

Éric Paquette

**De *Surveiller et punir* à *l'Histoire de la sexualité* :
pour comprendre la réorientation théorique 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.)**

**FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL**

JANVIER 2000

© Éric Paquette, 2000



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.

0-612-48947-7

Canada

Sommaire

Aux yeux de plusieurs, l'œuvre de Michel Foucault est traversée par une double rupture constituée par l'introduction de deux nouvelles problématiques : celle du pouvoir et celle de la subjectivité. Pourtant, et paradoxalement, lorsque Foucault justifie ses recherches historico-philosophiques, il le fait en termes de continuité et d'unité. En effet, il prétend que ses travaux ont toujours tourné autour d'un même problème, en l'occurrence le dernier auquel il s'est intéressé : le sujet et la vérité. Mais cette thèse de l'unité que propose Foucault s'avère-t-elle défendable ? En suivant de près les principaux textes du philosophe-historien (de *Surveiller et punir* à *l'Histoire de la sexualité*), nous suggérons d'examiner attentivement la problématique du pouvoir et celle des modes de subjectivation afin de déterminer si, de ce point de vue au moins, la thèse de l'unité se vérifie, et ce, malgré la rupture introduite par la problématique de la subjectivité.

Avant-propos

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement mon directeur de recherche, M. Guy Bouchard, de ses lectures attentives, de ses conseils judicieux tout au long de l'élaboration et de la finition de ce mémoire.

J'aimerais également exprimer ma reconnaissance aux membres de ma famille et à mes amis qui m'ont aidé, directement ou indirectement, par de multiples façons à la concrétisation de ce travail. Je voudrais notamment citer Rita Guilbault, Diane Paquette, Jean-François Lord, Pascal Laquerre et Danielle Terzan.

Je désire aussi ajouter un remerciement tout spécial à Mélanie Déchalotte pour les raisons qu'elle connaît.

Table des matières

Sommaire	I
Avant-propos	II
Table des matières	III
Liste des abréviations	VI
Introduction	I
Chapitre premier : L'exploration du nouveau domaine	
Introduction	9
1. Vers une analyse du concept de pouvoir	10
2. <i>Surveiller et punir</i> : une première définition du pouvoir	13
2.1 Les trois figures de la punition	15
2.2 La microphysique du pouvoir	18
2.3 Quatre règles de contrôle des opération du corps	20
2.4 Le pouvoir disciplinaire	21
2.5 Caractérisation du pouvoir dans <i>Surveiller et punir</i>	22
3. Le pouvoir : une situation stratégique complexe dans une société donnée	25
3.1 De l'hypothèse répressive aux instances de production discursive	27
3.2 Définir des stratégies de pouvoir	29
3.3 Vers une analytique du pouvoir	31
3.4 Nouvelles procédures du pouvoir	36
Conclusion	38

Chapitre II : Du pouvoir à la subjectivité

Introduction	40
1. Du pouvoir à la gouvernementalité	42
2. Le gouvernement : premier regard	46
2.1 « Sécurité, territoire, population »	46
2.2 « Naissance de la biopolitique »	51
2.3 « Du gouvernement des vivants »	53
3. Prémisse à une nouvelle dimension : la subjectivité	57
3.1 « Subjectivité et vérité »	58
3.2 « L'Herméneutique du sujet »	62
3.3 « Qu'est-ce que les Lumières ? »	67
Conclusion	70

Chapitre III : De l'étude de la sexualité à celle des techniques de soi

Introduction	72
1. La nouvelle vision d'ensemble de l' <i>Histoire de la sexualité</i>	74
2. Analyse de <i>L'Usage des plaisirs</i> et du <i>Souci de soi</i>	82
2.1 Diététique	84
2.2 Économique	86
2.3 Érotique	89
3. De la maîtrise de soi à la culture de soi	94
Conclusion	100

Chapitre IV : Une histoire des modes de subjectivation

Introduction	102
1. Une histoire du sujet : un projet de plus de vingt ans ?	104
1.1 L'entreprise foucauldienne comme histoire critique de la pensée	104
1.2 « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté »	109
1.3 « Le sujet et le pouvoir »	112
1.4 « Sexualité et solitude »	117
2. Le pouvoir : revu et recorrige	119
3. Travailler, c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant.	125
Conclusion	127
Conclusion	128
Bibliographie	131

Liste des abréviations

Les références aux œuvres de Foucault sont présentées sous la forme abrégée suivante.
Les détails sont donnés dans la bibliographie.

DÉ : *Dits et écrits*

GV : *Du gouvernement des vivants*

HS : *Herméneutique du sujet*

IP : *Les intellectuels et le pouvoir*

NB : *Naissance de la biopolitique*

QL : *Qu'est-ce que les lumières ?*

SP : *Surveiller et punir*

STP : *Sécurité, territoire, population*

SS : *Le Souci de soi*

SV : *Subjectivité et vérité*

UP : *L'Usage des plaisirs*

VS : *La Volonté de savoir*

*On ne devrait jamais parler d'un auteur,
sans avoir tout lu de lui, et tout se rappeler.*
Henry de Montherlant

*Suivre Foucault dans les problèmes qu'il affronte, dans les
ruptures ou les détours qui lui sont nécessaires,
avant de prétendre juger de ses solutions. [...]
C'est dans des agencements qu'on trouverait des foyers
d'unification, des noeuds de totalisation, des processus de
subjectivation, toujours relatifs, toujours à défaire pour suivre
encore plus loin une ligne agitée. On ne chercherait
pas des origines mêmes perdues ou raturées, mais on prendrait
les choses là où elles poussent, par le milieu :
fendre les choses, fendre les mots.*
Gilles Deleuze

Introduction

Michel Foucault, figure incontournable du paysage culturel français contemporain, influence de manière décisive l'univers intellectuel de notre temps. Historien de la pensée, plutôt que philosophe, Foucault inquiète et fascine à la fois. Bouleversant nos certitudes, son entreprise historico-philosophique a suscité et suscite encore critiques et controverses passionnées. Penseur rebelle, singulier, insituable, échappant à toute catégorisation, Foucault demeure visiblement inassimilable par l'institution philosophique. Défendant une pensée du soupçon, il remet en question la possibilité d'accéder à une vérité sûre et définitive, il s'affiche ainsi comme le dénonciateur nietzschéen de la volonté de vérité. Son intervention se situe à l'intersection indécidable du discours philosophique et de l'enquête historique. Le philosophe-historien emprunte fréquemment de nouvelles voies, explore des domaines inattendus ; en changeant parfois d'optique, il se fait une vertu de « se dépendre de soi-même ». Pour les uns, Michel Foucault a ouvert des voies radicalement nouvelles pour comprendre les soubassements de nos pensées. Pour d'autres, il fait partie de ces brillants intellectuels dont le succès cache mal de profondes failles théoriques. Loin de se réduire à un domaine exclusif, le travail de Foucault chevauche plusieurs disciplines, questionne les postulats des disciplines instituées en soulignant la contingence purement historique de leurs limites. C'est en raison même de leur caractère singulier que les travaux de Foucault dérangent et offrent matière à réflexion tant à des intellectuels qu'à des prisonniers insatisfaits de leurs conditions de détention. Par des reconstructions savantes, exhumant des formes de discours oubliées, Foucault interroge la folie,

la maladie, la criminalité et la sexualité, et contraint ainsi ses contemporains à considérer d'un œil nouveau ces problèmes.

