives d'habitation du Faubourg. Le Comité Saint-Jean-Baptiste lui succède bientôt, et concentre son activité autour de cinq objectifs: «[1] Défendre les droits et les intérêts de la population résidante. [2] Améliorer la qualité de vie au centre-ville. [3] Promouvoir un développement du quartier qui respecte l'environnement. [4] Donner de l'information pertinente sur divers sujets à la population résidante. [4] Organiser des activités communautaires» (CPSJB, 1996c).

Très actif, le Comité offre de nombreux services à la communauté. Il organise un marché de fleurs, un Bazar, une université populaire, un service d'ameublement et une friperie; il publie aussi un journal trimestriel, et supervise divers sous-comités (aménagement, circulation, rédaction, activités communautaires, éducation populaire, loisirs démocratie, etc.). Les militants de Saint-Jean-Baptiste remportent plusieurs victoires: implantation de coopératives d'habitation et de HLM, mise sur pied d'une maison des jeunes et d'une garderie coopérative, maintien d'un comptoir postal, rénovation de logements menacés, aménagement de parcs, limitation des permis d'alcool, etc. Leur plus haut fait d'arme reste cependant la préservation de l'Îlot Berthelot, qui a acquis valeur de symbole.

Dernier rempart du Faubourg contre l'architecture brutaliste des Complexes gouvernementaux et touristiques, l'Îlot Berthelot abrite une vingtaine de logements et un parc, dans deux pâtés de maisons circonscrits par le boulevard René-Lévesque, la rue de la Chevrotière, la rue saint-Michel et la rue Berthelot. Échappant de justesse à la vague de démolition des années 70, cette enclave attise la convoitise de multinationales appuyées par l'administration municipale. De 1970 à 1987, on tente de raser l'Îlot pour construire un Holliday Inn. Devant la résistance des citoyens, la Compagnie Atlific cède ses droits à Urdev, un conglomérat de financiers suisses. Les protestations ne fléchissent pas et, de guerre lasse, Urdev vend le lopin à la compagnie 2551-4225 Québec Inc. qui fait faillite en 1994. La propriété est alors transférée au syndic Poissant Thibault - Peat Marwick Thorne Inc, et sera finalement rachetée par la ville en 1997.

D'un propriétaire à l'autre, les résidants ne cessent de protester contre l'éviction et les hausses de loyers, autant de tactiques pour vider progressivement les lieux. Contre ces manœuvres, le Comité redouble d'audace. Il coordonne le lobbying auprès des gouvernements, l'éducation politique des résidants, des manifestations, des occupations de bureaux, des pétitions, des fêtes populaires, des actions directes, le réseautage de toutes les forces vives du milieu, des petits commerçants au curé de la paroisse. *Le Gala des vrais payeurs* n'est que l'un des épisodes (particulièrement coloré, il est vrai) de cette lutte constante.

La défense de deux pâtés de maisons, quoi de plus local? Quoi de plus particulier? Pourtant, cette lutte affecte aussi la logique pastorale du pouvoir moderne. En protégeant l'Îlot, le Comité résiste aux dispositifs qui tentent d'aménager autoritairement l'espace; il déjoue la discipline du capital immobilier; il contourne le dressage et la normalisation des locataires; il défie la gestion urbanistique de la population.

Contre les dispositifs de contrôle des individus et de régulation de la population, les résidants reconquièrent leur citoyenneté et réinvestissent leur milieu de vie. En formulant un discours des droits sociaux et communautaires, en enrichissant leur espace vital, en proposant de nouvelles normes de civilité, les résidants s'insèrent dans les trois grands axes stratégiques de résistance au pastorat. Défendre l'Îlot Berthelot, c'est attaquer «l'Archipel carcéral» (SP, 347).

Conclusion

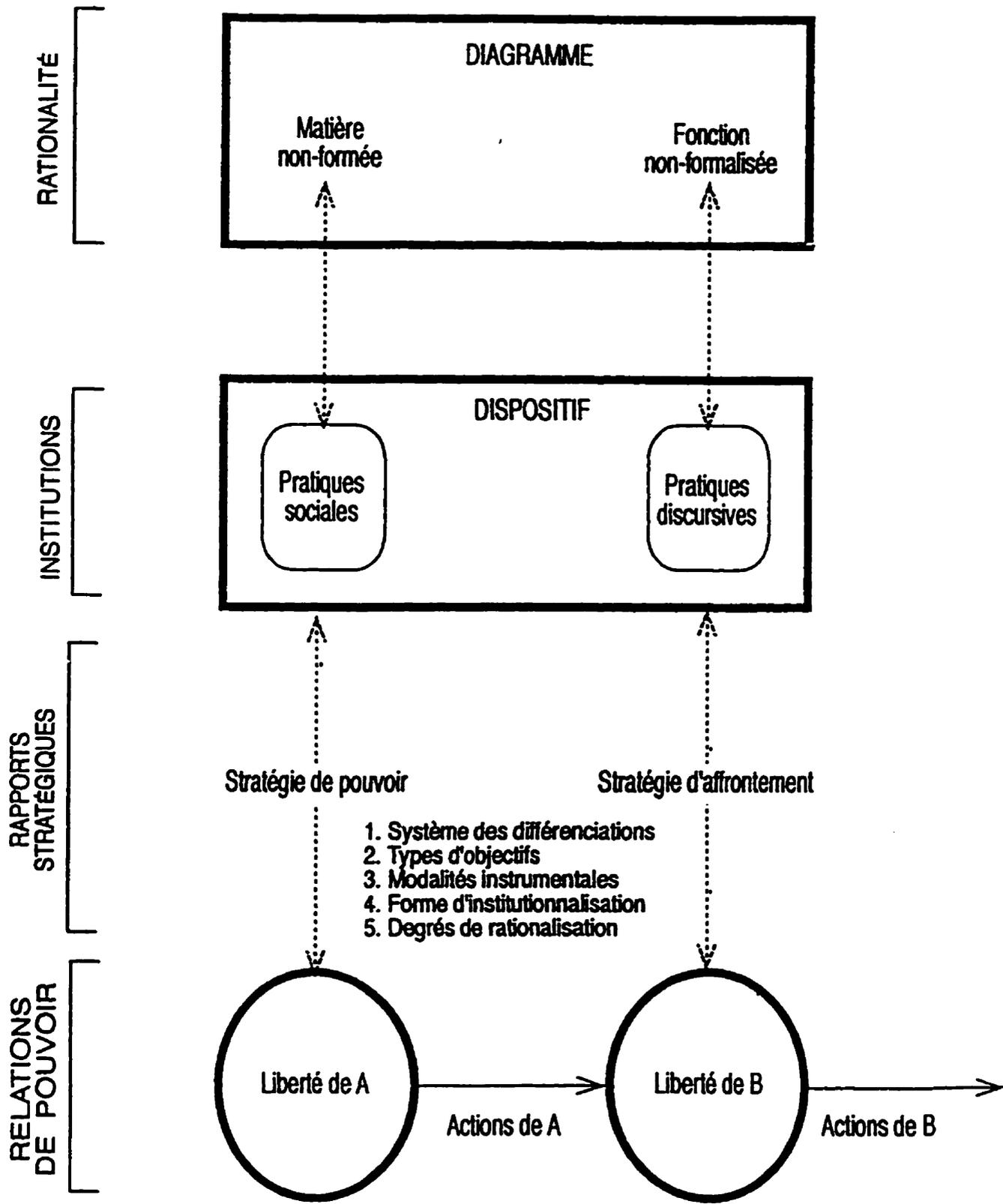
L'analytique foucauldienne du pouvoir ne repose pas sur le modèle de l'essence, de la domination ou de la stratégie, dans leurs acceptions traditionnelles. Au lieu de présumer d'un système global de contrôle politique dont le pouvoir s'écoulerait en cascade de la pyramide sociale, Foucault observe d'abord les relations de pouvoir qui se manifestent en bas, dans des luttes infinitésimales. Ce n'est qu'ensuite qu'il reconstitue patiemment l'écheveau des rapports stratégiques, des dispositifs institutionnels, puis du schéma qui inspire toute une gouverne et forme la trame des rapports sociaux. Dans nos sociétés, une telle analyse révèle l'importance du diagramme pastoral, qui repose sur la gestion de la vie (bio-politique) et la discipline des corps (dressage et normalisation).

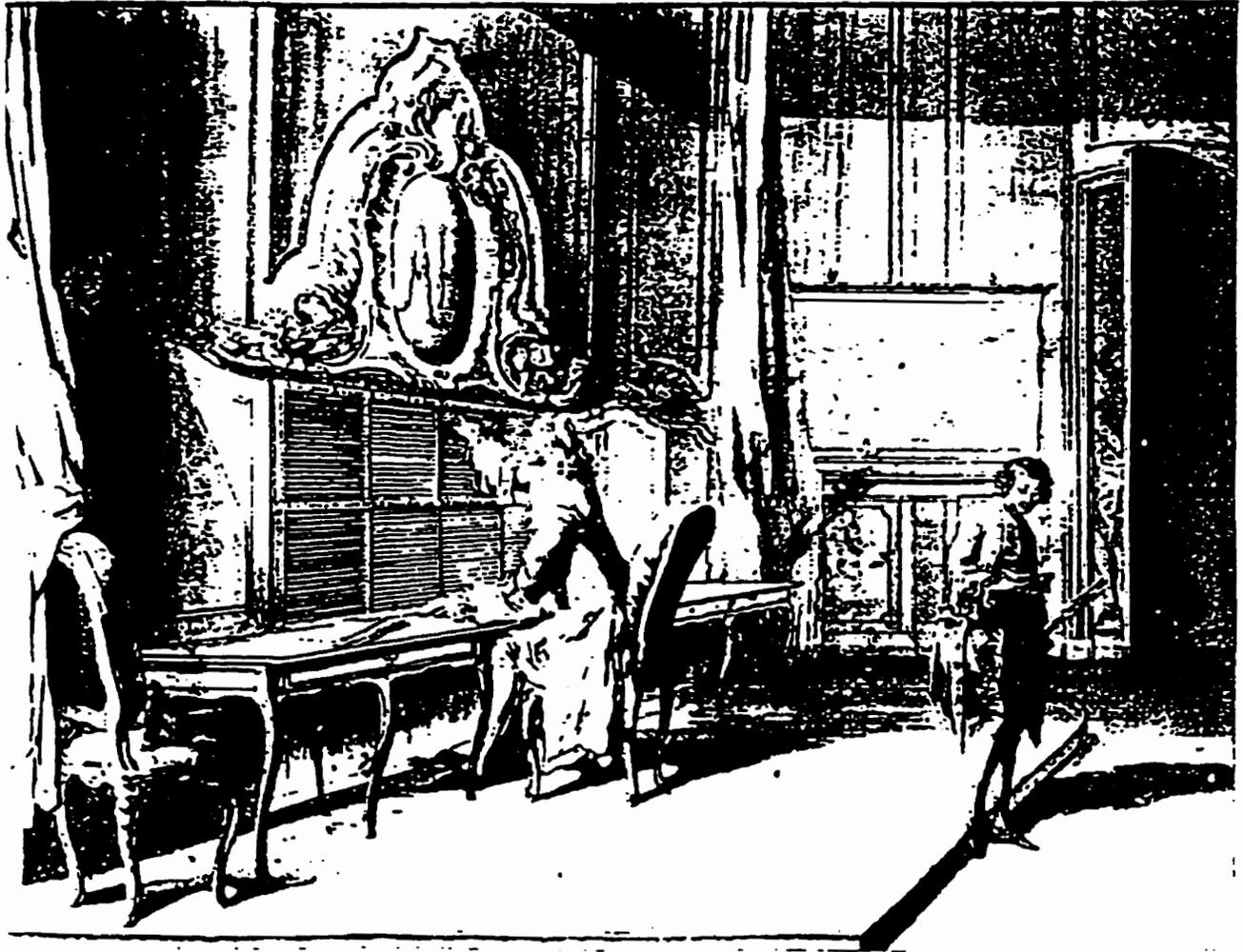
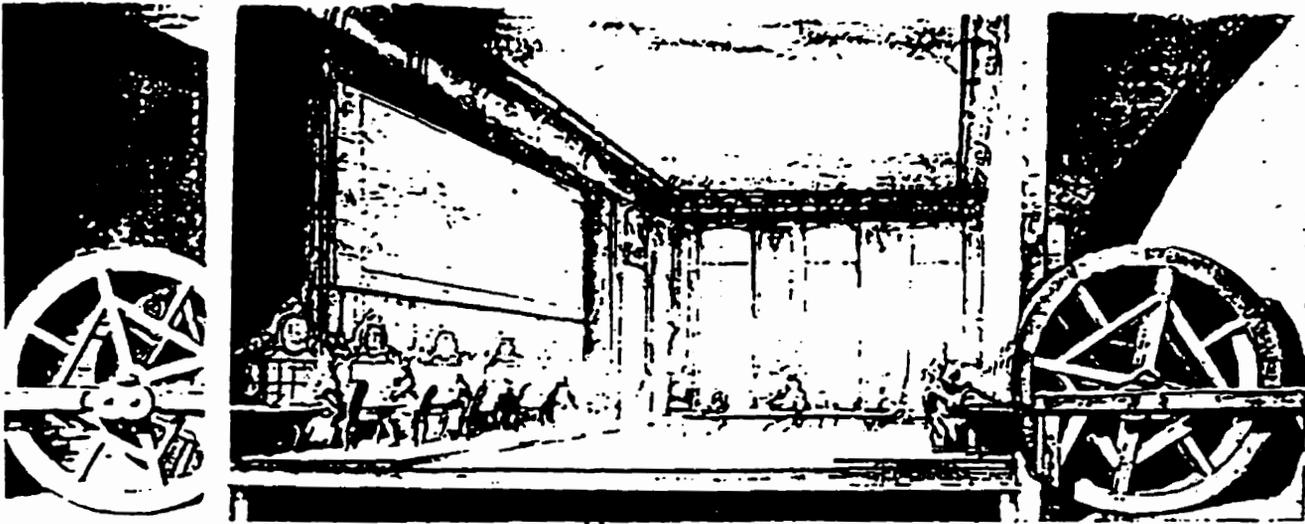
Certains commentateurs ont pu comprendre ce modèle comme une incitation au quiétisme politique, puisque la grille foucauldienne dévalorise la révolution marxiste et dissout les valeurs libérales. Pourtant, elle légitimise une forme sous-estimée de praxis: la résistance. En cartographiant les luttes politiques qui empruntent cette forme, Foucault découvre leur efficacité stratégique contre le diagramme pastoral. Bien que les mouvements de résistance réagissent à des effets de pouvoir immédiats et locaux, ils sont l'occasion d'une reformulation du discours

des droits de l'homme, ils défendent la vie contre le dispositif bio-politique et participent à l'érosion des technologies disciplinaires.

La libération est donc possible? Non pas, puisque le pouvoir est constitutif de la subjectivité même. Mais la lutte politique n'est pas vaine pour autant, puisqu'elle stimule réellement les changements sociaux, et qu'elle crée des situations favorables au façonnement de soi. Il existerait donc un lieu pour le rapport à soi ? Un espace de subjectivité non investi par le pouvoir? C'est ce que j'analyserai au prochain chapitre.

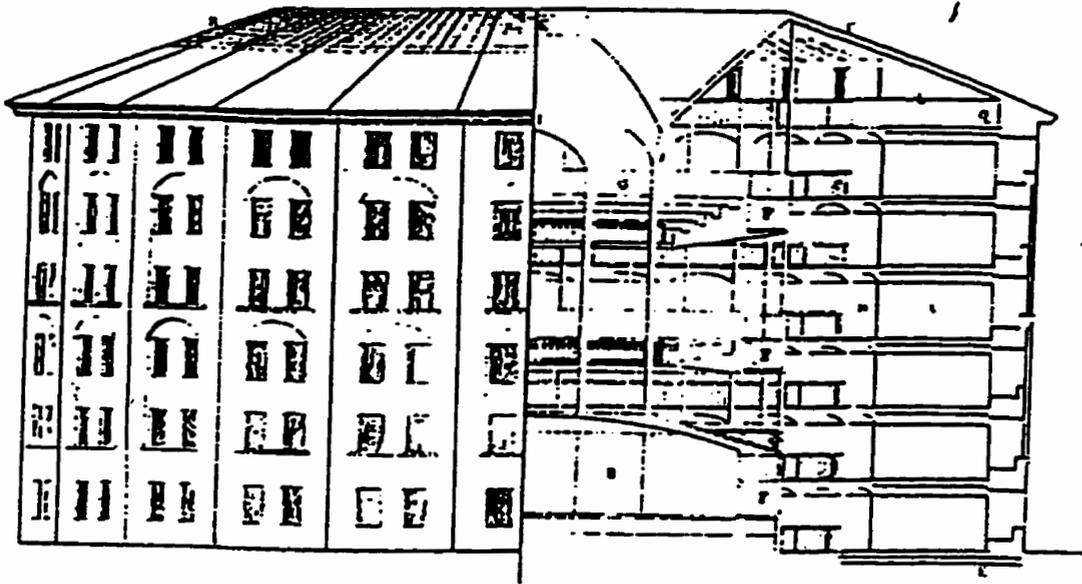
Analytique du pouvoir





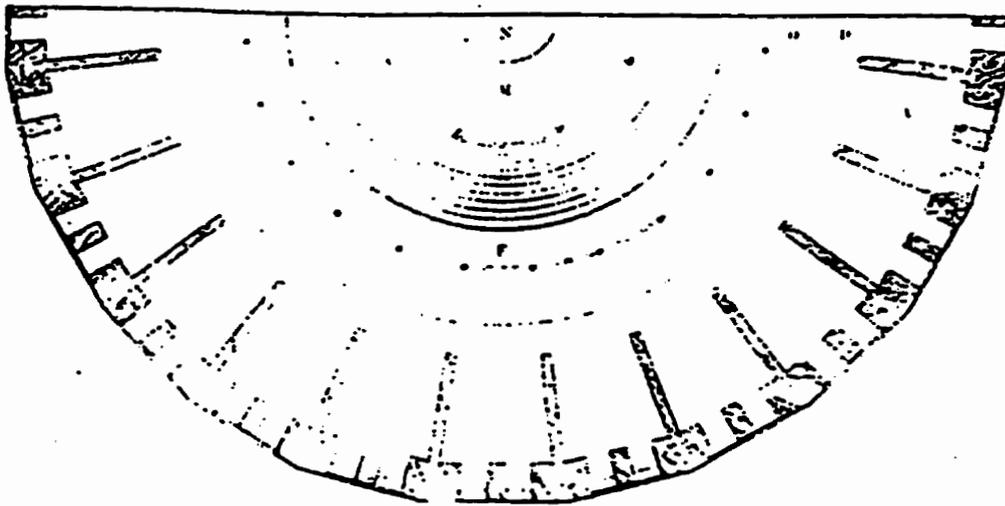
Projet de fichier policier
(Guillaute 1749, planche 2)

Figure 7



*J. Bentham's
Panopticon
plan. 1790*

- A. cells
- B. to C.
great annular
skylight
- D. cell
galleries
- E. entrance
- F. inspection
galleries
- G. chapel
galleries
- H. inspector's
lodge
- I. dome of
the chapel
- K. skylight
to dome
- L. storerooms
with galleries
- M. floor of
the chapel
- N. circular
opening
in dome
- O. annular
wall from
top to
bottom.
for light,
air, and
separation



Le Panopticon
(Bentham 1977, 32)

CHAPITRE III

Sujet et résistance

Ce qui m'intéressait n'était pas une philosophie de l'homme libre (tous ceux qui s'y essaient m'ennuyèrent) mais une technique: je voulais trouver la charnière où notre volonté s'articule au destin, où la discipline seconde, au lieu de freiner, la nature. Comprends bien qu'il ne s'agit pas ici de la dure volonté du stoïque, dont tu exagères le pouvoir, ni de je ne sais quel choix ou quel refus abstrait, qui insulte aux conditions de notre monde plein, continu, formé d'objets et de corps. J'ai rêvé d'un plus secret acquiescement ou d'une plus souple bonne volonté. La vie m'était un cheval dont on épouse les mouvements, mais après l'avoir mieux dressé.

— Yourcenar (1968, 52)

Erik et Dennis s'embrassaient goulûment sur l'escalier monumental de la Cour Suprême, à Washington. Travestis en mariées, la bouche et les joues tartinées d'un rouge outrancier, ils étaient flanqués d'une dizaine d'autres couples, tout aussi extravagants: des vieilles dames enlacées, des hommes en uniformes sadomasochistes et des éphèbes lutinant sur le parvis de l'auguste institution. Cet étalage exubérant troubla la procession des avocats, huissiers et magistrats cravatés. Elle attira une foule de passants scandalisés et ameuta les médias. En quelques minutes, ce tableau surréaliste fit le tour de la planète, en colportant un même message: la plus haute cour des États-Unis avalisait la criminalisation de la sodomie dans l'État de Georgie.¹

Cette manifestation bigarrée indisposa le gouvernement américain et déplut au *Gay National Task Force*, qui dénonça ces méthodes radicales. Pour les permanents du *Task Force*, il eut fallu procéder avec ordre et méthode, mandater quelque avocat pour plaider de nouveau, procéder à un lobbying aussi intense que discret et surtout, éviter à tout prix de choquer l'Américain moyen.

¹ L'événement se produisit en 1986, en réaction à l'arrêt *Bower c. Harwick* de la Cour suprême des États-Unis. Cette décision confirmait la validité constitutionnelle de la loi criminalisant la sodomie dans l'État de Georgie.

Les *Radical Faeries* venaient de faire tout le contraire... Et les groupes conservateurs n'avaient qu'à bien se tenir, puisque ce genre de tactiques iconoclastes allait devenir représentatif d'une nouvelle forme d'activisme homosexuel. Fondés sur une résistance directe, locale et spontanée, des groupes gais et lesbiens apparurent qui refusaient d'être subsumés à des programmes politiques (fussent-ils de gauche) ou d'être disciplinés par le réformisme ambiant. Ces groupes, ont les inscrit habituellement dans la mouvance *Queer*. Pour ces activistes nouveau genre, il ne s'agit pas seulement d'exiger des réformes juridiques, mais aussi de questionner l'identité personnelle et sexuelle, de problématiser ce qui est tenu pour naturel, de proposer de nouveaux styles de vie, de nouveaux types de relations humaines. En un mot, les *Queers* posent la question du *sujet*.

Le sujet, c'est aussi un problème central de la philosophie depuis Descartes. Ce que le sujet peut connaître, le degré de liberté dont il jouit, son rapport avec autrui, les valeurs auxquelles il doit adhérer, voilà autant de thèmes récurrents dans la pensée moderne. Cet arrière-plan ne peut qu'influencer notre lecture de Michel Foucault, et faire surgir deux grandes questions: (1) si le pouvoir est vraiment omniprésent, s'il est constitutif du sujet, comment l'individu peut-il échapper à ce pouvoir et l'attaquer? (2) Quels sont les fondements normatifs à partir duquel le sujet peut critiquer le pouvoir, et préférer la lutte au *statu quo*? Dans ce chapitre, je tenterai d'éclaircir la position de Foucault sur l'autonomie et l'éthique, de même que les conséquences de ces choix théoriques sur la résistance politique. Enfin, je reviendrai au mouvement *Queer* pour illustrer ces incidences.

1. L'autonomie

L'helléniste (même amateur) sait que l'autonomie (*autonomos*), c'est la possibilité de se régir par ses propres lois. Se diriger soi-même, voilà une belle définition de la liberté humaine. Une définition toute kantienne, pour qui le sujet est souverain; pour qui l'homme est une volonté libre, un être raisonnable capable de fonder le savoir et de gouverner la cité. Pour le philosophe de Königsberg, tout comme Descartes, le sujet est Raison, cohérence, unité, point fixe où suspendre le savoir.

Cette conception transcendantale du sujet est mise à mal par les trois «maîtres du soupçon» et par les structuralistes. Avec Freud, l'unité du sujet est fragmentée en trois instances (ça, moi, surmoi), dont l'une sous l'empire de pulsions irrationnelles et primaires. La philosophie «à coup de marteau» de Nietzsche n'épargne pas plus le sujet, qui serait animé d'une irréfragable volonté de puissance rendant suspecte toutes ses rationalisations, toutes ses valeurs morales. Le dernier larron de ce trio sceptique, Marx, révèle les déterminismes socio-économiques qui façonnent la subjectivité. Enfin, les structuralistes (de Saussure, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser) insistent sur

les mécanismes impersonnels qui meuvent le sujet lorsqu'il parle, tisse des alliances familiales, pense ou produit sa vie matérielle. La personne humaine n'est plus une *res cogitans* libre, mais un être conditionné par son milieu, manipulé par des structures qui lui échappent.

En radicalisant ces critiques, les auteurs postmodernes (Baudrillard 1983; Derrida 1979, Edelman 1988; Flax 1990; Schwartz 1990) iront jusqu'à dissoudre le sujet. Pour eux, la conservation du moi n'est qu'une illusion induite par la temporalité du langage structurant l'inconscient. Le sujet serait un agrégat chaotique, instable, fragmenté. Ce serait, en outre, le symbole d'une modernité et d'un humanisme honni, un thème renforçant la fausse dichotomie sujet-objet (Rosenau 1991, 42-61). La personne humaine ne serait pas aussi cohérente qu'on le croit. En schématisant, on peut donc définir trois conceptions de l'autonomie du sujet, selon qu'il serait transcendantal, déterminé, ou fragmenté.

Foucault n'adhère à aucun de ces modèles. Pour lui, la thèse transcendantaliste est insoutenable, puisque la Raison est la résultante d'un partage historique et artificiel entre les sensés et les fous. L'Âge classique qui voit s'épanouir l'idéal du sujet souverain, est inauguré par un Grand enfermement, qui définit autoritairement la norme de la raison. «Désormais la folie est exilée. Si l'homme peut toujours être fou, la pensée, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensé. Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison. Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé: quelque chose comme l'avènement d'une ratio» (HF, 58). Au reste, en faisant ainsi miroiter l'autonomie personnelle de la personne sensée, l'humanisme faire taire les revendications pour une autonomie plus sociale, plus réelle (DE 2: 226-7).

Michel Foucault résiste également aux schémas déterministes, qui voudraient expliquer le sujet à partir d'une cause unique, laquelle révélerait la nature profonde du sujet. En effet, ni les désirs inconscients, ni la soif de pouvoir, ni les rapports de production, ni les structures ne sont le chiffre de la personnalité humaine. C'est un ensemble complexe et variable de relations de savoir et de pouvoir qui façonnent constamment le sujet, pas un déterminant universel. Du même souffle, le philosophe récuse les approches essentialistes et biologisantes de l'identité, telles qu'on en rencontre parfois chez les théoriciens féministes (Gilligan 1982) ou gais (Leclerc 1987; Altman 1982; 1993; Murray 1984; 1992; 1996a; 1996b). Le sujet n'est pas toujours identique à lui-même. Il n'est pas substance, mais forme (DE 4: 718).

Pourtant, le philosophe n'embrasse pas la conception postmoderne d'un sujet infiniment fluctuant. Dans sa topique, il ne s'agit pas de «déconstruire» le sujet mais de le problématiser en écrivant sa généalogie; il s'agit d'explorer systématiquement les expériences cohérentes où les identités sont façonnées (DE 4: 575-7, 598). Certes, l'individu doit se distancer des formes de subjectivité qu'on lui impose, mais cela n'équivaut pas à un abandon de soi dans une perpétuelle

dissolution. Dans ce cas, il n'y aurait plus aucun espace d'autonomie pour le sujet et, partant, plus d'action politique utile ou possible.

Le sujet foucauldien n'est pas le souverain kantien, pas une personnalité expliquée par une clef universelle, ni le schizophrène postmoderne. La personnalité est construite par une multitude de singularités environnementales, mais elle dispose d'une part d'autonomie pour agir sur elle-même. «L'idée fondamentale de Foucault, c'est celle d'une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n'en dépend pas» (Deleuze 1985, 109). Autrement dit, le sujet est *assujéti* par le pouvoir, en même temps qu'il dispose d'un certain espace de liberté à l'intérieur de ces conditionnements, d'un pli pour les *pratiques de soi*.

1.1. L'assujettissement

Le sujet est donc, en bonne partie, un effet de l'*assujettissement*. Foucault joue sur la polysémie de ce terme pour décrire trois processus distincts, mais associés, qui conditionnent la personnalité humaine. Assujettir, c'est (1) transformer la personne en un cas scientifiquement observable, en *sujet* d'analyse; (2) c'est rendre la personne docile, obéissante comme un *sujet* devant son souverain; (3) c'est transformer l'individu en personne, lui conférer une identité, une certaine *subjectivité*. Il s'agit donc de conditionner la personnalité, de l'infléchir par le savoir, le pouvoir et la subjectivité elle-même (DE 4: 170; 214; 223; 618).

Ici, je ne m'appesantirai pas sur le premier aspect de l'assujettissement, qui fait l'objet d'une analyse approfondie dans le chapitre I. On retiendra seulement que l'homme, comme figure de la connaissance, émerge dans l'*épistémè* moderne, hors duquelle il ne saurait exister. C'est la signification réelle de la «mort de l'homme», qui a soulevé tant de passion (MC 15, 398).

En revanche, il vaut la peine de s'attarder sur les pratiques sociales qui façonnent et dressent le sujet. Car pour Foucault, l'identité, l'âme, le sexe et même le corps sont des effets de pouvoir. Dans *Le Roi des Aulnes*, Michel Tournier raconte une petite fable qui peut introduire à cette problématique:

Il était une fois un homme qui avait eu une escarmouche avec la police. L'affaire terminée, il reste un dossier qui risque de resurgir à la première occasion. Notre homme décide donc de la détruire et s'introduit à cette fin dans les locaux du Quai des Orfèvres. Naturellement, il n'a ni le temps ni le moyen de retrouver son dossier. Il faut donc qu'il supprime tout le «sommier», ce qu'il fait en incendiant les locaux à l'aide d'un bidon d'essence. Ce premier exploit couronné de succès et sa conviction que les papiers sont un mal absolu dont il convient de délivrer l'humanité l'encouragent à persévérer dans cette voie. Ayant converti sa fortune en bidons d'essence, il entreprend la tournée des préfectures, mairies, commissariats, etc., incendiant tous les dossiers, tous les registres, toutes les archives, et comme il travaillait en solitaire, il était imprenable. Or voici qu'il constate un phénomène extraordinaire: dans les quartiers où il a accompli son œuvre, les gens marchent courbés vers le sol, de leurs bouches s'échappent de sons inarticulés, bref ils sont en train de se métamorphoser en bêtes. Il finit par comprendre qu'en voulant libérer l'humanité, il la ravale à un niveau bestial, parce que *l'âme humaine est en papier*. (Tournier 1996, 56)

Dans la métaphore de Tournier, l'identité sociale est sanctionnée par les autorités, elle est rendue possible et cristallisée par tout un dispositif d'archives, de reconnaissance, et d'identification. Foucault formule la même idée dans son analyse des archives de l'affaire Pierre Rivière. Accusé d'avoir «égorgé sa mère, sa soeur et son frère», Rivière est un personnage d'une grande ambiguïté. Les dépositions sont contradictoires, et on le présente tantôt comme fou, tantôt comme génie du mal, tantôt comme la victime d'un environnement pervers, tantôt comme une engeance satanique. Du psychologue au médecin, du juriste au criminologue, de l'homme de la rue à l'intéressé lui-même, chacun présente un Pierre Rivière différent. Pourtant, et malgré la personnalité complexe de Rivière, une seule identité prévaudra. Non celle que le sujet proclame lui-même, mais celle des tribunaux, qui résumant l'homme à son parricide. L'identité de Rivière est à jamais fixée par le pouvoir (PR). Dans sa préface à *La Vie des hommes infâmes* (DE 3: 239), Foucault revient sur cette construction sociale de l'identité, et son rôle dans l'historiographie. En effet, les «hommes infâmes» qu'on a stigmatisés et exclus pour fautes diverses n'ont laissé d'autre trace que les rapports de police et les archives de la Bastille. «Ce qui les arrache à la nuit où [ils] auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la rencontre avec le pouvoir: sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet» (DE 3: 240). Ces procédures de fixation de l'identité sociale sont dramatisées lorsqu'il s'agit des criminels, puisqu'ils sont pris dans des réseaux de pouvoir particulièrement denses. Mais elles valent pour chacun de nous, qui sommes normalisés et dressés jusqu'à l'adoption d'une subjectivité disciplinaire.

L'identité sociale (la *persona* de Jung) est construite, et cela est encore plus vrai quand elle est ressuscitée par l'histoire. Mais l'âme, l'essence intime de l'homme, n'est-elle pas à l'abri de ces contingences? Pas même.

Cette âme réelle, et incorporelle, n'est point substance; elle est l'élément où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un certain savoir, l'engrenage par lequel les relations de pouvoir donnent lieu à un savoir possible, et le savoir reconduit et renforce les effets de pouvoir. [...] L'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une «âme» l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. (SP, 38)

Fonder sa personnalité sur le moule d'une âme, c'est accepter de figer certains traits de caractère, c'est donner une perpétuité, une prévisibilité à ses comportements. Ce type de rapport à soi est induit par le pouvoir, qui peut cueillir plus facilement une «âme» qu'un être changeant et imprévisible. L'idée d'une «nature humaine» intangible, d'une essence, est le triomphe du pouvoir sur la subjectivité. L'âme n'est pas la création de Dieu, mais du pouvoir.

Le sujet ne trouve pas non plus de constance dans le sexe. Bien qu'il existe des déterminants biologiques, l'identité sexuelle, l'orientation sexuelle et même les pulsions

sexuelles sont des productions culturelles. L'histoire malheureuse d'un hermaphrodite français, Herculine Barbin sert ici de révélateur. Élevée dans un pensionnat de jeunes filles vers 1860, Herculine doit subir un procès lorsque ses particularités biologiques sont découvertes. Le juge la «reconnait» alors comme un garçon, et modifie son statut civil contre son gré. Hercule doit alors changer son identité sexuelle, et apprendre à vivre en homme. Incapable de s'adapter à son nouveau genre, il finit par se suicider, non sans laisser des mémoires touchantes et d'un grand intérêt. Introduisant la nouvelle édition de ces mémoires (HB; DE 4: 115-123), Foucault rappelle que dans l'Antiquité, et jusqu'au XVIII^e siècle, on laissait l'hermaphrodite choisir lui-même son sexe à l'heure du mariage. Il était donc possible de passer une enfance féminine et un âge adulte masculin, ou inversement. À partir du XVIII^e siècle, toutefois, la régulation sociale du genre est accentuée, et ce libre choix disparaît. «Désormais, à chacun, un sexe et un seul. À chacun son identité sexuelle première, profonde, déterminée et déterminante; quant aux éléments de l'autre sexe qui éventuellement apparaissent, ils ne peuvent être qu'accidentels, superficiels ou même tout simplement illusoires» (DE 4: 117). Le genre se rigidifie, de telle sorte qu'il est impossible d'appartenir, même transitoirement, aux deux mondes. C'est à l'autorité médicale de déceler le «vrai sexe» masqué par le «pseudo-hermaphrodisme», c'est à lui de révéler le genre du «monstre», même contre son avis. À cet égard, les mentalités n'ont guère évolué. Aujourd'hui encore, le genre est défini et reproduit par certaines pratiques sociales. Les malaises que continuent de susciter ceux qui se situent à la frontière des genres (hommasses, efféminés, travestis, transsexuels, eunuques, hermaphrodites etc.) révèlent la pérennité de ce dispositif qui induits certains schémas de comportements en les présentant pour naturels.