Le travail historico-philosophique de Michel Foucault tend donc à ébranler les dogmes post-kantiens de l'histoire universaliste, de l'anthropologie et des grands systèmes de pensée. Il questionne les grands récits totalisants de notre civilisation, les idéologies et l'hypothèse même d'une nature humaine sur laquelle se fonderaient le savoir ou les institutions politiques, défiant ainsi toute vision historique à prétention universaliste. Si Foucault étudie les origines, c'est dans leurs singularités et leurs pluralités qu'il le fera. En effet, il cherchera à suivre les déroulements historiques des multiples pratiques de connaissance et des formes d'expérience constamment reprises et réélaborées. Œuvre exploratrice que la sienne, essentiellement insoumise, inquiète par son inlassable remise en question des valeurs dominantes, et le plus souvent dominatrices, de la pensée occidentale. La démarche de Foucault met en jeu une liberté, une indépendance à l'égard des unités dogmatiques et de l'apparente évidence des systèmes de pensée. Animé d'une volonté de suspendre l'évidence naturelle de catégories telles que la sexualité, la criminalité ou la maladie mentale, Foucault cherche à y découvrir des formes d'existence libérées du jeu du pouvoir-savoir. Loin d'être une recherche obstinée de vérités assurées, de fondements rationnels ou de stratégies descriptives, le travail de Foucault se veut avant tout questionnement.

Ce questionnement, Foucault le réalise à travers une imposante production théorique et un travail acharné sur plus de vingt-cinq années. Ses grands ouvrages sont historiques et retracent le développement d'un ou de plusieurs thèmes (champ de connaissance) fort divers au cours d'une période plus ou moins longue. Foucault interroge tant les « sciences humaines » au sens large que les champs de connaissances plus spécifiques tels la psychiatrie, la médecine, l'économie, la linguistique, la biologie et la criminologie. Selon lui, l'objet de ces disciplines n'est pas indépendant de la connaissance dont il relève. Parce qu'il lui est intimement lié, il ne peut y avoir, en sciences humaines au moins, un référent stable et autonome. Disparaît alors l'idée d'une vérité absolue, communicable, au profit de systèmes de partage du vrai et du faux. Foucault propose de revoir les rapports qu'entretiennent le sujet connaissant et l'objet étudié, d'éliminer la distinction simple entre l'objet et le sujet, et d'analyser les conditions dans

lesquelles se forment et se modifient certaines relations du sujet à l'objet, celles-ci étant constitutives de savoirs potentiels. En somme, l'œuvre de Foucault est traversée par une interrogation acharnée sur l'épistémologie de l'histoire, et par une obstination à déterminer plus spécifiquement comment le devenir d'une connaissance doit être décrit.

Trois axes principaux marquent trois dimensions distinctes successivement tracées et explorées dans l'œuvre historico-philosophique de Foucault : le savoir, le pouvoir et la subjectivité¹. La pensée de Foucault, écrit Gilles Deleuze, est une pensée qui a non pas évolué, mais plutôt procédé par ébranlements successifs : « Comme tous les grands penseurs, sa pensée a toujours procédé par crises et secousses comme condition de création, comme condition d'une cohérence ultime »². La logique d'une pensée, ajoute-t-il, c'est l'ensemble des crises qu'elle traverse, « ça ressemble plus à une chaîne volcanique qu'à un système tranquille et proche de l'équilibre ». *L'Histoire de la folie* (1960), poursuit Deleuze, est sans doute déjà l'issue d'une crise. De là, Foucault développe une conception du savoir qui aboutit aux théories des énoncés développées dans *L'archéologie du savoir*, ouvrage qu'il publie en 1969. Ce livre marque une nouvelle crise (première rupture) dans l'entreprise foucauldienne, celle de mai 68. Époque de mise à nu de tous les rapports de pouvoir, et ce partout où ils s'exerçaient. Ce fut, pour Foucault, une grande période de force et de jubilation, de gaieté créatrice, et *Surveiller et punir* (1975) en porte inéluctablement la trace. En passant, avec cet ouvrage, du savoir au pouvoir, Foucault pénètre dans un nouveau domaine, qu'il avait précédemment indiqué, mais non exploré : il analysait des formes, mais jamais les forces qui sous-tendent ces formes. Il saute donc dans l'informe, note Deleuze, dans un élément qu'il appelle lui-même « microphysique ». Cette recherche des « instances » de production du pouvoir-savoir, Foucault la réalise encore dans *La Volonté de savoir* (1976). Mais, poursuit Deleuze, après ce livre, une autre crise attend Foucault (deuxième rupture), très différente, plus intérieure peut-être, plus dépressive, plus secrète : le sentiment d'être dans une impasse.

¹ Cette schématisation, développée, entre autres, par Gilles Deleuze, a le grand mérite de reconstituer une systématique englobant l'ensemble des œuvres de Foucault.

² Deleuze, G., *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris, 1990, p. 115.

Huit ans plus tard, Foucault semble en apparence continuer l'*Histoire de la sexualité*, mais l'optique est radicalement différente : il découvre des formations historiques de longue durée (depuis les Grecs), tandis qu'il s'en était tenu jusque-là à des formations de courte durée (XVII^e-XIX^e siècles). Il réoriente la recherche de *La Volonté de savoir* en fonction de ce qu'il appelle « les modes de subjectivation ». Revoyant son style, il renonce aux scintillements et aux éclats des derniers ouvrages, découvre une linéarité de plus en plus sobre, de plus en plus pure, presque apaisée. *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* (1984) sont le fruit d'une nouvelle création, d'une nouvelle exploration où changent les rapports précédents avec le savoir et le pouvoir. Telle a été la manière dont Foucault s'est lui-même dépris de ce qui constituera sa dernière crise.