Bien que l'on ne puisse confondre l'identité sexuelle (*gender*) avec l'orientation sexuelle, cette dernière serait elle-aussi un effet d'assujettissement. Dans la *Volonté de savoir*, Foucault raconte comment l'avènement du bio-pouvoir a entraîné une préoccupation nouvelle pour la sexualité, tenue responsable de la santé des populations. Apparaissent alors une série de stratégies sanitaires, dont la lutte psychiatrique contre les «perversions» menaçant l'espèce. C'est à ce point qu'émerge l'homosexuel, cet «individu dangereux» de la société victorienne. Certes, les relations sexuelles entre personnes du même sexe ont toujours existé, mais l'homosexuel est type médical récent, cristallisé par le pouvoir. Comme tel, c'est un personnage archétypique qui possède:

[...] un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscrete et peut-être une physiologie mystérieuse. Rien de tout ce qu'il est au total n'échappe à sa sexualité. Partout en lui, elle est présente: sous-jacente à toutes ses conduites parce qu'elle en est le principe insidieux et indéfiniment actif; inscrite sans pudeur sur son visage et sur son corps parce qu'elle est un secret qui se trahit toujours. Elle lui est consubstantielle, moins comme un péché d'habitude que comme une nature singulière. [...] L'homosexualité est apparue comme une des figures de la sexualité lorsqu'elle a été rabattue de la pratique de la sodomie sur une sorte d'androgynie intérieure, un hermaphrodisme de l'âme. Le sodomite était un re-laps, l'homosexuel est maintenant une espèce. (VS, 59)

«L'espèce homosexuelle» devait cependant changer de statut. Il devint vite évident que si les gais ne contribuaient guère à la reproduction de l'espèce, ils ne la menaçaient pas non plus, et pouvaient même la faciliter par des apports culturels et économiques. Cessant d'être une cible prioritaire du dispositif de sexualité, l'homosexuel est alors libéré du monde médical qui l'avait créé. Reste l'orientation sexuelle, qui demeure un élément artificiel, mais important de la subjectivité moderne.

Foucault, enfin, récuse la naturalité même des pulsions sexuelles. Depuis Freud, on a élaboré toute une théorie des pulsions sexuelles, définies comme des échangeurs entre l'organisme et la psyché. Ces pulsions seraient des signaux corporels, un constant rappel de l'animalité humaine. Assumées par le moi, elles alimenteraient tous les désirs. Refoulées dans l'inconscient, elles s'accumuleraient jusqu'à la surcharge, jusqu'à l'irruption de comportements aberrants. Chez Freud, la genèse du sujet se confond avec l'histoire de la domestication de la libido, suite à la résolution du complexe d'Œdipe. Or, Foucault remet en cause cette mécanique pulsionnelle, et problématise la fable oedipienne du désir. Pour lui, il n'existe pas d'énergie fondamentale expliquant la conduite humaine. «Nous croyons à la sourde constance des instincts, et nous nous imaginons qu'ils sont toujours à l'œuvre, ici et là, maintenant comme autrefois. Mais le savoir historique n'a pas de mal à les mettre en pièces, à montrer leurs avatars, à récupérer leurs moments de forces et de faiblesse, à identifier leurs règnes alternants, à saisir leur lente élaboration et les mouvements par lesquels, se retournant contre eux-mêmes, ils peuvent s'acharner à leur propre destruction» (DE 3: 147). Quoi qu'en dise la psychanalyse, le sexe n'est pas fondement de la psyché. Il n'y a pas d'autres pulsions originaires que celles induites par le discours et la normalisation (VS, 207; Dreyfus et Rabinow 1984, 242).

Au reste, Freud ne fait que réactualiser un schéma historiquement induit par les premiers psychiatres, lorsqu'il pense découvrir l'origine naturelle du désir, de ses carences et perversions dans les rapports familiaux. En effet, le lien famille-pathologie n'est pas intemporel: il remonte à Tuke et à Pinel. En libérant les insensés des prisons, ces réformateurs remplacent la contrainte physique par la contrainte morale. Les fous ne sont plus enchaînés aux murs, mais à l'autorité de leur gardien. Pour que cela fût possible, il fallut renforcer la souveraineté du surveillant en recourant au modèle domestique. La Retraite psychiatrique est une «grande famille», sous la responsabilité «paternelle» du gardien, qui s'assure du bien-être des fous, mineurs perpétuels et «grands enfants».

C'est de cette sédimentation historique que la psychanalyse, plus tard, remettra à jour, lui prêtant par un nouveau mythe le sens d'un destin qui sillonnerait toute la culture occidentale et peut-être toute civilisation, alors qu'elle a été lentement déposée par elle, et qu'elle ne s'est solidifiée que tout récemment, dans cette fin de siècle où la folie s'est trouvée deux fois aliénée dans la famille — par le mythe d'une désaliénation dans la pureté patriarcale, et par une situation réellement aliénante dans un asile constitué sur le mode familial. Désormais, et pour un temps dont

il n'est pas possible de fixer le terme, les discours de la déraison seront indissociablement liés à la dialectique mi-réelle, mi-imaginaire de la Famille. (HF, 510. Cf. Deleuze et Guattari 1972)

La psychogenèse œdipienne et l'énergétique des pulsions ne sont pas des attributs nécessaires du sujet, mais des effets de pouvoir contingents.

Foucault va encore plus loin. Même le corps n'est pas un socle immuable, pour qui cherche un invariant de la subjectivité. S'il est conventionnel de mesurer l'impact des corps, de leurs besoins, de leurs maladies ou de leur multiplication sur l'histoire, peu d'analyses inversent la démarche, et s'intéressent aux effets des événements sociaux sur le corps lui-même. C'est dans cette direction que s'engagent Nietzsche et Foucault, qui découvrent la malléabilité physiologique du corps. Il suffit, par exemple, que l'ascétisme chrétien prévale pour que la vitalité du corps soit affectée, et qu'une débilité héréditaire traverse les siècles (Nietzsche 1971b, 171-3). «Nous pensons [...] que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau; 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 valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble; il se bâtit des résistances» (DE 2: 147. Cf. DE 2: 143). Le corps est constamment modelé par le complexe de savoir-pouvoir, même si ces effets ne changent pas toujours les éléments héréditaires de la physiologie. On songe, par exemple, aux altérations des femmes girafes, des femmes aux petits pieds, des femmes à tête de cœur, les femmes excisées; on songe à tous les corps scarifiés, percés, tatoués, mutilés, qui témoignent dans leur chair des effets du pouvoir. Le corps n'est pas le réceptacle immuable de la subjectivité. C'est un matériau façonné par une multitude d'exercices, de manipulations, de marques, de punitions, d'opérations, de réflexes induits ou de réglages biologiques. (SP, 33-8).

Pour résumer, l'assujettissement se manifeste dans la construction de l'identité sociale, de l'âme, du genre, de l'orientation sexuelle, des pulsions «originaires», et même du corps. Il n'existe donc pas de sujet transcendantal à libérer, d'essence humaine à réaliser (Cf. Wapner 1989, 97-9). Mais alors, la personne humaine ne serait-elle qu'un effet de son environnement, qu'une marionnette manipulée par le savoir-pouvoir? Si c'était le cas, toute résistance politique serait futile.

1.2. Les pratiques de soi

C'est précisément parce que Foucault est conscient des apories d'un modèle où le sujet serait pure extériorité qu'il introduit la notion de *pratique de soi*. Ce soi-disant «retour du sujet» ne renie pas les concepts d'assujettissement et de mort de l'homme, comme le prétendent Ferry et Renaut (1985) ou O'Farrell (1989), mais il s'inscrit dans la suite logique de son projet (McNay 1992; Deleuze 1985, Gros 1996).

En premier lieu, je pense effectivement qu'il n'y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait rencontrer partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté comme, dans l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel» (DE 4: 733. Cf. McNay 1992, 82; Gros 1996, 93).

Ainsi, le sujet est largement conditionné, bien qu'il jouisse d'un espace de liberté à l'intérieur même de son assujettissement. Il y a toujours une marge (même étroite) pour la gouverner de soi, une marge pour introduire l'incertitude et le chaos dans les dispositifs de savoir-pouvoir.²

Le pouvoir s'exerce sur le sujet, mais le sujet agit aussi sur lui-même; un savoir est prélevé sur le sujet, mais le sujet peut aussi acquérir une connaissance de soi-même; un certain modèle de subjectivité est induit par l'environnement, mais l'individu peut aussi se constituer lui-même comme sujet. Le rapport à soi, c'est cette dimension où le pouvoir, le savoir et la subjectivité sont repliés pour ménager un espace d'autonomie. Ainsi, l'analyse de l'assujettissement trouve son complément dans l'étude des *pratiques de soi*.

Ce travail, Foucault l'aborde dans les derniers tomes de son *Histoire de la sexualité*. On se souvient que *La Volonté de savoir* présentait le dispositif de sexualité du XIX^e siècle et ses principaux effets d'assujettissement: hystérisation du corps de la femme, pédagogisation du sexe de l'enfant, socialisation des conduites procréatrices et psychiatrisation du plaisir pervers (VS 136-51). Or, *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* s'intéressent moins à ces conditionnements environnementaux qu'à la part de liberté dont l'individu peut jouir au sein même de l'assujettissement.

² L'illustration extrême de cette autonomie, on la retrouve peut-être dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle. Victime de «la plus parfaite machine construite par les dieux infernaux pour l'anéantissement mathématique d'un mortel» (Cocteau), écrasé par un Destin implacable et aveugle, Œdipe s'aveugle volontairement, et arrive ainsi à poser un acte libre qui contourne les desseins de l'Olympe. Il peut ainsi affirmer: «c'est Apollon, oui, Apollon, mes amis, qui m'a infligé ces maux, les maux cruels que j'endure. Mais nulle autre main que la mienne ne m'a frappé, la mienne, malheureux» (Sophocle 1980, 102). La tragédie antique ne raconterait donc pas l'homme du désir, comme l'affirme Freud, mais elle représenterait la lutte de la liberté contre les forces constitutives du sujet. C'est d'ailleurs cette interprétation qu'ont retenus Corneille, Gide et Cocteau dans leur réappropriation du mythe.

Soit une société où la sexualité fait l'objet d'interventions intenses. Le savoir impose et diffuse un code strict de moralité sexuelle, le pouvoir s'en inspire pour sanctionner les pratiques amoureuses, et une certaine forme de subjectivité docile est induite par ces deux mécanismes. Dans un tel contexte, le *rapport au code* et le *rapport au réel* semblent laisser peu de liberté au sujet. Pourtant, la personne peut profiter de cette expérience pour initier un *rapport à soi*. À l'intérieur même du dispositif de sexualité et de ses effets d'assujettissement, le sujet peut encore (1) définir sa substance éthique, (2) choisir son mode d'assujettissement, (3) opter pour une certaine forme d'élaboration du travail éthique, (4) se fixer une téléologie précise. (Cf. figure 8)

La *substance éthique*, c'est la partie de lui-même que l'individu expose à une évaluation éthique. C'est la cause matérielle de la constitution de soi. Dans la sexualité grecque, par exemple, ce sont les actes de plaisir (*aphrodisia*) qui forment un tel enjeu éthique (UP, 33. Cf. DE 4: 196-400). Pour les Hellènes, les actes sexuels sont des gratifications naturelles produisant des plaisirs si intenses qu'ils sont difficiles à modérer, et doivent faire l'objet d'une surveillance particulière. Tout le défi moral consiste donc à rester maître de soi, à éviter l'acte excessif. Chez les chrétiens, en revanche, on s'attache moins aux actes qu'aux désirs charnels, ces pulsions latentes qui résultent du péché originel et qui inspirent les actes illicites (DE 4: 174-8). Il ne s'agit donc plus de maîtriser ses gestes, mais de domestiquer les désirs qui les précèdent; de purifier ses pensées pour les exposer à la sanction morale. Avec l'ère moderne, la problématisation morale pivote de nouveau. Ce sont désormais les instincts sexuels (supposément d'origine organique) qui forment la substance éthique. Ces pulsions doivent être satisfaites, verbalisées ou canalisées, au risque de dériver vers des objets socialement condamnés, vers des formes «anormales». D'une époque à l'autre, la substance éthique passe donc de l'acte de plaisir à la concupiscence, puis aux instincts sexuels. Qu'il offre ou non ces parties de lui-même à l'évaluation externe, le sujet peut cependant profiter de cette problématisation pour se constituer lui-même en agent moral.

Le deuxième espace d'autonomie, Foucault le nomme *mode d'assujettissement*. Ce choix terminologique est malheureux, puisqu'il peut engendrer une confusion avec le concept d'*assujettissement*. Ce dernier, on l'a vu, désigne l'ensemble des processus et techniques extérieures par lesquelles le savoir-pouvoir objectivise et subjectivise la personne. Au contraire, le mode d'assujettissement exprime le processus par lequel l'individu se reconnaît lui-même comme lié (ou non) à un système éthique. Il ne s'agit plus de contrainte, mais d'autonomie. (Deleuze 1984, 112 note 26)

Plus précisément, le mode d'assujettissement est la cause formelle de la constitution de soi. Il désigne «[l]a façon dont l'individu établit son rapport à [la] règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre» (UP, 34. Cf. DE 4: 396-400, 619). Par quelle type de savoir le sujet se lie-t-il à un code moral donné? Est-ce qu'il choisit de résister (ou de se

soumettre) en vertu d'une règle manifestée dans la Nature, révélée par Dieu, découverte par sa raison, ou reposant simplement sur les goûts personnels? Voilà autant de modes d'assujettissement différents (DE 4: 396-400). Ainsi, l'obligation morale des Grecs s'appuie sur un savoir-faire, un certain art de vivre (*tekhnê tou biou*). Le citoyen consulte des traités d'onirocritique, des ouvrages médicaux, matrimoniaux ou érotiques où il découvre des exercices et puise des conseils pour ordonner sa conduite selon les saisons, les circonstances, les fréquences (DE 4: 2160-80, UP). Ces connaissances techniques ne forment pas un catalogue des prohibitions. Elles cherchent plutôt à régler l'usage (*chrêsis*) selon des choix personnels «politico-esthétiques» (DE 4: 621). Par contraste, les modalités d'assujettissement chrétiennes ne reposent pas sur un tel savoir-faire, mais sur une loi morale. En reconnaissant la révélation divine, le croyant se lie volontairement à un corpus de règles précises (catéchismes, droit canon, commandements, écritures saintes, etc.) et à l'autorité religieuse qui le sanctionne. La connaissance qui fonde l'acte éthique ne repose donc plus sur une sagesse de vie assimilée pour soi, mais sur un code proposé aux fidèles par une hiérarchie ecclésiastique. Aujourd'hui, il semble que ces modalités d'assujettissement sexuel ont été appropriées par des dispositifs laïques. Ce n'est plus la loi religieuse qui régit les actes sexuels (ou autres), mais la norme médicale et psychiatrique, qui découle d'une connaissance clinique des «perversions» (Cf. chap. I). Historiquement, on passe donc d'une technique d'optimisation de l'usage à des règles, puis des normes qui sanctionnent l'usage. Dans toutes les figures cependant, la personne se positionne elle-même par rapport au mode d'assujettissement qui prévaut dans sa civilisation, et choisit d'y obéir ou d'y résister. Ainsi, elle établit un rapport réflexif avec elle-même qui est le ferment de l'autonomie.

Le sujet dispose aussi d'une marge de liberté lorsqu'il se confronte à la *forme d'élaboration de la substance éthique*. Par là, il faut entendre «[...] les différences possibles dans les formes [du travail éthique] qu'on effectue sur soi-même, et non pas seulement pour rendre son comportement conforme à une règle donnée mais pour essayer de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite» (UP, 34. Cf. DE 4: 396-400). En d'autres termes, par quels exercices le sujet s'impose-t-il le respect (ou le défi) des règles éthiques décidées par son environnement? Quelles techniques utilise-t-il pour se constituer lui-même en sujet? Quelle est la cause formelle du rapport à soi? Dans l'Antiquité, il s'agit d'un travail constant de stylisation de son existence, de l'auto-imposition de règles de conduites destinées à embellir son existence. En exhumant les carnets intimes des Grecs (*hupomnêmata*) et leurs correspondances, Foucault découvre toutes les privations, les jeunes et les examens qu'ils s'infligent volontairement en guise de gymnastique, pour renforcer la maîtrise de soi (*enkrateia*) (DE 4: 624-9). Ainsi, «l'austérité sexuelle dans la société grecque était un luxe, un raffinement philosophique, et c'était souvent le fait de gens très cultivés; ils cherchaient par là à donner à leur vie une plus grande

intensité et une plus grande beauté» (DE 4: 616). En revanche, les exercices spirituels chrétiens sont toujours liés à une direction pastorale des consciences, ils exigent l'obéissance à une autorité extérieure à soi. Certes, l'examen de conscience permet au croyant d'entretenir un rapport réflexif avec lui-même, de s'interroger sur son rapport au réel et aux règles: le chrétien traque le désir tapi au fond de son âme, il lutte contre les tentations, il cherche les motifs réels de ses actes et tente de les purifier. Mais plus encore, l'examen de conscience prépare le réquisitoire des péchés qui seront chuchotés à l'oreille du prêtre, lequel pourra ainsi constater et sanctionner les progrès moraux du croyant, évaluer la qualité du déchiffrement de soi auquel se livre le pénitent. Les formes modernes d'élaboration du travail éthique ont beaucoup emprunté à cette technique pastorale, et Foucault n'est pas le seul à voir dans le divan psychanalytique le prolongement du confessionnal catholique. Son originalité consiste plutôt à lier cette herméneutique de soi à un renforcement simultané du plaisir et le pouvoir, et à y reconnaître la technique de normalisation par excellence (Cf. chapitre I). Car si les instincts forment la substance éthique de nos normes sexuelles, c'est leur verbalisation et leur déchiffrement qui est l'instrument principal de leur problématisation morale (DE 4: 125-7). Selon les époques, le sujet a donc recouru à des exercices différents pour s'imposer le respect (ou le défi) de la morale sexuelle. Tantôt il a éprouvé sa maîtrise personnelle par des exercices facultatifs, tantôt il s'est astreint au déchiffrement de soi et à une stricte obéissance au pasteur, tantôt il a cherché l'herméneutique de soi pour le plaisir de se connaître. À travers toutes ces formes d'élaboration du travail éthique, le sujet a dû s'interroger sur lui-même, apprivoiser ses forces et faiblesses, se tester, et se constituer en agent moral obéissant ou résistant.

La *téléologie* morale fournit une quatrième occasion d'entretenir un rapport à soi. Tout acte moral, en effet, est en relation avec une certaine finalité générale:

[...] une action n'est pas morale seulement en elle-même et dans sa singularité; elle l'est aussi par son insertion et par la place qu'elle occupe dans l'ensemble d'une conduite; elle est un élément et un aspect de cette conduite, et elle marque une étape dans sa continuité. Une action morale tend à son propre accomplissement; mais en outre elle vise, à travers celui-ci, à la constitution d'une conduite morale qui mène l'individu non pas seulement à des actions toujours conformes à des valeurs et à des règles, mais aussi à un certain mode d'être, caractéristique du sujet moral. (UP 34-5. Cf. DE 4: 396-400)

La téléologie c'est donc la cause finale de la constitution de soi. Chez les Grecs, par exemple, l'objectif qui pousse les citoyens à régler leur conduite sexuelle repose sur un idéal de sagesse (*sôphrosunê*). L'homme libre doit assurer une continuelle maîtrise de soi; il doit éviter d'être asservi par les actes de plaisirs, il doit éviter la passivité, de sorte qu'il puisse préserver sa liberté et accéder à la vérité, qui ne saurait naître dans une âme habitée par l'excès (*hubris*). Dans l'Antiquité «l'art de la morale ne se compare pas à l'art du pilote "ce n'est pas une technique qui se propose une fin particulière", mais plutôt à l'art du danseur; c'est une façon d'être à la hauteur

de toute situation quelle qu'elle soit et de se préserver dans sa liberté. (Hyppolite 1946, 176-7. Cf. DE 4: 624). Les chrétiens adopteront une tout autre téléologie, et conformeront leurs actes à la volonté divine pour assurer leur rédemption. En renonçant à soi-même, le croyant s'élève vers Dieu, il se purifie des désirs charnels et s'assure de l'immortalité de son âme (DE 4: 626). Pour Jean de la Croix, par exemple:

[l]'âme qui est attachée à quoi que ce soit, quelque bien qu'il puisse y être contenu, n'arrivera pas à la liberté de l'union divine. Car que ce soit un câble de fer puissant, ou un fil grêle et délicat qui retient l'oiseau, il n'importe, s'il le retient véritablement; car, tant que la corde n'est pas rompue, l'oiseau ne peut voler. De même, l'âme, retenue par les liens des affections humaines, quelque légères qu'elles puissent être, ne peut, tant qu'elles subsistent, trouver son chemin jusqu'à Dieu. (Jean de la Croix 1949, 207)

L'homme moderne semble plus prosaïque, et n'agit guère qu'en fonction de ce monde. S'il obéit aux normes médicales et psychiatriques, s'il problématise ses pulsions, c'est pour se déchiffrer à travers elles et jouir de cette connaissance; c'est aussi pour éviter l'«anormalité» des «perversions». Cette téléologie diffère également de l'idéal antique, et Foucault écrit: «dans ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, l'enjeu, c'est de découvrir son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité grâce à un savoir psychologique ou à un travail psychanalytique. Aussi, non seulement je n'identifie pas la culture antique de soi à ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, mais je pense qu'ils sont diamétralement opposés» (DE 4: 624). Trois civilisations donc, et trois téléologies distinctes, mais qui sont autant d'occasions pour l'introspection, la révolte, l'obéissance, la constitution de soi.

Ainsi, les schémas culturels peuvent bien imposer un code moral défini, ils peuvent bien régler autoritairement les actes individuels à partir de critères éthiques, la personne peut néanmoins se façonner elle-même comme sujet moral, en définissant son rapport à la substance éthique, à des modes d'assujettissement, à des formes d'élaborations du travail éthique et à une téléologie quelconque. Malgré l'assujettissement, ces quatre pratiques de soi assurent une autonomie minimale au sujet. Voilà ce que les enquêtes de Foucault sur la problématisation du sexe dans l'Antiquité, à l'Âge chrétien et à l'Ère moderne nous révèlent. Mais de telles conclusions sont-elles généralisables? En quoi peuvent-elles alimenter notre réflexion sur l'éthique sociale d'aujourd'hui?

2. L'éthique

C'est donc à l'occasion d'une histoire de la sexualité que Foucault pose la question de l'autonomie du sujet. Cette approche pourra sembler oblique, mais elle n'est pas totalement arbitraire. D'abord parce que Foucault préfère les enquêtes spécifiques aux théories totales.

Ensuite, parce que le sexe est l'une des cibles primordiales de l'assujettissement, l'un des domaines les plus saturé de relations de pouvoir et de savoir. Cela est particulièrement vrai dans nos sociétés, où le corps est colonisé par l'anatomo-politique, où la reproduction est investie par le bio-politique. De plus, la sexualité fournit un exemple éloquent des tensions, présentes dans toutes les expériences humaines fondamentales, entre les forces sociales et la part de liberté individuelle qui façonnent sujet. Les conclusions de *L'Histoire de la sexualité* sur l'autonomie seraient donc généralisables.

Mieux, l'analyse foucauldienne de la subjectivité serait préalable à une réflexion sur la normativité, et tracerait les pourtours d'une morale pour notre temps. «[...] La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté» (DE 4: 712). Les pratiques de soi forment donc la matrice d'une *éthique de soi*.

Cette nouvelle éthique se présente d'abord comme une critique de la normativité moderne (la volonté de savoir), encore très liée au christianisme. Car si notre rapport au réel et notre rapport au code diffèrent de leurs équivalents chrétiens, le style du rapport à soi est similaire. On l'a vu, la loi morale est transposée dans la normalisation scientifique; la technique de confession des péchés s'est laïcisée puis diffusée dans une multitude d'examens et d'aveux quotidiens; la soumission à Dieu et le renoncement à soi fait place à une connaissance de soi qui est la «découverte» d'une subjectivité pré-fabriquée par l'autorité psychiatrique. L'éthique moderne prolonge de plusieurs façons les pratiques de soi chrétiennes, qui demeurent plus restrictives que celles des Grecs. Foucault apprécie la liberté des Anciens, et oppose l'art de la vivre à la loi morale et à la normalisation, la maîtrise de soi à l'obéissance et à l'herméneutique de soi, l'idéal de sagesse à la rédemption et la connaissance. Le rapport à soi est plus vaste et plus intense dans l'Antiquité qu'à l'ère chrétienne et moderne.

Pourtant, le philosophe ne propose pas un retour à la morale antique, qui a aussi ses défauts. À commencer par la misogynie. En effet: «c'est une morale d'hommes: une morale pensée, écrite, enseignée par des hommes et adressée à des hommes, évidemment libres. Morale virile, par conséquent, où les femmes n'apparaissent qu'à titre d'objets ou tout au plus de partenaires qu'il convient de former, d'éduquer et de surveiller, quand on les a sous son pouvoir, et dont il faut s'abstenir en revanche quand elles sont sous le pouvoir d'un autre (père, mari, tuteur)» (UP, 29). L'éthique grecque pêche aussi par élitisme puisqu'elle est «[...] réservée à un petit nombre de gens; il ne s'agissait pas alors de fournir un modèle de comportement à tout le monde. C'était un choix personnel qui concernait une élite» (DE 4: 610). En somme «la morale grecque du plaisir est liée à l'existence d'une société virile, à l'idée de dissymétrie, à l'exclusion de l'autre, à l'obsession de la pénétration, à cette menace d'être privé de son énergie... Tout cela n'est pas très attrayant!» (DE 4: 614).

Malgré ces aspects odieux, une analogie avec l'expérience grecque nous permet d'entrevoir ce que pourrait être une nouvelle éthique moderne. Tout comme les Anciens, nous ne croyons plus guère à une morale fondée sur la religion, sur la transcendance (DE 4: 611). La mort de Dieu nous prive des lumières de la révélation. On ne peut guère compter sur la Nature, qui a besoin d'exégètes pour parler. Or, ces derniers tendent à confondre leurs *a priori* culturels avec la nécessité naturelle. La Raison elle-même semble inefficace pour fonder la morale, puisqu'elle a pu justifier les politiques les plus immorales (DE 4: 224). Quant à la science, on ne saurait y trouver des normes substantives pour la conduite humaine. D'ailleurs, les scientifiques sont toujours en quête d'une éthique pour baliser leurs travaux. En ce sens, «pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible» (MC, 339). Cette absence d'un fondement normatif universel nous rapproche des Grecs. À leur instar, nous pouvons édifier une morale centrée davantage sur le rapport à soi que sur les normes ou les actes; une morale qui valorise un constant façonnement de soi plutôt qu'une fixation de l'identité autour d'une subjectivité imposée; une morale axée sur la relation avec soi, sur la stylisation de l'existence; une morale qui cherche à maximiser le pouvoir, la beauté et le plaisir que l'individu peut gagner sur la vie. On ménage ainsi plus de liberté pour le sujet tout en combattant la normalisation. (DE 4: 611, 731-32)

2.1. La pensée et les plaisirs

Foucault nous laisse quelques indices sur les pratiques de soi que pourrait susciter une telle morale. La substance éthique, d'abord, pourrait mettre en jeu le travail de la pensée et l'usage des plaisirs physiques. Chez Foucault, la pensée est une part de soi-même que l'on expose à l'expérience morale. Avant même d'être productrice de «vérité», la réflexion est un domaine privilégié de rapport à soi:

Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'«essai» — qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme une appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication — est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est à dire une «ascèse», un exercice de soi dans la pensée. (UP, 15)

Les plaisirs physiques peuvent également faire l'objet d'une problématisation morale. Non pas en tant qu'ils seraient permis ou défendus, mais comme matériau pour des créations culturelles. «Faire échapper le plaisir de la relation sexuelle au champ normatif de la sexualité et à ses catégories, faire par là même du plaisir le point de cristallisation d'une nouvelle culture — c'est, je crois, une approche intéressante» (DE 4: 312. Cf. DE 4: 738).

2.2. Une attitude critique à l'égard du présent

Dans ce contexte, le mode d'assujettissement ne repose pas sur des savoirs précis, sur des commandements divins ou sur une connaissance du «vrai soi». Il réside dans un certain *éthos* philosophique, dans une attitude de critique du présent et d'invention de soi.

Ce n'est pas d'hier que la philosophie réfléchit à l'actualité. Platon situe le présent dans l'un des âges cycliques du monde, saint Augustin y déchiffre les signes annonciateurs du futur, tandis que Vico y lit l'accomplissement prochain de la civilisation. Pour Foucault, cependant, c'est Kant qui pose en premier la question du présent comme pure actualité, sans référence au passé ou au futur. Dans *Was ist Aufklärung?* le philosophe de Königsberg s'interroge sur ce qui caractérise son époque, et la définit par le recours privé et public à la raison (qu'il importe donc de circonscrire). Ainsi, Kant questionne sa propre actualité. Il ne cherche pas des valeurs universelles et intemporelles mais réfléchit sur l'aujourd'hui. C'est cette attitude critique qui intéresse Foucault, bien plus que les œuvres qu'elle pourra susciter (DE 4: 568). Elle l'intéresse parce qu'elle constitue un mode valable d'assujettissement, en même temps qu'elle suscite un type de questionnement du présent qui est typiquement moderne.

Pour Foucault, en effet, la modernité n'est pas une période historique, ni un ensemble de problématiques philosophiques, ni un type d'organisation socio-politique, ni une forme humaniste de normativité, mais une attitude, un *éthos*:

Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, ce que les Grecs appelaient un *éthos*. Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la «pensée moderne» des époques «pré» ou «post-moderne», je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est retrouvée en lutte avec des attitudes de «contre-modernité». (DE 4: 568)

La modernité serait donc un mode de rapport réflexif au présent. Dans l'éthique de soi élaborée par Foucault, c'est cet *éthos* moderne qui sert de mode d'assujettissement, par opposition aux obligations découlant de la loi divine, d'impératifs catégoriques ou de la connaissance «scientifique» de soi. C'est parce qu'il entretient une telle attitude critique par rapport à l'actualité que le sujet peut entreprendre une perpétuelle autocritique et qu'il peut mettre sa subjectivité en jeu, dans un processus de façonnement de soi.

2.3. Baudelaire et les dandies

Par quels exercices le sujet s'impose-t-il cette continuelle invention de soi? Quel est la forme d'élaboration du travail éthique suggérée par Foucault? À cette question, le généalogiste ne répond qu'obliquement, et nous présente la vie et l'œuvre de Baudelaire en guise de modèle. Pour Foucault, l'auteur des *Fleurs du mal* incarne parfaitement l'esprit moderne, tant dans sa vie personnelle que dans sa réflexion sur l'esthétique (DE 4: 568-71).

Baudelaire définit lui-même l'attitude moderne par quatre traits. (1) D'abord par une héroïsation ironique du présent, une certaine conscience de la discontinuité temporelle qui entraîne la volonté d'exalter le moment présent. Baudelaire refuse de mépriser l'actualité au nom de la nostalgie ou de l'anticipation d'un progrès futur. (2) L'attitude moderne se présenterait aussi comme un jeu de la liberté avec le réel, dans le but de le transfigurer. Il ne s'agit pas de figer le présent, mais de l'imaginer toujours différent; non de l'abolir mais de magnifier ses traits. (3) Troisième trait relevé par Baudelaire: l'*éthos* moderne suscite une élaboration ascétique de soi. Elle représente une volonté de création, de faire «de son corps, de son comportement, de ses passions, de son existence, une œuvre d'art. L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vie cachée; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même.» (DE 4: 571). (4) Enfin, le poète estime que c'est dans l'artiste que se réalise le plus complètement cet idéal.

C'est le troisième élément de cette définition baudelairienne, l'invention de soi, qui dépeint le mieux la gymnastique propre à l'éthique de soi. En effet, c'est grâce à la stylisation de tous les aspects de la vie, des plus importants aux plus anodins, que l'éthique de soi s'élabore. On reconnaît ici la «règle facultative de l'homme libre» qui caractérisait les Grecs (Deleuze 1985, 108). Plus près de nous, le dandysme fournit un exemple éloquent des règles arbitraires que le sujet peut s'imposer volontairement afin d'élaborer sa substance éthique. Oscar Wilde a immortalisé l'attitude dandie dans cette description de Dorian Gray: «[...] assurément, la vie était pour lui le premier, le plus grand des arts, tous les autres n'en étaient que le prélude. [...] Il aspirait à établir de nouvelles règles de vie, conformes à une philosophie raisonnée, à des principes logiques dont la réalisation la plus haute serait la spiritualisation des sens» (Wilde 1991, 167-8).

On conçoit qu'un tel mode de vie ait pu choquer, et que les épithètes les plus diffamatoires aient déprécié les dandies, accusés d'être superficiels, maniérés, décadents, amoraux, narcissiques et élitistes³. Ces critiques ont rejailli sur l'éthique foucauldienne, que O'Farrell (1989, 127-9) a rejeté pour son «aristocratie esthétique». Travailler sur soi comme sur une œuvre

³ Sur le dandysme en général, et celui de Baudelaire en particulier, on peut lire Benjamin (1939, 50-89), Camus (1985), Sartre (1970) et les romans de d'Annunzio (1971) de d'Aureville (1945) et de Wilde (1991).

d'art, c'est pourtant une chose accessible à tous... À moins d'avoir soi-même une conception trop élitiste de l'art! Un punk est aussi créatif qu'un dandy lorsqu'il invente son code vestimentaire, son jargon des rues ou ses rituels personnels. Pourtant, il ne s'identifie probablement pas à l'aristocratie. Au reste, les exercices de stylisation de l'existence peuvent prendre place dans la vie de tout homme, puisque la confrontation avec le monde (même quotidien) est une occasion de façonnement de soi. On songe ici au bel incipit de *Terre des hommes* : «la terre nous en apprend plus long sur nous que tous les livres. Parce qu'elle nous résiste. L'homme se découvre quand il se mesure à l'obstacle. Mais pour l'atteindre il faut un outil. Il lui faut un rabot, ou une charrue. Le paysan, dans son labour, arrache peu à peu quelques secrets à la nature, et la vérité qu'il dégage est universelle. De même l'avion, l'outil des lignes aériennes, mêle l'homme à tous les vieux problèmes» (Saint-Exupéry 1939, 9).

Toutes les occupations fournissent des défis pour s'éprouver et de créer soi-même. D'ailleurs, il se pourrait que le façonnement de soi ne soit que la figure particulière d'une expérience très commune que Taylor (1989, 377) nomme «l'expressivisme esthétique de la modernité» (*aesthetic expressivism*). Par ce terme, il désigne la quête intense de subjectivité qui caractérise notre époque, et qui se manifeste d'une façon ou d'une autre chez le sujet moderne. Il n'y a donc rien d'élitiste à vouloir donner du lustre à sa vie: c'est une expérience courante, accessible, sans rapport nécessaire avec le mépris d'autrui. Au contraire, elle peut stimuler la socialité et l'action politique. J'y reviendrai plus loin.

2.4. L'esthétique de l'existence

On l'aura compris, l'éthique de soi s'oriente vers une téléologie nouvelle, qui n'est plus maîtrise, rédemption ou volonté de savoir, mais *esthétique de l'existence*. Cette finalité laisse une grande marge de liberté au sujet, puisqu'elle permet d'agir selon ses propres critères de beauté. L'esthétique de l'existence favorise une constante création de soi plutôt que la fixation de l'identité. En ce sens, elle est liée à l'*êthos* moderne: c'est une critique constante de son rapport à l'actualité et à soi-même. Mais alors, en quoi Foucault se distingue-t-il des «chevaliers de l'autonomie»? Comme le souligne Hill (cité par McNay 1992, 102-5), l'autonomie est un terme polysémique qui désigne quatre réalités distinctes: (1) la souveraineté de la raison transcendante; (2) l'impartialité dans l'évaluation et la justification de ses valeurs; (3) le droit de prendre des décisions personnelles; (4) un objectif de développement personnel. Si Foucault récuse avec véhémence les deux premiers aspects (la raison partielle et partielle), il rejoint clairement le troisième et le quatrième. L'autonomie est un espace de libre décision, et c'est une finalité pour le façonnement de soi.