Renversement, donc, de perspective, nouveau départ, réconciliation avec le sujet. Mais qu'est-ce qui pousse Foucault à interrompre brusquement le programme de l'*Histoire de la sexualité* et à mettre fin à une progression passionnante entamée dans *La Volonté de savoir* ? Que s'est-il passé pendant ces années de non-publication ? Comment rendre compte de cette deuxième rupture ? S'il y a bien eu crise, souligne Deleuze, divers facteurs très différents sont à considérer :

« [...] peut-être un découragement venu de plus loin, l'échec final du mouvement des prisons ; à une autre échelle, la chute d'espairs plus récents, Iran, Pologne ; la manière dont Foucault supportait de moins en moins la vie sociale et culturelle française ; quant à son travail, le sentiment d'un malentendu de plus en plus grand sur *La Volonté de savoir*, sur cette entreprise de l'*Histoire de la sexualité* ; enfin peut-être l'élément le plus personnel, l'impression qu'il était lui-même dans une impasse, qu'il lui fallait solitude et force pour une issue qui ne concerne pas seulement la pensée, mais aussi sa vie »³.

En somme, comprendre Foucault ne reviendrait-il pas à comprendre cette double rupture, ces périodes charnières qui ont fait qu'il a abandonné successivement le savoir et le pouvoir ? Qu'est-ce qui le force à découvrir le pouvoir sous le savoir, et qu'est-ce qui le contraint à découvrir des « modes de subjectivation » hors des emprises du pouvoir ? Pourquoi faudra-t-il à Foucault encore une autre dimension, pourquoi va-t-il découvrir la subjectivation comme distincte à la fois du savoir et du pouvoir ? *La Volonté de savoir*,

³ *Ibid.*, p. 147-148.

tentative de constituer le corpus des énoncés sur la sexualité au XIX^e et XX^e siècles, et de découvrir autour de quels foyers de pouvoir ces énoncés se constituent, le place-t-il devant l'incontournable question : n'y a-t-il rien « au-delà » du pouvoir ? Foucault a-t-il le sentiment, après *La Volonté de savoir*, de s'être enfermé dans les rapports de pouvoir comme dans une impasse ? Bien qu'il invoque des points de résistance « vis-à-vis » des foyers de pouvoir, est-il en mesure de justifier d'où viennent ces résistances ? Foucault est-il condamné à un tête-à-tête avec le pouvoir ? « Et sans doute *La Volonté de savoir* dégageait des points de résistance au pouvoir ; mais justement, c'est leur statut, leur origine, leur genèse qui restaient vagues. Foucault avait peut-être le sentiment qu'il lui fallait à tout prix franchir cette ligne, passer de l'autre côté, aller encore au-delà du savoir-pouvoir »⁴.

Dépasser le pouvoir, « franchir la ligne de force » consiste, pour Foucault, à faire en sorte qu'elle s'affecte elle-même au lieu d'affecter d'autres forces. Il s'agit, précise Deleuze, « de "doubler" le rapport des forces, d'un rapport à soi qui nous permet de résister, de nous dérober, de retourner la vie ou la mort contre le pouvoir »⁵. C'est, d'après Foucault, ce que les Grecs ont inventé. Il ne s'agit plus de formes déterminées comme dans le savoir, ni de règles contraignantes comme dans le pouvoir, mais de règles facultatives qui font de l'existence une œuvre d'art, de règles à la fois éthiques et esthétiques constituant des modes d'existences ou des styles de vie⁶. Comme le remarque Deleuze, si Foucault a le sentiment, après *La Volonté de savoir*, de s'être enfermé dans les rapports de pouvoir, il trouvera, dans le processus de subjectivation, une production infinie de mode d'existence échappant aux formes strictes du pouvoir qu'il développait dans ses analyses antérieures.

La lecture que propose Deleuze de l'œuvre foucauldienne fait donc reposer celle-ci sur une double rupture constituée par l'introduction de deux nouvelles problématiques : celle du pouvoir et celle de la subjectivité. Pourtant, et paradoxalement, lorsque Foucault justifie ses recherches historico-philosophiques, il le fait en termes de continuité et d'unité. En effet, il

⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁶ Deleuze remarque que c'est précisément ce que Nietzsche découvrait comme opération artiste de la volonté de puissance, invention de nouvelles « possibilités de vie ».

prétend que ses travaux ont toujours tourné autour d'un même problème, en l'occurrence le dernier auquel il s'est intéressé : le sujet et la vérité : « [le but de mon travail ces vingt dernières années] n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture »⁷. L'œuvre foucauldienne nous confronte ainsi à la fois à une apparente discontinuité (thèse de la double rupture), et à une unité justifiée *a posteriori* par l'auteur (thèse de l'unité). Faut-il croire Foucault lorsqu'il réinterprète, après coup, l'ensemble de son œuvre ? Peut-on effectivement défendre la thèse de l'unité devant les deux ruptures qui semblent manifestement traverser ses recherches ?

L'objectif de ce mémoire vise à examiner attentivement la problématique du pouvoir et celle des modes de subjectivation afin de déterminer si, de ce point de vue au moins, la thèse de l'unité se révèle valable malgré la rupture introduite par la problématique de la subjectivité⁸. Ce premier déchiffrement, destiné humblement à décrire en quoi consiste la conception foucauldienne du pouvoir ; à examiner comment elle se transforme ; à relever les motifs de sa mise en veilleuse ; à examiner comment la subjectivité vient remplacer la problématique du pouvoir ; à inventorier les arguments par lesquels Foucault proclame malgré tout l'unité de son œuvre ; à montrer, grâce à certains indices, que cette thèse reste suffisamment problématique, – vise à préparer à une discussion plus poussée. D'aucuns douteront de la légitimité et de la pertinence d'un tel travail. Comment, en effet, faire en sorte que ce moment de la pensée soit assez éloigné déjà pour que nous puissions en dessiner lucidement les lignes de crête par-delà les effets de surface ? Où trouver le principe de cohérence par-delà les dispersions et les contradictions ? Nous espérons prendre le recul nécessaire en analysant les principaux écrits de Foucault, de *Surveiller et punir* à *l'Histoire de la sexualité*, pour en saisir les bifurcations, les piétinements, les avancements, les trouées. Soucieuse d'en respecter toute la richesse et d'en restituer les tensions, cette analyse vise principalement à comprendre la réorientation méthodologique et historique que réalisent, par rapport à *Surveiller et punir* et à *La Volonté de*

⁷ Foucault, M., *Dits et écrits*, t. IV, p. 222-223.