La mort prématurée de Foucault nous a privé de tous les détails sur l'éthique de soi, qui demeure un projet inachevé. Malgré tout, les derniers textes du philosophe nous ont permis de la définir sommairement en cinq points. (1) C'est un système de normativité qui accorde plus d'importance à l'autonomie qu'à des prescriptions morales à prétentions universelles. (2) Il cherche à intensifier le rapport à soi en exposant les plaisirs et la pensée à un travail éthique. (3) C'est par attitude réflexive à l'égard de l'actualité et de soi que le sujet accepte de se lier à cette éthique. (4) L'élaboration du travail éthique s'effectue par une constante gymnastique, par un travail quotidien de façonnement de ses sentiments, ses habitudes, ses vêtements, son langage, sa pensée, son corps, etc. (5) Tout ces efforts visent à transformer la vie en œuvre d'art.

3. Conséquences politiques

La conception foucauldienne de l'autonomie et de l'éthique comporte deux conséquences massives pour la politique. D'abord, que le sujet jouit d'une marge de liberté étroite, mais suffisante pour se distancer du pouvoir et le contester. Ensuite, que c'est sur les bases normatives d'une esthétique de l'existence qu'une telle résistance peut se justifier et s'organiser. Examinons dans le détail ces deux propositions.

3.1. Autonomie et politique

Écartelé entre les forces extérieures (mais insinuantes) de l'assujettissement et la force intérieure (mais jaillissante) de l'autonomie, le sujet n'est pas la victime que l'on pourrait croire. L'oppression ne cueille pas un sujet un sujet passif, totalement objectivé, puisque le rapport à soi est toujours présent. De Lauretis (1987) et Felski (1989), par exemple, ont relevé la créativité de femmes qui évoluent pourtant dans des environnements patriarcaux et inhibiteurs. De même, Lois McNay perçoit la marge de liberté assurée par la constitution de soi. «Undoubtedly, there are structures of domination, in particular constructions of gender, which ensure the overall subordinate position of women in society. However, in their daily lives, many women do not experience themselves as oppressed and, indeed, they exercise an amount of power and influence over other individuals» (McNay 1992, 66-7). C'est dire que la subjectivité est foncière rétive au pouvoir. Selon le cas, elle résiste avec plus ou moins d'intensité ou de succès, mais toujours elle résiste (Deleuze 1985, 108). Les dispositifs ne trouvent pas devant eux des victimes totalement passives.

Mieux encore, les mécanismes d'assujettissement ne peuvent induire une forme homogène de subjectivité. Lorsque l'on parle d'oppression, on imagine parfois une structure globale et uniforme (le patriarcat, le capitalisme, le totalitarisme) qui moulerait les sujets en série pour créer

les genres, les orientations sexuelles, ou les rôles sociaux conformes à son utilité. Foucault nous force cependant à raffiner cette conception, parce que le diagramme s'effectue dans une multitude de relations (raciales, économiques, culturelles, religieuses, etc.) variables et entrecroisés qui font varier concrètement l'expérience de chaque opprimé (McNay 1992, 64-5). Les thèmes d'austérité sexuelle, par exemple, peuvent bien passer intacts de l'Antiquité au christianisme, ils sont vécus différemment dans les deux systèmes éthiques, puisqu'ils font l'objet de pratiques de soi bien distinctes. Le pouvoir peut bien assujettir, il n'est pas monolithique et ne saurait donc cloner la subjectivité, d'autant plus qu'elle repose partiellement sur le sujet lui-même⁴. C'est grâce à cette hétérogénéité, et pour la défendre, que la personne peut s'opposer au pouvoir. Ainsi, la problématique foucauldienne de l'autonomie nous aide à comprendre toute la complexité de l'oppression et de la résistance.

3.2. L'esthétique de l'existence comme éthique politique

Dans le prolongement de cette réflexion sur la liberté, l'éthique proposée par Foucault comporte, elle aussi, certaines incidences politiques. En effet, l'esthétique de l'existence récuse la normativité des idéologies universalistes tout critiquant le conservatisme. Elle comporte une dimension sociale souvent ignorée, mais importante pour tout projet politique.

De façon schématique, on peut classer en trois catégories les éthiques qui prétendent ordonner l'univers politique: (1) les morales d'émancipation, (2) les morales particulières et (3) les morales existentialistes.

Réduits à leurs aspects normatifs, le catholicisme, l'islam, le libéralisme et le marxisme peuvent être considérés comme des *morales d'émancipation*. Bien que leurs fondements, leurs origines et leurs prescriptions soient distinctes, ces religions partagent néanmoins une certaine idée de l'Homme. Pour elles, l'être humain possède une essence qu'il faut libérer du péché, de la servitude ou de l'aliénation; il existe une nature humaine latente à réaliser par des voies sociales. Bien entendu, Foucault ne partage pas ce point de vue, et perçoit l'assujettissement et l'instabilité là où les idéologies universalistes voient une essence immuable (Cf. partie 1.1.).

J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter les verrous pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même. (DE 4: 710)

⁴ D'où la misère d'une certaine anthropologie (Cf. Murray 1992) qui veut recouvrir des subjectivités aussi hétérogènes que celles du berdache, du prostitué sacré ou du gai californien en les fédérant sous une similitude de pratiques sociales et (homo)sexuelles (rapport au réel) ou sous des tabous identiques (rapport au code), alors que ces réalités représentent autant de rapports à soi bien différents.

Même si ces discours ne peuvent remplir leurs promesses, Foucault leur reconnaît cependant une certaine efficacité politique. En effet, «la libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté» (DE 4: 711). Dans un contexte social extrêmement rigide (colonialisme, apartheid, nazisme, stalinisme, etc.), la lutte et le discours de libération seraient donc préalables à un élargissement du rapport à soi, véritable lieu de l'autonomie. Autrement dit, le discours d'émancipation est parfois nécessaire; mais il n'est jamais suffisant.

Les *morales particulières* inversent la stratégie des morales d'émancipation. Elles ne tentent pas de réaliser l'universel dans le particulier, mais d'universaliser un point de vue particulier, perçu comme privilégié. C'est ainsi que l'éthique martriarcale (*mothering ethics*) de Chodorow (1978) ou de Gilligan (1982) tente de généraliser les valeurs «féminines» comme l'empathie, la fertilité, la singularité du point de vue, etc. De même, l'éthique gaie de Hay (1996, 254-64) veut changer tous les rapports sociaux à partir de la «conscience sujet-sujet» qui caractériserait les relations homosexuelles. Le nationalisme peut également conduire à l'élaboration d'une éthique politique fondée sur l'identité; il peut élever certains traits culturels (québécoisité, francité, américanité, germanité, etc.) au rang de critères moraux, d'étalon pour juger de l'action politique. Selon le cas, cette «identité nationale» prendra valeur d'absolu ou se joindra à d'autres valeurs universelles se limitant mutuellement.

Quoi qu'il en soit, Foucault dénonce ces discours singuliers lorsqu'ils cherchent à s'universaliser à partir d'une «vérité» ultime du sujet. Ce faisant, elles n'arrivent qu'à abolitiser des catégories contingentes comme la féminité, la masculinité, l'empathie, la conscience sujet-sujet, la nationalité etc. (Rajchman 1994, 204). Il écrit: «les mouvements de libération récents souffrent de ne pas trouver de principe sur lequel fonder l'élaboration d'une nouvelle morale. Ils ont besoin d'une morale, mais ils n'arrivent pas à en trouver d'autre que celle qui se fonde sur une prétendue connaissance scientifique de ce qu'est le moi, le désir, l'inconscient, etc.» (DE 4: 611). Certes, les morales particulières témoignent d'un effort de stylisation de l'identité, et Foucault apprécie cette dimension. Ce qu'il récuse, c'est leur privilège théorique, leur impérialisme, leur volonté de tout embrasser et de se fixer pour devenir un code moral valable pour tous. «Les rapports que nous devons entretenir avec nous-même ne sont pas des rapports d'identité; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d'innovation. C'est très fastidieux d'être toujours le même. Nous ne devons pas exclure l'identité si c'est par le biais de cette identité que les gens trouvent leur plaisir, mais nous ne devons pas considérer cette identité comme une règle éthique universelle» (DE 4: 739).

Pour des raisons contextuelles, Foucault a dû se situer par rapport aux *morales existentialistes*, et particulièrement par rapport à Sartre, dont il est proche. En effet,

l'existentialisme sartrien rejette l'idée de Dieu et de l'essence humaine. Dépourvu de téléologie extérieure à lui-même, l'homme est condamné à être libre. Il doit choisir lui-même sa voie, et s'y tenir, en acceptant la responsabilité de ses actes (Sartre 1968, 36-8). Dans *Les Mouches*, lorsque Oreste tue sa mère pour venger son père, il s'explique ainsi auprès d'Électre:

J'ai fait *mon* acte, Électre, et cet acte était bon. Je le porterai sur mes épaules comme un passeur d'eau porte les voyageurs, je le ferai passer sur l'autre rive et j'en rendrai compte. Et plus il sera lourd à porter, plus je me réjouirai, car ma liberté, c'est lui. Hier encore, je marchais au hasard sur la terre, et des milliers de chemins fuyaient sous mes pas, car ils appartenaient à d'autres. Je les ai tous empruntés, celui des haleurs, qui court au long de la rivière, et le sentier du muletier et la route pavée des conducteurs de chars; mais aucun n'était à moi. Aujourd'hui, il n'y en a plus qu'un, et Dieu sait où il mène: mais c'est *mon* chemin.» (Sartre 1947, 210)

Oreste se justifie en invoquant l'authenticité de son acte, qui le révèle une fois pour toutes à lui-même. La recherche de l'authenticité se traduit donc par un effort de libération du «vrai» moi. Or, c'est sur ce point que Foucault s'oppose à son aîné:

Il y a chez Sartre une tension entre une certaine conception du sujet et une morale de l'authenticité. Et je me demande toujours si cette morale de l'authenticité ne conteste pas en fait ce qui est dit dans la transcendance de l'ego. Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être du sujet défini par son adéquation à lui-même. Or il me semble que le rapport à soi doit pouvoir être décrit selon les multiplicités de formes dont l'authenticité n'est qu'une des modalités possibles; il faut concevoir que le rapport à soi est structuré comme une pratique qui peut avoir ses modèles, ses conformités, ses variantes, mais aussi ses créations. La pratique de soi est un domaine complexe et multiple. (DE 4: 617)

Si les deux philosophes ignorent l'essence humaine, le «rapport à soi» foucauldien n'est pas une quelconque réminiscence ou une fixation de l'identité, mais une exploration constante, sans chemin et sans destination (Olivier 1995, 139; McNay 1992, 171).

Dans ses implications politiques, l'esthétique de l'existence diffère donc des morales de l'émancipation, de la particularité ou de l'authenticité. Elle ne propose pas d'idéologie de libération universelle, mais l'autonomie des individus qui se façonnent par et pour eux-mêmes; elle ne tente pas de restituer un soi «essentiel» ou «authentique» puisque le sujet est d'abord une construction du savoir-pouvoir; elle ne tente pas de libérer le moi «inné» qui se cacherait derrière les scories de l'aliénation, mais elle sculpte une œuvre d'art à partir d'un moi friable. L'esthétique de l'existence n'est pas une éthique du devoir ou de la prudence, mais une éthique de soi (Rajchman 1994).

3.3. De «soi» à «nous»: l'action collective

Pour certains commentateurs (Hartsock 1990; Wolin 1986), l'esthétique de l'existence représente un repliement narcissique sur soi qui élimine toute possibilité d'action collective. Pourtant, l'éthique de soi n'est pas l'obsession de soi. «[...] Foucault does not retreat into a postmodern politics of apathy. Rather, he is explicitly concerned to think through a politics of resistance grounded not in universal imperatives but in a notion of individual autonomy» (McNay 1992, 132). L'esthétique de l'existence passe du «soi» au «nous» de trois façons: (1) en utilisant les relations sociales comme occasion pour le façonnement de soi; (2) par son *éthos* critique qui remet en cause l'individu et l'actualité; (3) par son opposition à la gouverne actuelle.

La rencontre de l'autre est une occasion de façonnement de soi, c'est l'outil par excellence de celui qui veut styliser son existence. En effet, l'intersubjectivité fournit des modèles esthétiques; elle propose des exemples de pratiques de soi; elle offre des situations concrètes pour s'éprouver. Puisque la vie sociale enrichit l'homme, il est normal que la quête d'une vie belle comporte une certaine dimension sociale. Comment une personne pourrait-elle transformer sa vie en œuvre d'art si elle n'entretenait pas de «belles» relations avec autrui?

Pourtant, la relation interpersonnelle ne prend pas ici une dimension exclusivement instrumentale. Certes, la rencontre d'autrui est motivée par un souci de perfectionnement individuel, mais celui qui vise vraiment l'excellence humaine cherchera à acquérir des vertus (Comte-Sponville 1995, 8-11). Or, des vertus comme la générosité, la douceur, la compassion, ou la justice ont des effets sociaux indéniables. Celui qui atteint une telle excellence est bien meilleur citoyen, et contribue certainement au mieux-être de sa communauté. Les Grecs étaient particulièrement conscients de lien entre souci de soi et d'autrui. Pour eux:

le souci de soi est éthique en lui-même; mais il implique des rapports complexes avec les autres, dans la mesure où cet *éthos* de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres; c'est pourquoi il est important, pour un homme libre [de l'Antiquité] qui sait se conduire comme il faut, de savoir gouverner sa femme, ses enfants, sa maison. C'est là aussi l'art de gouverner. L'*éthos* implique aussi un rapport aux autres, dans la mesure où le souci de soi rend capable d'occuper, dans la cité, dans la communauté ou dans les relations interindividuelles, la place qui convient. [...] Je crois que le postulat de toute cette morale était que celui qui se souciait comme il faut de lui-même se trouvait par ce fait en mesure de se conduire comme il faut par rapport aux autres et pour les autres. Une cité dans laquelle tout le monde se soucierait de soi comme il faut serait une cité qui marcherait bien et qui trouverait là le principe éthique de sa permanence. (DE 4: 714-5)

L'esthétique de l'existence est donc une affaire personnelle qui se renforce de la pratique sociale et qui contribue (même indirectement) à l'amélioration de la collectivité.

Dans son mode d'assujettissement, l'éthique de soi repose sur une attitude critique à l'égard de soi et du temps présent. Or, cette attitude est préalable à toute action politique. Celui qui veut réellement changer le monde doit accepter de vivre dans un monde changé, où sa

subjectivité sera affectée. Il doit mettre en jeu la fixité de son identité s'il veut réellement faire un acte politique radical (Benjamin 1982; 153-6; McNay 1992, 97-102). De même, il faut critiquer sa propre actualité pour penser différemment, ce qui est la première condition des transformations sociales. Celui qui pratique l'éthique de soi se situe à la frontière de ce que nous sommes et de ce que nous ne sommes pas encore, entre la pensée du «dedans» et la «pensée du dehors». Il échappe au conservatisme et au mépris du présent. Cet *éthos* critique ne cherche pas à déterminer le domaine légitime de la raison, de manière à préserver sa sphère de souveraineté (Kant 1967a). Au contraire, il cherche à découvrir un mode de transgression, une voie pour penser autrement.

Il s'agit, en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible. [Cette critique] ne cherche pas à rendre possible la métaphysique pour enfin devenir science; elle cherche à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté. [...] Cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour objet fin de rendre possible une métaphysique: elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. (DE 4: 574)

L'archéologie et la généalogie foucaaldiennes sont donc des expressions achevées de cet *éthos* critique. Elles problématisent le présent en démontrant la construction historique et contingente de ce qui est reçu pour universel, naturel et inévitable, et permettent ainsi de «franchir la ligne».

Enfin, l'esthétique de l'existence s'oppose directement à la normalisation et à la biopolitique qui caractérisent la gouverne actuelle. «On pourrait dire [...] que 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 du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles» (DE 4: 232). Pour dire les choses autrement, «la lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose» (Deleuze 1995, 113). Contre les mécanismes qui veulent induire des identités dociles, prévisibles, stable, l'éthique de soi prescrit la variation de la subjectivité, l'invention incessante de soi. En rendant le sujet insaisissable, l'esthétique de l'existence permet donc de résister à la normalisation et de protéger l'autonomie (DE 4: 610); en stimulant la créativité du sujet, elle permet d'inventer de nouveaux styles de vie et justifie les luttes pour la différence (Sawicki 1988). Elle barre ainsi le chemin des dispositifs disciplinaires et biopolitiques, tout en contribuant à l'érosion du diagramme pastoral (Deleuze 1995, 123). C'est dire que l'éthique de soi a des effets qui vont bien au-delà de l'individu «narcissique». «[...] Le rapport à soi sera donné à penser comme forme de résistance possible aux systèmes de pouvoir, comme point de

défaite d'un pouvoir ancien ou point de passage d'une forme de pouvoir à une autre» (Gros 1996, 95).

Au bout du compte, l'esthétique de l'existence permet donc de lier des solidarités et de susciter des actions collectives. Les militants n'ont pas besoin de chanter à l'unison autour d'un même drapeau pour agir ensemble, ils n'ont même pas besoin de former un groupe conscient. Même si leurs actions sont dispersées et ne relèvent d'aucune coordination centrale, même si elles résistent à des dispositifs différents, elles peuvent agir contre le même diagramme, et former ainsi une sorte d'alliance objective contre le pastorat. Cette lutte anti-pastorale est unifiée par une même éthique, celle qui brandit l'autonomie contre la normalisation, la stylisation de sa vie contre le bio-pouvoir.

4. La résistance *Queer*

Quelles sont les conséquences pratiques de tout cet arsenal théorique? En quoi la problématique foucauldienne du sujet et de l'éthique éclaire-t-elle concrètement les luttes actuelles? Pour répondre à de telles interrogations, le mieux est encore de fournir une brève illustration. Au début de ce chapitre, j'ai évoqué le cas de la résistance *Queer*, qui comporte une dimension subjective et éthique importante. Poursuivons maintenant cette exploration.

La question de la subjectivité revêt une grande importance dans les luttes des gais et des lesbiennes. Nous l'avons vu, dans l'optique foucauldienne, l'homosexualité ne se présente pas comme un élément inné de la personnalité, mais comme un construit. Le problème n'est donc pas de trancher entre nature et culture, mais de savoir si l'identité homosexuelle est construite de l'extérieur (assujettissement) ou de l'intérieur (pratique de soi). Pour Foucault c'est une instance extérieure (l'autorité médicale) qui a d'abord inventé le personnage du «pervers», quoique que cette forme de subjectivité ait ensuite été réappropriée. L'identité homosexuelle s'est échappée des cliniques pour devenir l'identité gaie ou *Queer* (VS, 61; Gamson 1995; Penn 1995). Bien sûr, ce processus n'est pas encore terminé, et le constat a aussi valeur de prescription: les gais doivent continuer de s'approprier l'homosexualité, ils doivent s'inventer eux-même. «Être gay, c'est, je crois, non pas s'identifier aux traits psychologiques et aux masques visibles de l'homosexuel, mais chercher à définir et à développer un mode de vie» (DE 4: 165). En un mot, l'activisme *Queer* doit s'inspirer de l'éthique de soi. (Blasius 1994)

La substance éthique des «invertis» doit donc troquer les instincts sexuels pour les plaisirs et la pensée. Une pratique comme le sadomasochisme, par exemple, ne sera plus rejetée comme une déviation des pulsions de vie (*éros*) vers la mort (*thanatos*), mais pourra être estimée comme «une modalité possible d'invention du plaisir, en le combinant à un jeu de pouvoir» (DE 4: 167. Cf. DE 4: 737-8; DE 4: 331). C'est exactement ce type de message que les activistes *Queers*

veulent véhiculer lorsqu'ils mettent en évidence les uniformes de cuir, lorsqu'ils promènent des amis en laisse: le bien ou le mal ne réside pas dans un schéma «naturel» d'accomplissement des «pulsions», mais dans le façonnement autonome de sa vie, selon ses propres critères esthétiques.

En second lieu, le mode d'assujettissement de l'homosexualité quittera la *scientia sexualis* des psychanalystes, ainsi que leur autorité normalisatrice, pour devenir une technique d'usage. Pour Foucault, en effet: «[...] le mouvement homosexuel a plus besoin aujourd'hui d'un art de vivre que d'une science ou d'une connaissance scientifique (ou pseudo-scientifique) de ce qu'est la sexualité. La sexualité fait partie des conduites. Elle fait partie de la liberté dont nous jouissons dans ce monde. La sexualité c'est quelque chose que nous créons nous-mêmes — elle est notre propre création, bien plus qu'elle n'est la découverte d'un aspect secret de notre désir» (DE 4: 735. Cf. DE 4: 163).

De même, l'élaboration du travail éthique passera de l'herméneutique de soi, du déchiffrement des désirs et de la confession à un constant effort de stylisation de la vie. Ainsi, «il ne s'agit pas seulement d'intégrer cette petite pratique bizarroïde qui consiste à faire l'amour avec quelqu'un du même sexe dans les champs culturels existants; il s'agit de créer des formes culturelles» (DE 4: 309. Cf. DE 4: 736). C'est peut-être pour cette raison que le mouvement *Queer* aime tant recourir aux travestis, qui ne cessent d'explorer la souplesse de l'identité dans une perpétuelle stylisation des gestes, des attitudes, des vêtements et du langage. En parodiant l'aspect artificiel du genre, les *drag queens* dénaturent le lien entre l'aspect social et biologique de l'identité sexuelle. De cette manière, ils contribuent à l'assouplissement de l'identité sexuelle, et luttent pour le retour au libre choix, celui qui fit défaut à Herculine Barbin (Butler 1990, 338; Essig 1995. Cf. Melia 1995).

C'est donc l'effort d'embellissement culturel qui constituera la téléologie de l'activisme *Queer*. Bien sûr, la revendication des libertés fondamentales est un préalable au façonnement de soi, mais elle n'épuise pas tout le potentiel de la politique homosexuelle, qui peut susciter de nouvelles formes de relations entre les individus. «Nous vivons dans un monde relationnel que les institutions ont considérablement appauvri. La société et les institutions qui en constituent l'ossature ont limité la possibilité de relations, parce qu'un monde relationnel riche serait extrêmement compliqué à gérer. Nous devrions nous battre contre cet appauvrissement du tissu relationnel» (DE: 309-10.). Ainsi, la culture gaie ne sera pas simplement un choix d'homosexuels pour homosexuels: «[...] cela va créer des relations qui sont, jusqu'à un certain point, transposables aux hétérosexuels. [...] En proposant un droit relationnel nouveau, nous verrons que des gens non homosexuels pourront enrichir leur vie en modifiant leur propre schéma de relations» (DE 4: 311). Les activistes *Queer* se réclament sans cesse de cette volonté de création culturelle et de différenciation (Slage 1995). Cela peut aller très loin:

We need what Scientists invent out of whole cloth when they attempt to describe and communicate new concepts. We need working models, a whole new mathematics, perhaps a new poetry — allegories — metaphors — a music — a new way of dancing. We must re-examine every system of thought heterofore developed, every Hetero-male-evolved subject-OBJECT philosophy, science, religion, mythology, political system, language — divesting them every one of their binary subject-OBJECT base and reinserting a subject-SUBJECT relation. (Hay 1996, 261-2)

On le voit, la conception foucauldienne de la subjectivité et de l'éthique colle assez bien avec le projet de l'activisme *Queer*. Cela s'explique peut être par l'influence de Foucault sur certains théoriciens *Queer*, qui se réclament ouvertement du philosophe. Mais cette filiation ne suffit pas à expliquer l'importance de l'éthique de soi, qui se manifeste dans d'autres groupes de résistance. Partout, des femmes, des citoyens, des ouvriers ou des malades se rebiffent contre la normalisation, réclament plus d'autonomie, et veulent façonner leur vie, sans s'appuyer pour sur une morale à prétention universelle. De nombreux militants défendent et pratiquent l'esthétique de l'existence, sans même connaître Foucault. C'est peut-être un indice de son efficacité tactique contre le diagramme actuel.

Conclusion

Au début de ce chapitre, nous nous sommes demandés comment le sujet pouvait échapper aux mailles du pouvoir pour résister, et sur quelle base normative l'on pouvait préférer cette résistance au *statu quo*. Il nous est maintenant possible de répondre à ces deux questions.

Si Foucault rejette l'idée d'un sujet souverain ou réductible à un seul principe (les trois instances freudiennes, la volonté de puissance ou la classe sociale), il rejette également la thèse postmoderne d'une subjectivité schizophrène. Certes, le sujet est assujéti par le savoir-pouvoir, qui construit son identité sociale, son âme, son genre, son orientation sexuelle, ses pulsions, et même son corps. Mais en même temps, le sujet entretient un rapport à soi et détermine lui même (à l'intérieur des schèmes culturels) sa substance éthique, son mode d'assujettissement, sa forme d'élaboration du travail éthique et sa téléologie. Bien que le pouvoir soit omniprésent, et qu'il soit constitutif du sujet, les pratiques de soi forment un havre d'autonomie à l'intérieur même de cet assujettissement, un lieu d'où la résistance est possible.

Mieux, la résistance est nécessaire. Elle représente une occasion unique pour le sujet. Plus que d'autres activités humaines, l'action politique met en rapport avec l'autre, avec le problème de la vie en société, avec le façonnement de son environnement et de soi. Lutter c'est d'abord embellir sa propre vie. Or, c'est précisément ce type d'attitude que prescrit l'esthétique de l'existence. Certes, ce système éthique ne cherche pas à libérer intégralement l'homme de la servitude politique ou de l'aliénation économique. Il ne tente pas d'émanciper pour réaliser la

nature humaine authentique. C'est qu'une telle essence n'existe pas, et qu'il vaut mieux chercher à s'inventer journallement que de cheminer vainement en direction d'un modèle stable, unique et arbitraire de l'homme. L'éthique de soi contribue néanmoins à la lutte, puisqu'elle prend le contre-pied des dispositifs anatomo-politiques et bio-politiques de notre gouverne. En suscitant la variation de l'identité, en intensifiant le rapport à soi au détriment du rapport aux codes de moralité, ce système éthique sape les fondements du diagramme actuel. L'esthétique de l'existence justifie et intensifie la résistance.

Le rapport à soi

(VS,155; UP, 32-5, 43-5; 105-7; 273-8; SS, 269-74)

RAPPORT À SOI (espace de liberté à l'intérieur d'un cadre éthique imposé)	FORMES DE SUBJECTIVATION			
	ANTIQUITÉ: Souci de soi	MOYEN-ÂGE: Pureté	MODERNITÉ: Volonté de savoir	MODERNITÉ AVANCÉE: Esthétique de l'existence
SUBSTANCE ÉTHIQUE: Quelle partie de lui-même le sujet expose-t-il à une expérience éthique?	<i>Aphrodisia</i> (actes de plaisir) •Les actes naturels produisant d'intenses plaisirs, parce qu'ils sont les plus difficiles à modérer. •Ce qui compte le plus, c'est d'être maître de soi-même.	Concupiscence (chair) •Les désirs mauvais latents, qui résultent du péché originel, et les actes sexuels illicites qu'ils inspirent. •Ce qui compte le plus, c'est de respecter strictement la loi divine.	Sexualité (organisme) •Les instincts sexuels d'origine organique, susceptibles de dériver vers des objets socialement condamnés •Ce qui compte le plus, c'est d'être «normal».	Plaisir et pensée (corps) •Les plaisirs corporels et les pensées •Ce qui compte le plus c'est d'avoir une vie belle, conforme à ses propres critères esthétiques
MODE D'ASSUJETTISSEMENT: Par quel type d'obligation le sujet se lie-t-il à des règles éthiques imposées?	<i>Chrésis</i> (usage) •Obligations découlant d'un savoir-faire, de la connaissance d'un art de la tempérance.	Loi morale •Obligations découlant d'une reconnaissance de la loi divine, et de l'obéissance au pasteur	<i>Scientia sexualis</i> •Obligations découlant d'une connaissance «scientifique» des perversions	éthos critique •Obligations découlant d'une attitude critique à l'égard de soi et de l'actualité
FORME D'ÉLABORATION DU TRAVAIL ÉTHIQUE: Par quels exercices le sujet s'impose-t-il le respect des règles éthiques imposées?	<i>Enkratela</i> (maîtrise) •Par un travail constant de stylisation de son existence	Obéissance •Par la stricte obéissance au pasteur et par le déchiffrement de sa propre vérité	Herméneutique de soi •Par le déchiffrement de soi, la mise en discours et la confession	Façonnement de soi •Par la constante invention de soi
TÉLÉOLOGIE DU SUJET MORAL: Quel objectif pousse le sujet à respecter les règles éthiques imposées?	<i>Sôphrosuné</i> (sagesse) •Maîtrise de soi pour accéder à la liberté active et à la vérité.	Rédemption •Renoncement à soi pour accéder au salut après la mort: pureté et immortalité	Connaissance de soi •Connaissance de soi pour accéder à la jouissance	Beauté •Faire de sa vie une œuvre d'art, un modèle admirable

CONCLUSION GÉNÉRALE

La seule connaissance qui vaille est celle qui se nourrit d'incertitude [...] et la seule pensée qui vive est celle qui se maintient à la température de sa propre destruction.

— Morin (1977, 24).

Dans ses *Fictions*, Jorge Luis Borges imagine la recension d'un auteur fictif, Pierre Ménard, auquel il attribue une série d'opuscules d'une érudition aussi vaine que cocasse: une *Invective contre Paul Valéry*, une *Liste des vers qui doivent leur efficacité à la ponctuation*, un article sur *La possibilité d'enrichir le jeu d'échec en éliminant l'un des pions de la tour*, une *Analyse des coutumes syntaxiques de Toulet*, etc.... Surtout, Ménard laisse une œuvre héroïque et inachevée: les chapitres onze, vingt-deux et trente-huit de la première partie du *Don Quichotte*! «Il ne voulait pas composer un autre *Quichotte* — ce qui est facile — mais *le Quichotte*. Inutile d'ajouter qu'il n'envisagea jamais une transcription mécanique de l'original; il ne se proposait pas de le copier. Son admirable ambition était de reproduire quelques pages qui coïncideraient — mot à mot et ligne à ligne — avec celles de Cervantès» (Borges 1960, 45). Le projet délirant de Ménard symbolise l'ambiguïté de la tâche du commentateur, dont l'idéal est de rendre parfaitement l'original, tout en le verbalisant de nouveau pour produire un discours dérivé. Ce problème exégétique, Foucault l'a soulevé (MC, 92-95), et l'a encore aggravé, en mettant en cause le principe du livre, de l'auteur et du commentaire, qui freineraient la liberté du discours. «Le commentaire limit[e] le hasard du discours par le jeu d'une *identité* qui aurait la forme de la *répétition* et du même. Le principe de l'auteur limite ce même hasard par le jeu d'une *identité* qui a la forme de l'individualité et du *moi*» (OD, 31. Cf. AS, 33-6; OD, 23-30). En commentant l'œuvre de Foucault, je me soumetts donc au régime de savoir qu'il dénonce, tout en introduisant les distorsions de ma propre reformulation. Double trahison, donc, que cet essai, mais nécessaire trahison. «On ne peut pardonner à ceux qu'on a porté aux nues, on est impatient de rompre avec eux, de briser la chaîne la plus délicate qui existe, celle de l'admiration..., non par insolence mais par aspiration à se retrouver, à être libre, à être soi. On n'y parvient que par un acte d'injustice» (Cioran 1973, 116).

1. Bilan

Dans cet essai, j'ai voulu extraire certains éléments de la pensée foucauldienne pour les articuler dans un système épuré, susceptible d'inspirer la théorie politique. Il s'agit d'une synthèse orientée, dont la contribution est quadruple: (1) elle précise la définition foucauldienne de la résistance politique; (2) elle présente les modalités de cette lutte dans la sphère du savoir, (3) dans la sphère du pouvoir et (4) dans la sphère de la subjectivité.

Pour Michel Foucault, la résistance est un type de lutte politique distinct de la praxis révolutionnaire, une lutte qui reste sourde aux promesses de libération intégrale et universelle de l'homme par l'action historique du prolétariat. Pourtant, ce n'est pas une pratique conservatrice ou réformiste qui tenterait d'améliorer le système social à la pièce. Résister, c'est réagir sans cesse à l'intolérable sans se laisser piéger, sans formuler soi-même des «solutions» qui deviendront à leur tour des problèmes. Résister, c'est militer dans un site spécifique, local, tout en communiquant avec des luttes collatérales; c'est réagir contre les effets directs de l'oppression, non contre ses causes lointaines; c'est s'en prendre aux effets immédiats tout en affectant indirectement la gouverne d'ensemble. Résister, c'est lutter dans les domaines du savoir, du pouvoir et de la subjectivité.

Foucault nous outille pour agir efficacement dans la sphère du savoir. Dans le premier chapitre j'ai présenté les principaux éléments de l'analytique du savoir: les pratiques sociales et discursives, l'épistémè, les analyses humaines, la critique de l'idéologie et l'articulation savoir-pouvoir. Dans cet univers théorique, le savoir apparaît comme un outil et un enjeu et de lutte. En effet, pour résister au pouvoir, il faut lui opposer des contre-discours comme l'archéologie et la généalogie; il faut préférer les intellectuels spécifiques aux intellectuels universels; il faut penser autrement. Pour penser autrement, il est nécessaire de dynamiter l'épistémè moderne en critiquant ce qui en résulte et le soutient: l'anthropologie philosophique, le marxisme totalisant, la normalisation par les analyses humaines et les techniques d'herméneutique de soi.

Au-delà de la discursivité, la résistance est aussi affaire de pouvoir. Dans le second chapitre, j'ai insisté sur l'originalité de l'analyse foucauldienne, en l'opposant aux modèles traditionnels de l'essence, de la domination (légale, idéologique, répressive, violente) ou de la stratégie. Pour le philosophe français, le pouvoir est d'abord un type précis de relations humaines qui vise à conduire la conduite, à agir sur l'action. Pourtant, ces rapports locaux peuvent s'entremêler et tisser un réseau toujours plus complexe et plus général de pouvoir, qui sera d'abord stratégie, dispositif, puis diagramme. Ce modèle concilie la spécificité locale du pouvoir avec un schéma d'ensemble, qui permet de mieux comprendre la gouverne. Appliqué à la situation contemporaine, il met à jour l'omniprésence des techniques pastorales qui

individualisent et disciplinent le sujet par l'anatomo-politique, cependant qu'elles gèrent l'ensemble de la population par des mécanismes bio-politique.

Puisque le pouvoir s'insinue dans les rapports humains les plus quotidiens, qu'il est immanent, une opposition politique efficace ne peut être que permanente, locale et souple. Cela ne l'empêchera pas d'avoir des effets globaux sur le diagramme, à condition qu'elle s'attaque aux dispositifs qui l'effectuent, aux institutions qui assurent la discipline des corps et l'optimisation autoritaire de la vie. Contre le projet irréaliste et insatisfaisant d'une révolution de type soviétique, Foucault suggère simplement de miner la gouverne pastorale, sans lui opposer d'alternative. Pour cela, il est possible d'intensifier les luttes actuelles autour des droits de l'homme, de la régulation politique de la vie et des styles de vie, du dressage des corps et de la normalisation.

La résistance, enfin, prend place dans la sphère de la subjectivité. Car si le sujet est construit, dressé et objectivé par le complexe savoir-pouvoir, cet assujettissement n'est pas total. En repliant le pouvoir et le savoir, la personne peut gagner une marge où elle agit sur ses propres actions, où elle se constitue elle-même comme sujet. Les pratiques de soi assurent donc un espace d'autonomie, une distance qui permet de critiquer et de combattre son environnement social. Cette résistance peut se justifier par un nouveau type d'éthique politique qui, à l'instar de la morale sexuelle grecque, accorde moins d'importance au code de moralité qu'à la liberté du sujet. Une telle éthique fait la part belle aux pratiques de soi, et leur attribue de nouveaux objets. Ainsi, la substance éthique pourrait passer de la normalité organique à l'optimisation des plaisirs et de la pensée; le mode d'assujettissement laisserait la normalisation scientifique pour un éthos critique; l'élaboration du travail éthique ne reposerait plus sur l'herméneutique de soi, mais sur le façonnement de soi; la téléologie, enfin, passerait de la connaissance de soi à l'esthétique de l'existence. Bien que centrée sur le sujet, cet éthique de soi comporte également une dimension sociale, puisque l'idéal d'une vie belle ne peut s'accomplir dans la solitude et que l'action politique est une occasion privilégiée pour la stylisation de sa propre existence.