⁸ Afin de respecter les exigences de longueur relatives à ce travail et en raison de la difficulté et de la nature même de l'entreprise, nous limiterons notre recherche à la deuxième rupture (celle constituée par le pouvoir et la subjectivité), c'est-à-dire de *Surveiller et punir* à *l'Histoire de la sexualité*.

savoir, les deux derniers ouvrages de Foucault, *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, et ce, afin de mettre en évidence l'opposition entre les deux thèses : unité ou rupture de l'œuvre. Le cadre limité d'une telle étude implique que nous laissons de côté une grande quantité de menus détails ainsi que des spécificités, des variations locales et des textures inhérentes au texte de Foucault. Prolegomènes, peut-être, à un travail plus élaboré visant à comprendre la logique d'une pensée constamment en évolution et en révolution.

Cette réflexion, en plus de permettre d'examiner la continuité ou la discontinuité d'un travail s'échelonnant sur près de quinze années, sera aussi l'occasion de vérifier, entre autres, si la nouvelle voie qu'emprunte Foucault, lorsqu'il envisage le sexe dans l'Antiquité, se distingue radicalement du projet annoncé dans *La Volonté de savoir*. Pourquoi Foucault abandonne-t-il (si réel abandon il y a) la question du pouvoir en faveur d'une étude généalogique de « l'homme de désir » ? Est-il en train de conclure une paix secrète avec le sujet ? Faut-il considérer *La Volonté de savoir* indépendamment de *L'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi* du fait que leur objet d'étude diffère considérablement ? Peut-on parler d'une évolution significative de l'historiographie de Foucault dans ce qui fut sa dernière entreprise intellectuelle ? Huit ans plus tard, Foucault s'est-il véritablement sorti de l'emprise du pouvoir ? Quels sont les éléments de continuité et de discontinuité au sein de *l'Histoire de la sexualité* ? Pourquoi et comment Foucault prétend-il que ses recherches forment une continuité ?

Les trois premiers chapitres, en suivant de près les textes foucauldien, seront l'occasion de voir comment sa pensée évolue depuis *L'Ordre du discours* jusqu'au dernier tome de *l'Histoire de la sexualité*. Quant au quatrième chapitre, il précisera comment Foucault a lui-même résolu le problème de la discontinuité en proclamant que son œuvre forme un tout, une continuité.

Plus particulièrement, au premier chapitre, nous suivrons Foucault de 1971 à 1976, période où il découvre, modifie et précise le concept de pouvoir. En effet, de *L'Ordre du discours* à *La Volonté de savoir*, il s'attardera, presque exclusivement, à comprendre la problématique du pouvoir. Ce moment de relative continuité introduira le deuxième chapitre consacré à la période, sur près de huit ans, de non-publication. Nous tâcherons, à cette

occasion, de montrer qu'entre *La Volonté de savoir* et la parution de *L'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi*, Foucault entame un long travail sur lui-même et sur sa propre pensée dont, d'ailleurs, ses cours au Collège de France portent, semaine après semaine, le témoignage. Nous verrons en effet comment, dès le cours de 1978, le thème du pouvoir laisse progressivement place à la problématique du « gouvernement ». Du thème de la domination, de ses techniques et de ses modalités, Foucault passe à celui de la conduite, indissolublement conduite de soi et conduite des autres. Nous verrons aussi comment, quelques années plus tard, le thème du gouvernement des autres cède place à celui du gouvernement de soi-même. Foucault s'attaque alors à ce corpus historique qui constitue la matière de *L'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi*. Au troisième chapitre, nous observerons comment Foucault modifie le projet de *l'Histoire de la sexualité*, et nous nous demanderons s'il le fait en fonction de ses cours au Collège de France. En somme, nous tenterons de comprendre cette voie inattendue empruntée par Foucault lorsqu'il envisage le sexe dans l'Antiquité et dans le monde gréco-romain, et comment *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* corrigent les « erreurs » de *La Volonté de savoir*. Foucault a-t-il intérêt, sans le dire, à mettre de côté la question du pouvoir, si l'on admet évidemment qu'il réussisse bel et bien à écarter ce problème ? Enfin, au dernier chapitre, nous examinerons comment Foucault proclame et justifie l'unité de son œuvre. Nous tenterons à cette occasion, en suivant quelques textes foucauldien mineurs, de comprendre les arguments de Foucault en faveur de l'unité. Son argumentation est-elle convainquante ? Est-il un commentateur crédible de son œuvre ? Peut-on véritablement le croire lorsqu'il aborde lui-même la question de l'unité et celle de la double rupture ? Telles seront les dernières questions qui retiendront notre attention.

Chapitre 1 L'exploration d'un nouveau domaine

Introduction

À partir du début des années soixante-dix, Foucault semble explorer manifestement un nouveau domaine, découvrir un nouvel axe. Depuis *Surveiller et punir* jusqu'à *La Volonté de savoir*, le travail de Foucault paraît animé par un intérêt constant et nouveau : comprendre les mécanismes complexes du pouvoir.

Voyons, dans ce premier chapitre, comment s'articulent les principales étapes de l'analyse du pouvoir développée par Foucault entre 1970 et 1976. Il s'agira donc de suivre le développement de ce concept depuis *L'Ordre du discours* jusqu'à *La Volonté de savoir*. En décrivant ces déplacements, nous serons en mesure de constater que *La Volonté de savoir* poursuit l'étude du pouvoir développée depuis le début des années soixante-dix. Nous tenterons de comprendre les mouvements critiques qui ont conduit Foucault à suspendre, pendant huit ans, la publication de *l'Histoire de la sexualité* pour découvrir, au début des années quatre-vingt, un nouvel axe, le troisième de son œuvre historico-philosophique : la subjectivité. Premier coup d'envol, donc, de notre réflexion sur la transition que réalise Foucault lorsqu'il passe d'une analyse du pouvoir à celle de la subjectivité, sur ce qui le pousse à opérer une deuxième rupture (si réelle rupture il y a) dans son œuvre, axée sur la découverte de « modes de subjectivation » échappant à l'emprise du pouvoir.

Dans un premier temps, nous verrons qu'au début des années soixante-dix, Foucault ne possède qu'une définition approximative du pouvoir, car, même s'il propose une première esquisse d'une théorie du pouvoir dans *L'Ordre du discours*, publié en 1971, il avouera ignorer ce que c'est que le pouvoir.

Dans un deuxième temps, nous nous arrêterons sur la conception du pouvoir proposée dans *Surveiller et punir* : le pouvoir est ici défini comme une stratégie complexe avec des dispositions, des manoeuvres, des techniques, des fonctionnements. Nous aurons aussi l'occasion d'étudier les trois figures de la punition présentées par Foucault, ainsi que la manière dont les rapports de pouvoir se transforment au sein de la société.

Dans un troisième temps, nous nous pencherons sur la manière dont Foucault conçoit le pouvoir dans *La Volonté de savoir*. En réfutant l'hypothèse répressive, Foucault cherche à mettre en évidence les instances de production discursive, de production de pouvoir, de production de savoir. Il vise, autrement dit, à retracer l'histoire de ces instances et de leur transformation. Nous verrons que le pouvoir est présent partout : non pas parce qu'il englobe tout, mais parce qu'il vient de partout. Le pouvoir, « dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inerte, d'auto-reproducteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacun d'elles et cherche en retour à les fixer » (*VS*, p. 122-123). Le pouvoir, sans être une institution, une structure, ou une puissance quelconque, est « le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (*VS*, p. 123).

Ce parcours nous permettra de tracer l'évolution d'une pensée, ses inflexions, ses déplacements et ses lignes de ruptures. Il apportera un premier éclairage sur cette dimension que constitue le pouvoir dans la pensée de Foucault.

1. *Vers une analyse du concept de pouvoir*

Foucault esquisse sa toute première analyse du pouvoir dans *L'Ordre du discours*, publié en 1971. Cette leçon inaugurale prononcée au Collège de France introduit une théorie du pouvoir dans laquelle il apparaît de façon négative, en tant que limitation imposée au discours. Foucault mentionne, allusivement, que ses intérêts continueront de porter sur la question du discours, mais qu'il s'attardera aussi au repérage historique de « la volonté de vérité ». En effet, ce travail le mènera à constater l'existence de rapports étroits entre vérité et pouvoir. Tout au long des séminaires qu'il dispensera au Collège de France, il tentera de se défaire en partie de la conception du discours (et de la pratique) qu'il avait élaborée dans les ouvrages précédents. Il reste beaucoup à faire et, en un certain sens, il s'agit d'une œuvre de transition.

Au début des années soixante-dix, Foucault ne possède donc qu'une définition partielle et ambiguë du pouvoir. Il avoue, dans un entretien¹ de 1972, ignorer « ce que c'est que le pouvoir [...] cette chose si énigmatique, à la fois visible et invisible, présente et cachée, investie partout » (*DE, t.II, p. 312*). À ce moment, le pouvoir est le grand inconnu à découvrir. Qui l'exerce? Où l'exerce-t-on? On sait que le pouvoir n'est pas la propriété de la classe gouvernante, mais que pouvons-nous dire au juste sur cette notion de « classe dominante »? Qu'entend-on par « dominer », « diriger », « gouverner », « groupe au pouvoir », « appareil d'État », etc.? Ces termes, écrit Foucault, doivent être analysés. De même, il faudrait bien saisir « jusqu'où s'exerce le pouvoir, par quels relais et jusqu'à quelles instances, souvent infimes, de hiérarchie, de contrôle, de surveillance, d'interdictions, de contraintes » (*DE, t.II, p. 313*). Partout où il y a pouvoir, écrit Foucault, le pouvoir s'exerce. Sans que personne en soit titulaire, le pouvoir s'exerce toujours dans une direction. On ne sait pas qui le possède, mais on sait qui ne le possède pas.

Dans un autre entretien², Foucault reconnaît, rétrospectivement, la présence implicite du problème du pouvoir dans ses premiers livres, et la difficulté qu'il a eu à le formuler : « j'ai parfaitement conscience de n'avoir pratiquement pas employé le mot et de n'avoir pas eu ce champ d'analyse à ma disposition » (*VP, p. 19*). Dans le même entretien, critiquant indirectement *L'archéologie du savoir*, il admet que cette tendance à ignorer les relations de pouvoir dans le discours l'avait conduit à confondre le « régime discursif » avec « la systématité, la forme théorique ou quelque chose comme le paradigme » (*VP, p. 18*). En effet, si le fonctionnement du pouvoir est aussi crucial dans la formation du discours, il aurait dû en être clairement question dans cette œuvre consacrée spécifiquement au développement de la théorie discursive.

Ce problème sans concept révèle un vide théorique que Foucault ne peut ignorer. Cette incapacité à cerner le pouvoir est, selon lui, liée à la situation politique dans laquelle il se trouvait. En effet, explique-t-il, on « ne voit pas de quel côté – à droite ou à gauche – on aurait pu poser ce problème du pouvoir. A droite, il n'était posé qu'en termes de constitution, de

¹ Foucault, M., *Dits et écrits*, t. II, « Les intellectuels et le pouvoir » pp. 306-315.

² « Vérité et pouvoir » entretien avec M. Fontana, *L'Arc*, no, 70, 1977.

souveraineté, etc., donc en termes juridiques ; du côté du marxisme en termes d'appareils de l'État » (*VP*, p. 19-20). À cette époque, on ne cherchait pas à savoir comment fonctionnait le pouvoir concrètement et dans le détail, avec « sa spécificité, ses techniques et ses tactiques », mais on se « contentait de le dénoncer chez l' "autre", chez l'adversaire, d'une façon à la fois polémique et globale » (*VP*, p. 20).

L'intérêt que porte Foucault au problème du pouvoir, au début des années 70, n'est pas le fruit d'un jaillissement spontané, mais la conséquence d'événements politiques importants tels que Mai 68, la vague althussérienne et le mouvement gai (entre autres). En effet, c'est seulement à partir de Mai 68, c'est-à-dire à partir des luttes quotidiennes menées à la base, que le pouvoir « est apparu et en même temps la fécondité vraisemblable de ces analyses du pouvoir pour se rendre compte de ces choses qui étaient restées jusque-là hors du champ de l'analyse politique » (*VP*, p. 20). Foucault souligne que tant « qu'on posait la question du pouvoir en le subordonnant à l'instance économique et au système d'intérêt qu'elle assurait, on était amené à considérer ces problèmes comme de peu d'importance » (*VP*, p. 20).

Voilà brièvement comment Foucault introduit pour la première fois et de manière explicite la problématique du pouvoir. À cette période, le problème du pouvoir s'enracinait dans le concept de lutte. Non seulement, la lutte nécessite une étude concrète des mécanismes de pouvoir, mais elle définit aussi un espace où celui-ci se manifeste dans sa vérité effective. La lutte est conçue comme la forme générale des relations de pouvoir. Chaque lutte, écrit Foucault, se développe autour d'un foyer particulier de pouvoir : « Et si désigner les foyers, les dénoncer, en parler publiquement, c'est une lutte, ce n'est pas parce que personne n'en avait encore conscience, mais parce que prendre la parole à ce sujet, forcer le réseau de l'information institutionnelle, nommer, dire qui a fait, quoi, désigner la cible, c'est un premier retournement de pouvoir, c'est un premier pas pour d'autres luttes contre le pouvoir » (*DE*, t.II, p. 313). Si, par exemple, le discours des médecins, et celui des gardiens de prison, sont des luttes, c'est parce qu'ils enlèvent, du moins un instant, le pouvoir de parler de la prison, détenu par « la seule administration et ses compères réformateurs » (*DE*, t.II, p. 313).