2. Dynamique entre les sphères

La résistance est possible dans les trois sphères analysées par Foucault, et elle est renforcée par ces analyses. Une telle découpe tripartite peut donner l'illusion d'un certain statisme. Pourtant, il faut éviter de durcir la frontière entre les domaines du savoir, du pouvoir et du sujet. Chez Foucault ces instances interagissent, et forment un ensemble dynamique. En schématisant ces rapports, on découvre deux courants traversant les trois sphères en sens inverse (Cf. Intro. fig.1). Le premier courant (sens antihoraire) illustre le cercle vicieux de l'assujettissement, de l'objectivation et de l'augmentation du pouvoir, tandis que le deuxième (sens horaire) manifeste

le renforcement mutuel de l'autonomie du sujet, de la résistance politique et de la critique des discours. Selon les cas, l'une ou l'autre des dynamiques prévaudra, causant l'entropie ou la néguentropie.

Dans une situation d'oppression politique, le sujet se soumet volontiers à l'herméneutique de soi. Il pense y découvrir sa réalité profonde (instincts, désirs, identité, etc.), une essence qu'il aura ensuite à libérer. Or, cette clef est induite par le pouvoir dès le départ, et sert principalement à extorquer des aveux. En entreprenant de se déchiffrer selon les critères du pouvoir, le sujet accepte donc d'être objectivé par les savoirs normalisateurs, qu'il ne cesse d'alimenter en données. En absorbant tout ces renseignements sur le sujet, les savoirs peuvent tracer des courbes normales, qui ont à la fois une valeur descriptive et prescriptive. De la sorte, ils affinent leurs méthodes et cumulent des connaissances sur chaque individu, en même temps qu'ils développent des outils et des techniques de contrôle social. Le pouvoir recueille ces savoirs et ces technologies, qui lui proposent de nouvelles matières à former, de nouvelles fonctions à formaliser. Ainsi, il intègre dans ses dispositifs, voire dans son diagramme d'ensemble, les confidences arrachées au sujet. Enfin, le cycle se boucle lorsque les dispositifs induisent des formes dociles de subjectivité, lorsqu'ils tentent de dresser le corps du sujet, dans des entreprises d'assujettissement. Conditionné par le pouvoir-savoir, le sujet est piégé, et il assure lui-même la rétroaction du système en se déchiffrant puis se dénonçant.

Cette perspective déprimante n'est pas inéluctable. À ce cercle vicieux, la résistance politique oppose une circularité néguentropique. En se gouvernant lui-même et en se constituant comme sujet, la personne se taille une part d'autonomie. C'est pour défendre cet espace de liberté, et en se justifiant par une éthique de soi que le sujet peut éprouver l'utilité de résister au pouvoir. Il entre ainsi en relation avec un vis-à-vis, un opposant quelconque qui défie son autonomie, et veut conduire sa conduite. En d'autres mots, un rapport de pouvoir s'engage. Or, cette relation va prendre place dans un champ préexistant de stratégies et de dispositifs institutionnels enchevêtrés. Elle va défier l'espace diagrammatique où elle s'insère, et s'opposer aux fonctions non formalisées (discipliner, gérer, agir) et aux matières non formées (corps, vie, action, matière). Ainsi, la résistance politique pourra, à la longue, modifier le diagramme existant. Dans ce cas, elle affectera la stratégie politique d'ensemble de toute une société. Un tel changement aura des répercussions sur la sphère du savoir, et pourra amender le régime d'énonciation et de visibilité. Dans le meilleur des cas, l'entrechoquement des milliers de petites résistances pourront faire céder l'épistémè moderne, et ouvrir les écluses pour une nouvelle forme de pensée, suscitant ainsi de nouveaux systèmes éthiques, de nouvelles formes de pratiques de soi. La personne pourra y faire son miel, et y trouver de nouvelles motivations pour l'action politique, et ainsi de suite.

Dans un site donné, l'oppression et la résistance ne franchissent pas toujours toutes les étapes d'une boucle. Les courants peuvent bien s'épuiser en cours de route, ou se contrer mutuellement. Il importe cependant de tenir compte de ces dynamiques, si l'on veut éviter que ce modèle foucauldien manifeste un statisme contraire à la réalité et aux idées de Foucault. Les rapports de force, de forme et de subjectivité sont comme des instances analytiques semi-autonomes.

3. Évaluation de l'approche foucauldienne

À la fin de cet essai, je réalise les échappatoires que je me suis ménagées, bien inconsciemment. Critiquera-t-on mon système, que je pourrai en attribuer les faiblesses à la pensée de Foucault, dont il n'est qu'un dérivé. S'attaquera-t-on à la réflexion même du philosophe français, que je pourrai encore me retrancher derrière mon rôle modeste de commentateur. À Foucault tout les blâmes... à moi tout le mérite. Voilà qui serait bien malhonnête.

Il me faut endosser la responsabilité de ma synthèse, qui n'est qu'une des lectures possibles du corpus foucauldien. Il eut été possible, notamment, d'organiser mon travail autour de *l'expérience*, mais ce concept tardif est resté sous-développé, et l'exercice me semblait périlleux. On peut aussi critiquer le projet d'une systématisation de l'œuvre, au nom de Foucault lui-même, qui préférait les enquêtes particulières et refusait la totalisation, en bon intellectuel spécifique. Pourtant, l'abstraction n'est pas absente de son œuvre, et il n'a pas répugné à organiser rétrospectivement l'ensemble de son parcours philosophique. Foucault peut bien critiquer le régime de savoir, il ne le modifie pas. En publiant des livres, en donnant des conférences et en autorisant la constitution d'un corpus, il a permis que l'on s'approprie sa pensée. Or, cette appropriation supposait une systématisation.

On remarquera qu'en matière politique, je me suis cantonné dans la généralité, même dans mes vignettes sur les Malaysiennes, l'Îlot Berthelot ou le mouvement Queer. Après avoir consacré tout ces efforts à la synthèse et à la déduction d'incidences politiques générales, il eut été possible d'aller plus loin, et d'ajouter des prescriptions précises. Mais comment alors ne pas m'attribuer la fonction de l'intellectuel universel, en contredisant ainsi mon propre discours? Si je veux donner des leçons spécifiques, je devrai me faire spécifique, et analyser le cas d'une lutte particulière. L'étude de cas est une approche très valable, mais ce n'était pas la mienne.

À juste titre, on signalera ma bienveillance excessive à l'égard du philosophe. Elle s'explique par un parti pris foucauldien (bien sûr!), mais aussi par la volonté d'ordonner le corpus dans un tout cohérent, ce qui exigeait de mettre en valeur les récurrences plutôt que les contradictions. Certes, une fois le système constitué, j'eusse pu en critiquer davantage les grands axes, mais cela eut modifié le projet initial de ce mémoire. Qu'il me soit permis de

racheter un peu ma négligence ici, en quelques lignes. Car l'entreprise foucauldienne comporte aussi des faiblesses:

- a) La pensée foucauldienne est largement autoréférentielle, et il lui arrive parfois de réinventer la roue, là où la fréquentation des contemporains (les analystes de l'action collective, l'école de Francfort, Heidegger, Habermas, Taylor, Kuhn, etc.) lui eut épargné de nombreux efforts.
- b) Foucault minimise la césure entre sa période archéologique et généalogique (Cf. OD). Bien qu'il ne récuse pas son *Archéologie du savoir*, il n'a jamais recouru aux méthodes et à l'épistémologie de ce livre par la suite. Il est donc difficile de définir précisément ce qu'est l'analytique foucauldienne du savoir.
- c) Du point de vue de la théorie politique, la définition foucauldienne du pouvoir est à la fois trop globale et trop particularisante pour être opérationnelle.
- d) Malgré ses avenues innovatrices, la problématique de l'autonomie et de l'éthique reste rudimentaire chez Foucault, comparée à celles de la philosophie libérale ou marxisante.
- e) On voit mal comment les analyses foucauliennes peuvent échapper à leurs propres conséquences. Le lieu d'où elles parlent reste évanescent.

Mais alors, faut-il «oublier Foucault»? Ce serait abandonner, du même élan, des idées-force comme l'épistémè, l'intellectuel spécifique, le savoir-pouvoir, le panoptisme, l'assujettissement ou l'esthétique de l'existence. Ce serait bête, et c'est impossible. Car le professeur du Collège de France a influencé tout un pan du savoir contemporain, il a ouvert de nouvelles perspectives pour l'histoire, l'épistémologie, la sociologie, la science politique et l'éthique. Michel Foucault nous montre des éclaircies où il est possible de penser différemment, où l'on peut transgresser l'ordre établi et gagner plus d'autonomie. Grâce à lui, la résistance politique redore son blason, et acquière de nouvelles significations. N'oublions pas Foucault... Car il faut lutter •

BIBLIOGRAPHIE

- ALAIN, [Émile Chartier dit]. 1985. *Propos sur le pouvoir*. Paris : Gallimard.
- ALTMAN, Dennis. 1982. *The Homosexualisation of America, the Americanization of the Homosexual*. New York : St-Martin's Press.
- . 1993. *Homosexual: Oppression and Liberation*. 2e éd. New York : New York University Press.
- AMIOT, Michel. 1967. «Le Relativisme culturel de Michel Foucault». *Les Temps modernes* 248 (janvier) : 1271-1298.
- ANOUILH, Jean. 1984. *Antigone*. Paris : Bordas.
- AVTONOMOVA, Natalia. 1994. «La Critique de la raison anthropologique». Dans *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, dir. Alain Brossat. Nancy : Presses universitaires de Nancy.
- BALANDIER, Georges. 1991. *Anthropologie politique*. Paris : Presses universitaires de France, Quadrige.
- BAUDRILLARD, Jean. 1977. *Oublier Foucault*. Paris : Éditions Galilée.
- . 1983. «The Ecstasy of Communication». Dans *Postmodern Culture*, dir. H. Foster. London : Pluto Press.
- BENJAMIN, J. 1982. «Shame and Sexual Politics». *New German Critique* 27 : 151-159.
- BENJAMIN, Walter. 1939. «Über einige Motive bei Baudelaire». *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 : 50-89.
- BENTHAM, Jeremy. 1977. *Le Panoptique*. Paris : Belfond.
- BERCÉ, Yves-Marie. 1974. *Croquants et nu-pieds: les mouvements paysans en France du XVIe au XIXe siècle*. Paris : Gallimard; Julliard.
- BERLIOZ, Hector. 1995. *Symphonie Fantastique. Opus 14*. Paris : Au cœur du classique. Disque compact.
- BLASIUS, Mark. 1994. *Gay and Lesbian Politics: Sexuality and the Emergence of a New Ethic*. Philadelphia : Temple University.
- BORGES, Jorge Luis. (1960) 1983. *Fictions*. Traduit par Pierre Verderoy, Ibarra et Roger Caillois. 2e éd. Paris : Gallimard, Folio.
- BOULÉ, Éric. 1994. Vérité et discours chez Michel Foucault: les modalités d'une re-problématisation des expériences de la folie, de la maladie, de la pénalité et du sexe. Mémoire de maîtrise, Science politique, Université Laval, Sainte-Foy.
- BOURDIEU, Pierre. 1979. *La Distinction*. Paris : Éditions de Minuit.
- . 1984. *Questions de sociologie*. Paris : Édition de minuit.
- . 1989. *La Noblesse d'État*. Paris : Éditions de Minuit.
- BOVÉ, Paul. 1994. «Intellectual at War: Michel Foucault and the Analytics of Power». Dans *Michel Foucault, Critical Assessments*, dir. Barry Smart. New York : Routledge.
- BURNHAM, James. 1947. *L'Ère des organisateurs*. Paris : Calmann-Lévy.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism And the Subversion of Identity*. London : Routledge.
- CAMUS, Albert. 1985. *L'Homme révolté*. 2e éd. Paris : Gallimard, Folio-Essais.
- CANGUILHEM, Georges. 1966. *Le Normal et le pathologique*. Paris : Gallimard.
- CASSIRER, Ernst. 1955. *The Philosophy of the Enlightenment*. Boston : Beacon Press.

- CHODOROW, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley : University of California Press.
- CIORAN, [Émile M.]. 1973. *De l'inconvénient d'être né*. Paris : Gallimard, Folio-Essais.
- COLOMBEL, Jeannette. 1994. *Michel Foucault: la clarté de la mort*. Paris : Odile Jacob.
- COMTE-SPONVILLE, André. 1995. *Petit traité des grandes vertus*. Paris : Presses universitaires de France, Col. Perspectives critiques.
- COURDARCHER, Michel. 1997. *Les Grandes notions philosophiques: 1. la connaissance, la raison, la science*. Paris : Seuil, Mémo.
- COUZENS-HOY, David. 1988. «Foucault: Modern or Postmodern?». Dans *After Foucault*, dir. Jonathan Arac. New Brunswick : Rutgers University Press.
- CPSJB, (Comité populaire Saint-Jean-Baptiste). 1996a. *Ligne de piquetage symbolique à l'entrée principale du Centre des congrès de Québec, boulevard René-Lévesque, le jeudi 29 août 1996 de 17h à 18h*. Québec : CPSJB.
- . 1996b. *L'Îlot Berthelot, une saga urbaine*. Québec : CPSJB.
- . 1996c. *Depuis 1976 une force gérée par et au service des résidentes et résidents du quartier*. Québec : CPSJB.
- CROZIER, Michel. 1963. *Le Phénomène bureaucratique*. Paris : Seuil, Points.
- CROZIER, Michel et Erhard Friedberg. 1977. *L'Acteur et le système*. Paris : Seuil, Points-Politique.
- D'ANNUNZIO, Gabriele. 1971. *L'Enfant de volupté*. Traduit par Georges Hérelle et Pierre de Montera. Paris : Calmann-Lévy.
- D'AUREVILLY, Barbey. 1945. *Du Dandysme et de George Brummel*. Paris : Mermoud.
- DAHL, Robert. 1971. *Qui gouverne?* Paris : Armand Colin.
- DE LAURETIS, T. 1987. *Technologies of Gender: Essay on Theory, Film and Fiction*. London : Macmillan.
- DELEUZE, Gilles. 1986. *Foucault*. Paris : Éditions de Minuit, Critique.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI. 1972. *L'Anti-Œdipe*. 2 vols. Vol. 1, *Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Éditions de Minuit.
- DELIGNY, Fernand. 1978. *Le Croire et le craindre*. Paris : Stock.
- DENQUIN, Jean-Marie. 1992. *Science politique*. 4e éd. Paris : Presses universitaires de France, Coll. droit fondamental.
- DERRIDA, Jacques. 1979. *L'Écriture et la différence*. Paris : Seuil, Point.
- DREYFUS, Hubert et Paul RABINOW. 1984. *Michel Foucault: un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Traduit par Fabienne Durand-Bogaert et Gilles Barbedette. Paris : Gallimard, Folio / Essais.
- DUPUIS, Anne. 1996. «Québec 1970, le champ de bataille». *Temps Fou*, juillet-août, 61.
- ECO, Umberto. (1988) 1990. *Le Pendule de Foucault*. Traduit par Jean-Noël Schifano. Paris : Grasset.
- EDELMAN, Murray. 1988. *Constructing the Political Spectacle*. Chicago : University of Chicago Press.
- ÉRIBON, Didier. 1989. *Michel Foucault: (1926-1984)*. Paris : Flammarion.
- . 1994. «...Quelques fragments d'autobiographie». Dans *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, dir. Alain Brossat. Nancy : Presse universitaires de Nancy.
- ESSIG, Laurie L. 1995. *Clothes Make the Man: Gender Transgression and Public Queerness in Moscow and Saint Petersburg*.
- EWALD, François. 1994. «Repères biographiques». *Le Magazine littéraire* 325 (octobre) : 21-23.
- FELSKI, R. 1989. «Feminist Theory and Social Change». *Theory, Culture and Society* 6 : 219-240.
- FERRERO, George. 1988. *Pouvoir: les génies invisibles de la cité*. Paris : Gallimard.
- FERRY, Luc et Alain Renaut. 1985. *La Pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris : Gallimard.

- FINE, Bob. 1979. «Struggle Against Discipline: the Theory and Politics of Michel Foucault». *Capital and Class* 9 : 75-96.
- FLAX, Jane. 1990. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism*. Berkeley : University of California Press.
- FOUCAULT, Michel. 1961. *Histoire de la folie à l'Âge classique*. 2e éd. Paris : Gallimard, Tel.
- . 1963. *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. 2e éd. Paris : Presses universitaires de France, Quadrige.
- . 1963. *Raymond Roussel*. Paris : Gallimard, Folio / Essais.
- . 1966. *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard, Tel.
- . 1969. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.
- . 1971. *L'Ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Gallimard, NRF.
- . 1973. *Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier : Fata Morgana.
- . 1973. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur, mon frère...* Paris : Gallimard, folio-essai.
- . 1975. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris : Gallimard, Tel.
- . 1976. *La Volonté de savoir*. 2e éd. 3 vols. Vol. 1, *Histoire de la sexualité*. Paris : Gallimard, Tel.
- FOUCAULT, Michel, dir. 1978. *Herculine Barbin, dite Alexina B. (Mes souvenirs)*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1984. *L'Usage des plaisirs*. 3 vols. Vol. 2, *Histoire de la sexualité*. Paris : Gallimard, NRF, Bibliothèque des histoires.
- . 1984. *Le Souci de soi*. 3 vols. Vol. 3, *Histoire de la sexualité*. Paris : Gallimard, NRF, Bibliothèque des histoires.
- . 1994. *Dits et écrits*. 4 vols. Paris : Gallimard, NRF, Bibliothèque des sciences humaines.
- . 1997. «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France*. 1976. Paris : Gallimard et Seuil.
- FOUCAULT, Michel et Arlette FARGES. 1982. *Le Désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille*. Paris : Gallimard.
- FRASER, Nancy. 1994. «Michel Foucault: A "Young Conservative"»?». Dans *Michel Foucault. Critical Assessments*, dir. Barry Smart. New York : Routledge.
- FUKUYAMA, Francis. 1992. *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Traduit par Denis-Armand Canal. Paris : Flammarion, Champs.
- GALBRAITH, John Kenneth. 1968. *Le Nouvel État industriel*. Paris : Gallimard, NRF.
- GAMSON, Joshua. 1995. «Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma». *Social Problems* 42 (août) : 390-407.
- GANDY, Oscar H. 1993. *The Panoptic Sort: A Political Economy of Personal Information*. Boulder, Colo. : Westview Press.
- GILL, Louis. 1996. *Fondements et limites du capitalisme*. Montréal : Boréal.
- GILL, Stephen. 1995a. «Globalisation, Market Civilisation, and Disciplinary Neoliberalism». *Millennium* 24 (3) : 399-423.
- GILL, Stephen. 1995b. «The Global Panopticon? The Neo-Liberal State, Economic Life and Democratic Surveillance». *Alternatives* 2 (10) : 1-49.
- GILLIGAN, C. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- GIRARD, René. 1972. *La Violence et le sacré*. Paris : Grasset.
- GOFFMAN, Erwin. 1968. *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres exclus*. Traduit par C. Laîné et L. Laîné. Paris : Éditions de minuit, Le Sens commun.
- GROS, Frédéric. 1996. *Michel Foucault*. Paris : Presses universitaires de France, Que sais-je?
- GROTIUS, Hugo. 1984. *Du Droit de la guerre et de la paix*. 2 vols. Caen : Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen.
- GUÉDEZ, Annie. 1972. *Foucault*. Paris : Éditions Universitaires.