Comme le souligne Michel Senellart³, le concept de pouvoir alors analysé par Michel Foucault ne forme pas le noyau d'une théorie en train de s'organiser, mais l'instrument d'un travail d'analyse ancré dans des luttes concrètes. Ce qui intéresse au départ Foucault, ce n'est pas le pouvoir en tant que tel, mais la résistance qu'on oppose au pouvoir sous ses formes multiples. Senellart écrit qu'il est assez vain de parler *du* pouvoir chez Foucault, sans, au même moment, interroger le contexte stratégique et demander à partir de quelle perspective critique il utilise ce concept. Il précise que Foucault ne propose pas une certaine conception du pouvoir, mais « une série d'hypothèses permettant, en dehors de tout cadre interprétatif préétabli, d'analyser les relations de pouvoir constitutives d'un champ pratique donné »⁴.

Pour comprendre le fonctionnement des rouages du pouvoir dans un cadre précis, il faudra donc attendre la publication de *Surveiller et punir* et celle *La Volonté de savoir* au milieu des années soixante-dix. Ces livres tentent, en effet, d'isoler les « rites méticuleux de pouvoir ». Parce que ces rituels de pouvoir ne sont pas produits par des sujets, il est difficile de repérer le lieu où ils opèrent et d'identifier la progression historique qui sous-tend leur apparition. En identifiant certains lieux précis où opèrent ces rituels – par exemple : le Panoptique de Jeremy Bentham et le confessionnal – Foucault sera en mesure de situer le pouvoir, de préciser son fonctionnement, ses effets et ses procédures.

2. *Surveiller et punir : une première définition du pouvoir.*

La vision négative du pouvoir qui mettait l'accent sur la contrainte, l'interdit, l'exclusion, développée implicitement dans *L'Ordre du discours* et dans certains cours donnés au début des années soixante-dix, sera abandonnée par Foucault à partir de *Surveiller et punir*. L'accent se déplace. Foucault souligne qu'il faut cesser de décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il « exclut », il « réprime », il « refoule », il « abstrait », il « masque », il « cache ». À partir de 1975, le pouvoir, tel que le comprend Foucault, deviendra producteur de

³ Senellart, M., « Michel Foucault : "gouvernementalité" et raison d'État », in *La pensée politique, Situation de la démocratie*, vol. 1 Gallimard, Le Seuil, Paris, 1993, pp. 276-303.

⁴ *Ibid.*, p. 282.

réel, il produira des domaines d'objets et des rituels de vérité. Il écrira que « l'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production » (*SP*, p.227).

Surveiller et punir, copieux volume d'environ trois cent pages, poursuit donc l'analyse du pouvoir que Foucault avait entamée au début des années soixante-dix. En effet, le thème des rapports savoir-pouvoir, la méthode de la microphysique, pour inédits qu'ils soient, apparaissent comme l'approfondissement d'une même problématique. Dans cette analyse fonctionnelle, Michel Foucault définit le pouvoir comme une stratégie complexe avec des dispositions, des manoeuvres, des techniques, des fonctionnements : « Il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le "privilege" 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*, p. 35). *Surveiller et punir* présente une première conception du pouvoir pouvant se caractériser par le modèle de la bataille.

En effet, le lieu particulier d'où nous parle Foucault à travers *Surveiller et punir* lui permet d'explorer et de sonder le fonctionnement général des rouages du pouvoir. Si *Surveiller et punir* problématise à nouveau les rapports entre savoir et pratique, il réalise cependant un pas de plus en s'arrêtant sur la question des relations de pouvoir. En dépassant le point de vue populaire, psychologique et individuel, Foucault montre que le pouvoir est le résultat de stratégies sans auteurs, de mouvements sans sources : il faut « qu'on déchiffre en lui [...] 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 » (*SP*, p. 35).

Surveiller et punir connut un grand retentissement, dû sans doute, comme le souligne Franck Evrard dans *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*⁵, au fait qu'au thème marxiste de l'exploitation, Foucault substitue une nouvelle approche dans l'analyse des sociétés modernes. Evrard rappelle que, contrairement à la théorie marxiste qui fait du pouvoir une

⁵ Evrard, F., *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Bertrand-Lacoste, Paris, 1995, p. 77.

relation de dominant à dominé, Foucault le définit comme une stratégie complexe dans une société donnée.

Cette histoire corrélatrice de l'âme moderne liée au pouvoir de punir se fait à partir d'une analyse du domaine institutionnel que sont les établissements pénitentiaires. Foucault se propose de décrire comment, dès 1830, on abandonne la torture en faveur d'une réglementation excessive et tatillonne. Il tente de comprendre la différence entre ces modèles pénaux, le contraste entre ces systèmes de punitions. Il montrera que la disparition de la torture physique est le signe déterminant de ces changements. Alors que s'effacera la punition comme spectacle macabre, naîtront de vastes prisons dont on verra se dresser les tours dans tout l'Occident bourgeois. Dès lors, se développera la société carcérale.

2.1 Les trois figures de la punition

Paraphrasant Foucault, Evrard écrit qu'à la fin du XVIII^e siècle, il y avait trois figures de la punition : la torture en tant qu'instrument du pouvoir royal ; la réforme humaniste ; la prison et la surveillance normalisatrice qui incarnent la technologie moderne du pouvoir disciplinaire. Ces trois types de punition révèlent que la société traite les criminels comme des objets et permettent de comprendre de quelle façon les rapports de pouvoir se transforment au sein de cette société.

Le premier âge pénal présenté par Foucault est celui de la torture publique, du supplice. Sa scène est l'échafaud et son personnage principal, représentant le pouvoir, est le souverain : « La punition judiciaire épouse une mise en scène, un cérémonial sur la place publique qui a pour fonction de révéler au grand jour la vérité du crime, mais aussi d'affirmer en un rituel atroce et excessif le pouvoir et sa force, un pouvoir capable de s'exercer directement sur le corps.»⁶ Foucault écrit que le supplice a une fonction juridico-politique. Il reconstitue la souveraineté un instant blessée. L'exécution publique corrige le criminel qui a méprisé le souverain. Elle déploie aux yeux de tous une force invincible. Bien que la majeure partie des condamnations imposent soit le bannissement, soit l'amende, il n'en demeure pas moins qu'une

⁶ *Ibid.*, p. 82.

grande partie de ces peines non corporelles était accompagnée de sanctions qui comportaient une dimension de supplice : exposition, pilori, carcan, fouet, marque, etc. On utilisait aussi la torture pour provoquer des confessions, de manière à ce qu'une vérité ou un aveu, littéralement arrachés à l'accusé, surgissent et viennent couronner et justifier l'application de la force, plus souvent qu'autrement disproportionnée par rapport au crime commis. L'objet de ce spectacle terrifiant, de ce châtement violent est le corps même de l'individu, du sujet criminel. Cette atroce liturgie du spectacle du corps supplicié, n'est pas sans soulever, chez le peuple, l'indignation. Celui-ci, en effet, refusera qu'un tel pouvoir punitif soit pratiqué et ira même, parfois, jusqu'à se révolter contre cette pratique ressentie comme barbare et injuste.

Ne pouvant garantir la direction que prendraient les sentiments éveillés, chez la populace, par les exécutions, on en vint toutefois à penser que l'objet de la justice criminelle devrait être la punition et non la vengeance. Ainsi, à la fin du XVIII^e siècle, la sombre fête punitive s'estompe. L'arrivée des théories du contrat social fait en sorte que la criminalité est considérée non plus comme une atteinte au souverain, mais comme une rupture du pacte social menaçant ainsi l'ensemble de la société. Un plan d'humanisation des peines se met alors en place. On propose de nouvelles méthodes de punition afin de redresser immédiatement le tort fait à la société. On ne supplicie plus, on corrige, on punit avec plus d'universalité et de nécessité. Le pouvoir devient partie prenante du corps social. La correction ne doit pas engendrer la terreur mais la pénitence. La punition corporelle sera alors remplacée par l'emprisonnement.

Cette « humanisation », qui caractérise si bien le siècle des Lumières, ne propose pas une nouvelle sensibilité ou un progrès moral de l'humanité. Elle permet simplement de changer l'objectif de la pénalité et de favoriser l'apparition de nouvelles techniques de pouvoir. Evrard écrit, à cet égard, que, « dans la thèse généalogique de Foucault sur notre système répressif, l'objectif véritable de l'humanisation est d'établir une nouvelle économie du pouvoir de châtier, un pouvoir mieux réparti en circuits homogènes et aménagés selon des modalités qui le rendent plus efficace, tout en diminuant son coût économique et politique »⁷. Sous le couvert d'un idéal

⁷ *Ibid.*, p. 83.

d'émancipation humaine, les Lumières inventent de nouvelles « technologies morales » et créent ainsi des formes de contrôle social bien plus strictes que celle qui prévalaient dans les sociétés traditionnelles. Foucault souligne que la réforme pénale veut « non pas moins punir, mais punir mieux ; punir avec une sévérité atténuée peut-être, mais pour punir avec plus d'universalité et de nécessité ; insérer le pouvoir de punir plus profondément dans le corps social » (*SP*, p. 84). De cette manière, on corrigerait le surpouvoir du roi, qui avait le loisir de faire ce qu'il voulait quand il le voulait, et on développerait une nouvelle économie, plus efficace, du pouvoir de châtier. La réforme pénale constitue donc une nouvelle économie et une nouvelle technologie du pouvoir de punir.

À la fin du XVIII^e siècle et pendant la première moitié du XIX^e siècle, naît et se développe la prison au sens moderne du terme, où la surveillance devient la clé de l'institution pénitentiaire. Cette troisième figure de la punition décrite par Foucault vise à la transformation morale du criminel et à l'élaboration d'une justice plus égalitaire. En effet, en privant de ce bien fondamental qu'est la liberté, la prison cherche à changer l'esprit des individus de manière égalitaire. La prison permet de quantifier exactement la peine selon une variable de temps, et donc apparaît comme rétribution à la société. Parce qu'il est plus efficace de surveiller que de punir, la prison permet de mettre en place des systèmes de surveillance totale et ininterrompue. Elle permet ainsi de prendre en charge tous les aspects de l'individu sans interruption, de façon parfois despotique. La prison et la surveillance normalisatrice incarnent la technologie moderne du pouvoir disciplinaire.

Le *panopticon* (panoptique pénitentiaire), imaginé par Bentham, est rapidement considéré comme le modèle architectural le plus efficace pour surveiller sans être vu. À l'intérieur de ce bâtiment de forme semi-circulaire, les prisonniers (le fou, le malade, le condamné, l'ouvrier ou l'écolier, selon les applications polyvalentes) doivent se comporter correctement en permanence car ils ne savent pas s'ils sont observés : « Expression d'une obsession de rationalisation, le *panopticon* est révélateur de l'« orthopédie sociale » qui se met en place. Il n'est plus besoin d'accumuler des marques sur le corps, le dispositif assure efficacement la dissymétrie des forces et le déséquilibre. En cela, il annonce une société à venir

de la surveillance généralisée »⁸. Ce mécanisme de pouvoir est applicable à n'importe quelle multiplicité d'individus qu'on désire surveiller.

Evrard, commentant Foucault, écrit que la fin du XVIII^e siècle compte donc trois manières d'organiser le pouvoir de punir : le supplice utilisant les marques rituelles de la vengeance sur le corps des condamnés devant des spectateurs ; les réformes faisant plutôt appel à des signes pour punir et considérant davantage les individus comme des sujets ; l'institution carcérale cherchant à appliquer préférentiellement des procédés de dressage du corps tout en gérant la peine. Le modèle de la prison, influencé par le modèle anglais et américain, survivra comme procédé d'organisation du pouvoir. Cependant, les recherches sur le pouvoir de Foucault ne s'arrêtent pas là. Il tente en effet de nous convaincre que le panopticon de Bentham, même s'il n'est que rarement et jamais parfaitement réalisé, résume une tendance très répandue de la société bourgeoise qu'il appellera « la prédisposition disciplinaire » : « De même que le "rêve politique" de la société traditionnelle, tel qu'il s'exprimait dans l'exil des lépreux, imaginait une communauté pure, le rêve politique de la culture bourgeoise moderne imagine une "société disciplinaire". »⁹

Pour que cette société disciplinaire soit réalisable, on se doit de multiplier, comme jamais auparavant, les machines à contrôler et à dresser les corps : « Le modèle de pouvoir "juridique" qui posait des limites à la liberté et fonctionnait à partir de la loi, de l'interdit et de la répression visait l'obéissance et le respect des règles de conduite. Le modèle de pouvoir disciplinaire se fonde, lui, sur la normalisation et suppose une emprise sur les corps afin de forger des comportements conformes et de fabriquer des corps soumis et exercés »¹⁰.

2.2 *La microphysique du pouvoir*

Surveiller et punir développe à cet égard un nouveau champ d'investigation : la microphysique du pouvoir. Ce livre montre comment on utilise économiquement le corps en faisant de lui un système d'assujettissement. Cette utilisation des corps permet le

⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹ Merquior, J-G., *Foucault ou le nihilisme de la chair*, PUF, 1986, p. 108.

¹⁰ Evrard, F., *Op cit.*, p. 84.

développement d'une technologie politique du corps qui repose sur le savoir et sur la maîtrise de ses forces pour les rendre productives. Evrard remarque¹¹ à cet égard que l'objet et la cible principale de la stratégie du pouvoir est le corps, un corps sur lequel le pouvoir agit soit directement par des « châtiments violents et sanglants », soit indirectement par des méthodes « douces » qui visent à enfermer ou corriger. Le corps comme surface d'inscription des événements, comme « imprimé d'histoire » :

« Mais le corps est aussi 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. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique ; c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement aménagé, calculé et utilisé) ; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti » (SP, p. 34).

Dans *Surveiller et punir*, l'angle d'analyse de la transformation de la pénalité ne se fait pas à partir d'une histoire des idées morales, mais plutôt d'après l'histoire des rapports entre le pouvoir politique et les corps. Evrard écrit que la microphysique du pouvoir est mise en jeu par les appareils et les institutions. Elle permet de comprendre comment le pouvoir s'exerce sur les corps, les fixe et les utilise. Si la société, au XVIII^e siècle, arrive à un tel contrôle du corps, c'est que celui-ci est travaillé de façon coercitive « dans le détail », au niveau de ses mouvements, de ses gestes, de ses attitudes. On ne le perçoit pas comme une unité indissociable. Ce contrôle du corps prend la forme de l'« exercice » portant avant tout sur l'économie et l'efficacité des mouvements et des forces. Ces corps dociles, marqués, où le désir ne passe plus, ne produisent plus sous la pression de la douleur du supplice, de la déraison ou de l'enfermement, mais à partir d'une action disciplinaire de contrôle. L'activité de contrôle devient ainsi nécessaire à tous les individus qui agissent, qui produisent :

Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le décompose. Une "anatomie politique", qui est aussi bien une "mécanique du pouvoir", est en train de naître ; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils

¹¹ *Op. cit.*, Evrard, F., p. 78.

opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps "dociles" ». (SP, p. 162)

2.3 *Quatre règles de contrôle des opérations du corps*

Différentes règles ou méthodes (quatre sont présentées par Foucault) permettent un certain contrôle des opérations du corps afin de le transformer en corps manipulable, modifiable. La première règle est *un art de la répartition dans l'espace*. Elle a lieu le plus nettement dans les techniques de séparation fonctionnelle des individus. Une illustration de ce procédé est fournie par l'espace cellulaire. En codifiant l'espace, ce procédé garantit la surveillance et la rupture des communications dangereuses et anarchiques. Mentionnons que Foucault décrit trois autres procédés afin de réaliser une répartition des individus : la clôture, le quadrillage et le rang permettent, à leur façon, de créer des espaces contribuant à maximiser la discipline.

La discipline s'appuie en deuxième lieu sur une méthode de *contrôle de l'activité*. Cette règle, nous dit Foucault, a pour but, entre autres, de créer un emploi du temps qui structure les activités quotidiennes des ouvriers et des pensionnaires, et d'imposer une constance qui affecte jusqu'aux mouvements du corps eux-mêmes. Ainsi, elle permet de découper l'activité physique en les éléments qui la constituent ; elle assure que les gestes soient accomplis le mieux possible avec le corps qui en est la condition d'efficacité ; elle tente de tenir compte des éléments de l'objet à manipuler en corrélation avec le corps ; et finalement, est garantie l'utilisation exhaustive du temps afin de produire un maximum de choses.

En troisième lieu, la discipline repose sur la gestion du temps dont disposent les individus. Cette règle procède selon quatre présupposés : la durée est divisée en segments précis ; ces segments sont organisés en succession d'éléments simples et combinables ; chaque épreuve qualifiante doit être associée à un terme précis (afin de rendre l'individu comparable aux autres) ; à chaque individu, on fixe un niveau et un grade.

Le quatrième et dernier instrument de la discipline que retient Foucault est *la composition des forces*, c'est-à-dire la *tactique*. Il s'agit ici de placer les individus en groupes selon une certaine habileté et beaucoup de précision. Cet instrument permet de coordonner les

individus mobiles. On se doit de maximiser, comme dans une machine, les forces en fonction des éléments. Les corps deviennent alors des éléments articulables sur d'autres et ce, parce qu'on les considère comme des pièces interchangeables gérées par un système de commandement précis.

En d'autres termes, la cellule et l'aménagement de l'espace, l'emploi du temps et les codes gestuels, les exercices et les tactiques créent des « corps dociles » et constituent ainsi le tissu dont est construite la société disciplinaire : « La toile d'araignée que tisse la société disciplinaire vise ainsi à généraliser *l'homo docilis* dont a besoin une société « rationnelle », efficace et « technique » ; une créature obéissante, travailleuse, consciencieuse et utile pouvant se plier à toutes les tactiques modernes de production et de combat »¹².

2.4 *Le pouvoir disciplinaire*

Le pouvoir disciplinaire a donc pour fonction principale de dresser, de fabriquer des individus agissant dans diverses institutions (écoles, ateliers, usines, armée). Pour y arriver, ce pouvoir dispose de moyens modestes, discrets, comme la surveillance hiérarchique ou la sanction normalisatrice qui fonctionne sous forme de châtiments physiques légers, de privations ou d'humiliations. On crée des mécanismes qui permettent de voir sans être vu, on met en place une architecture qui garantit un contrôle détaillé des corps : « Le nouvel art de punir vise à comparer, à différencier les êtres les uns par rapport aux autres, à hiérarchiser la nature des individus et à exclure ce qui est anormal : il s'oppose à la pénalité judiciaire, qui ne cherche pas à hiérarchiser, mais à faire jouer l'opposition entre le permis et le défendu, en se référant à un ensemble de lois et de textes. »¹³ L'examen, troisième moyen dont dispose le pouvoir disciplinaire, se trouve à mi-chemin entre la hiérarchie qui surveille et la sanction qui normalise. Opérant à l'hôpital comme à l'école, il est un rite qui permet à la fois de manifester le pouvoir exercé et de fixer la vérité sur les sujets assujettis. L'école, par exemple, devient un appareil d'examen ininterrompu où celui qui enseigne transmet une certaine connaissance, suite à quoi on vérifie l'apprentissage de l'élève au moyen de l