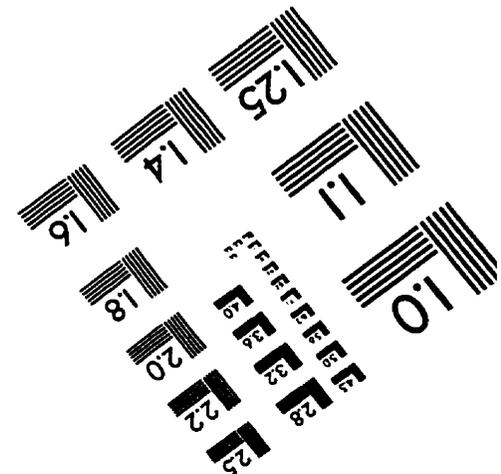
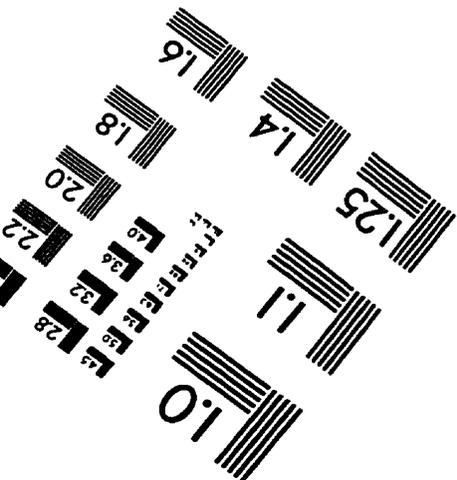
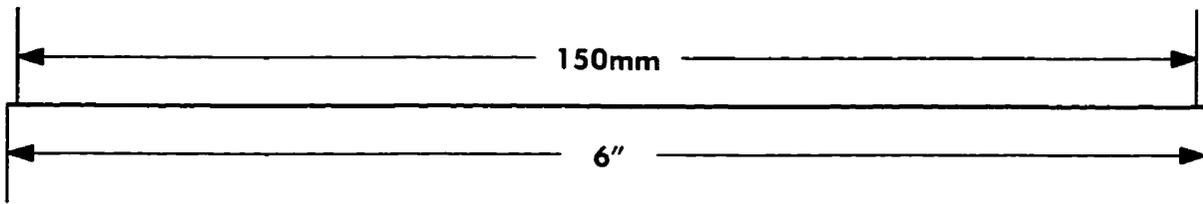
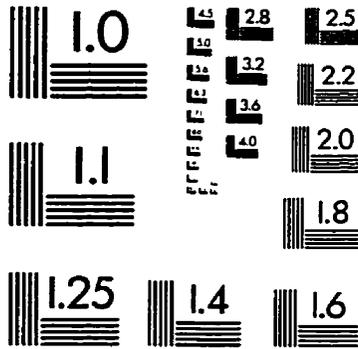
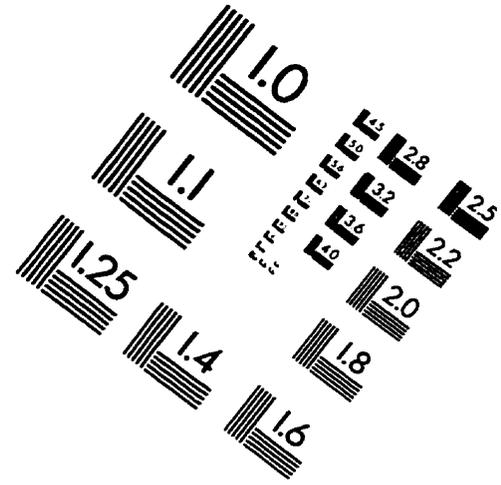
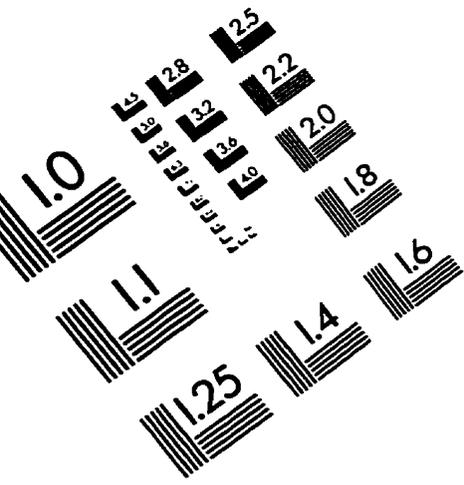
- GUILLAUTE, M. (1749) 1974. *Mémoire sur la réformation de la police de France soumis au roi en 1749*. 2^e éd. Paris : Hermann.
- HABERMAS, Jürgen. 1986. «The Genealogical Writing of History: Some Aporias in Foucault's Theory of Power». *Revue canadienne de théorie politique et sociale* 10 (1-2) : 1-9.
- . 1988. *Le Discours philosophique de la modernité*. Paris : Gallimard.
- . 1996. *La Paix perpétuelle. Le Bicentenaire d'une idée kantienne*. Paris : Cerf.
- HARSTOCK, N. 1990. «Foucault on Power: A Theory for Women?». Dans *Feminism / Postmodernism*, dir. L. Nicholson. London : Routledge.
- HARVEY, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge Mass. : Basil Blackwell.
- HAVEL, Václav. 1992. *Essais politiques*. Paris : Seuil, Point.
- HAY, Harry. 1996. *Radically Gay: Gay Liberation in the Words of its Founder*. Boston : Beacon Press.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1940. *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par Jean Hyppolite. Paris : Gallimard, Tel.
- . 1991. *Phénoménologie de l'Esprit*. Traduit par Jean-Pierre Lefebvre. Paris : Aubier, Bibliothèque philosophique.
- HEKMAN, S. 1990. *Gender and Knowledge: Element of a Postmodern Feminism*. Cambridge : Polity Press.
- HOBBS, Thomas. 1971. *Léviathan: traité de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*. Traduit par François Tricaud. Paris : Sirey.
- HOBBSAWM, Eric J. (1963) 1966. *les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Traduit par Réginald Lars et présenté par Jacques Le Goff. Paris : Fayard.
- HOWARD, M.C. et J.E. KING. 1989. *A History of Marxian Economics*. 2 vols. Princeton : Princeton University Press.
- HOY, David. 1988. «Foucault: Modern or Postmodern?». Dans *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, dir. Jonathan Arac. London : Rutgers University Press.
- HYPPOLITE, Jean. 1946. *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Aubier-Montaigne.
- JANMOHAMED, Abdul. 1994. «Refiguring Values, Power, Knowledge: Or Foucault's Disavowal of Marx». Dans *Whither Marxism?*, dir. Bernd Magnus. New York : Routledge.
- JEAN DE LA CROIX, (saint). 1949. *Œuvres complètes*. Traduit par Grégoire de Saint-Joseph. Paris : Seuil.
- KANT, Emmanuel. 1967a. *Critique de la Raison pratique*. Paris : Vrin.
- . 1967b. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Vrin.
- . 1980. *Critique de la raison pure*. Traduit par Alexandre J-D Lamarre et François Mary à partir de la trad. de Jules Barni. Paris : Gallimard, Folio-Essais.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. 1985. *Michel Foucault: archéologie et généalogie*. 2^e éd. Paris : Livre de poche, Biblio essais.
- . 1994. «Archéologie et généalogie». Dans *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, dir. Alain Brossat. Nancy : Presses universitaires de Nancy, Forum de l'IFRAS.
- LA BOÉTIE, Étienne (de). 1995. *Discours de la servitude volontaire*. Traduit par Séverine Auffret. Paris : Mille et une nuits.
- LAFOREST, Guy. 1989. «Normalisation et sciences humaines». *Cahiers du Laboratoire d'études politiques et administratives* 03 (février) : 1-49.
- LARRAIN, Jorge. 1994. «The Postmodern Critique of Ideology». *Sociological Review* : 289-314.
- LASH, Scott. 1985. «Postmodernity and Desire». *Theory and Society* 14 : 1-33.
- LEARY, David. 1976. «Michel Foucault, an Historian of the Sciences Humaines». *Journal of the History and the Behavioral Sciences* 12 : 293.
- LECLERC, Annie. 1987. «Parole de femme». Dans *French Feminist Thought: A Reader*, dir. T. Moi. Oxford : Basil Blackwell.

- LOCKE, John. 1967. *Deuxième traité du gouvernement civil*. Paris : Garnier-Flammarion.
- MACEY, David. 1994. *Michel Foucault*. Paris : Gallimard, NRF, Biographies.
- MAJOR-POTZL, Pamela. 1983. *Michel Foucault's Archeology of Western Culture*. Brighton : Harvester Press.
- MALER, Henri. 1994. «Foucault et Marx: une confrontation inactuelle?». Dans *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, dir. Alain Brossat. Nancy : Presses universitaires de Nancy, Forum de l'IFRAS.
- MARX, Karl. 1972. *La Sainte-Famille*. Traduit par Émile Cagniot. Paris : Éditions sociales.
- MARX, Karl et Friedrich Engels. 1983. *Manifeste du Parti communiste*. Traduit par Laura Lafargue et revue par F. Engels. Paris : Champ Libre.
- . 1989. *L'Idéologie allemande*. Traduit par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle. 5e éd. Paris : Éditions sociales.
- MCNAY, Lois. 1992. *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Boston : Northeast University Press.
- MEGILL, Alan. 1979. «Foucault, Structuralism and the End of the History». *Journal of Modern History* 51 (septembre) : 451-503.
- MELIA, Julie. 1995. «An Honest Human Body: Sexuality and the Continuum of Resistance». *Women's Studies International Forum* 18 (septembre-décembre) : 547-57.
- MERQUIOR, José-Luis. 1986. *Foucault ou le nihilisme de la chaire*. Traduit par Martine Azuelos. Paris : Presses universitaires de France, Sociologies.
- MILIBAND, Ralph. 1973. *L'État dans la société capitaliste*. Traduit par Christos Passadéos. Paris : François Maspéro.
- MILLS, Wright. 1969. *L'Élite du pouvoir*. Paris : François Maspéro.
- MORIN, Edgar. 1977. *La Nature de la nature*. 3 vols, *La Méthode*. Paris : Seuil, Point.
- MOUSNIER, Rolland. 1967. *Fureurs paysannes: les paysans dans les révoltes du XVIIe siècle (France, Russie, Chine)*. Paris : Calmann-Lévy.
- MURRAY, Stephen O. 1984. *Social Theory, Homosexual Realities*. New York : Gay Academic Union.
- MURRAY, Stephen O., dir. 1992. *Oceanic Homosexualities*. New York : Garland, Gay and Lesbian Studies.
- MURRAY, Stephen O. 1996. *American Gay*. Chicago : University of Chicago Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1947. *La Volonté de puissance*. Traduit par G. Bianquis. 2 vols. Vol. 2. Paris : Gallimard.
- . 1971. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit par Maurice de Gandillac. Paris : Gallimard, Folio-Essais.
- O'FARRELL, Chris. 1989. *Foucault: Historian or Philosopher?* London : Macmillan.
- OLIVIER, Lawrence. 1990. Michel Foucault: l'intellectuel et la politique. Colloque de la Société québécoise de science politique, Montréal.
- . 1994. «Michel Foucault: théorie et pratique. Réflexions sur l'expérience politique». *Revue québécoise de science politique* 25 (hiver) : 89-113.
- . 1995. *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*. Montréal : Liber.
- ONG, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Albany : State University of New York Press.
- OWEN, David. 1995. «Genealogy as Exemplary Critique: Reflections on Foucault and the Imagination of the Political». *Economy and Society* 24 (4) : 489-506.
- PARETO, Vilfredo. 1916. *Traité de sociologie générale*. Paris : Droz.
- PATTON, Paul. 1994. «Michel Foucault: The Ethics of an Intellectual». Dans *Michel Foucault. Critical Assessments*, dir. Barry Smart. New York : Routledge.
- PENN, Donna. 1995. «Queer: Theorizing Politics and History». *Radical History Review* 62 (printemps) : 24-42.
- PIOTTE, Jean-Marc. 1987. *La Pensée politique de Gramsci*. 2e éd. Montréal : VLB éditeur.
- PLATON. 1966. *La République*. Traduit par Robert Baccou. Paris : Garnier-Flammarion.
- POULANTZAS, Nicos. 1968. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris : François Maspéro.

- RAJCHMAN, John. 1994. «Ethics After Foucault». Dans *Michel Foucault. Critical Assessments*, dir. Barry Smart. New York : Routledge.
- RIESMAN, David. 1964. *La Foule solitaire*. Paris : Arthaud.
- RORTY, Richard. 1989. «Identité morale et autonomie privée». Dans *Michel Foucault philosophe*, dir. François Ewald. Paris : Seuil.
- ROSANVALLON, Pierre. 1979. *Le Capitalisme utopique: critique de l'idéologie économique*. Paris : Seuil, Sociologie politique.
- ROSENAU, Pauline. 1991. *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton : Princeton University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1966. *Du Contrat social*. Paris : Garnier-Flammarion.
- RUSS, Jacqueline. 1994. *Les Théories du pouvoir*. Paris : Le Livre de poche, Références.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine. 1939. *Terre des hommes*. Paris : Gallimard, Folio.
- SARTRE, Jean-Paul. 1947. *Huis clos [suivi de] Les mouches*. Paris : Gallimard, Folio.
- . 1966a. «Sartre répond à Foucault». *La Quinzaine littéraire* 47 (15 mars) : 3-4.
- . 1966b. «Jean-Paul Sartre répond». *L'Arc* 30 : 87-96.
- . 1968. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel.
- . 1970. *Baudelaire*. 2e éd. Paris : Gallimard, Col. Idées.
- SAWICKI, Jana. 1988. «Identity Politic and Sexual Freedom». Dans *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, dir. Irene Diamond et Lee Quinby. Boston : Northeastern University Press.
- SCHWARTZ, Joel. 1990. «Antihumanism in the Humanities». *The Public Interest* 99 (printemps) : 29-44.
- SHERIDAN, Alan. 1985. *Discours, sexualité et pouvoir: initiation à Michel Foucault*. Bruxelles : Pierre Mardaga, Philosophie et langage.
- SLAGE, Anthony R. 1995. «In Defense of Queer Nation: From Identity to a Politics of Difference». *Western Journal of Communication* 59 (printemps) : 85-102.
- SMART, Barry. 1993. *Foucault, Marxism and Critique*. Boston et London : Routledge et Kegan Paul.
- SOPHOCLE. 1980. *Oedipe-Roi*. Traduit par Maurice Véricel. 2e éd. Paris : Bordas, Univers des lettres.
- SPINOZA. 1954. «Traité théologico-politique». Dans *Œuvres complètes de Spinoza*. Paris : La Pléiade.
- STONE, Lawrence. 1976. «Madness». *The New York Review of Books* (22 janvier) : 1-20.
- SUN TZU. 1996. *L'Art de la guerre*. Traduit par Père Amiot et postfacé par Gilles Tordjman. Paris : Mille et une nuits.
- TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge : Cambridge University Press.
- TOURAINÉ, Alain. 1993. *La Production de la société*. Paris : Le Livre de poche, Biblio-Essai.
- TOURNIER, Michel. 1996. *Le Roi des Aulnes*. Dossier de Jean-Bernard Vray. 2e éd. Paris : Gallimard, Folio-plus.
- VERHAEREN, Émile. 1982. *Les Campagnes hallucinées. Les Villes tentaculaires*. Paris : Gallimard, NRF-Poésie.
- VEYNE, Paul. (1971) 1978. *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Seuil.
- WALTZER, Michael. 1983. «Politics of Michel Foucault». *Dissent* 30 (automne) : 481-490
- WAPNER, Paul. 1989. «What's Left: Marx, Foucault and Contemporary Problems of Social Change». *Praxis International* 9 (1-2) : 88-111.
- WEBER, Max. 1959. *Le Savant et le politique*. 2e éd. Paris : Plon, le monde en 10-18.
- . 1971. *Économie et société*. Paris : Plon.
- WEIL, Éric. 1994. «Souffrance psychique et société démocratique». Dans *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, dir. Alain Brossat. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, Forum de l'IFRAS.
- WHITE, Haydn. 1973. «Foucault Decoded: Notes from Underground». *History and theory* 12 : 23-54.
- WILDE, Oscar. 1991. *Le Portrait de Dorian Gray*. Traduit par Michelle Étienne et Daniel Mortier. Paris : Presses Pocket, Col. lire et voir les classiques.

WOLIN, R. 1986. «Foucault Esthetic Decisionism». *Telos* 67 : 71-86.
YOURCENAR, Marguerite. 1968. *Mémoires d'Hadrien*. Paris: Gallimard.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc
 1653 East Main Street
 Rochester, NY 14609 USA
 Phone: 716/482-0300
 Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved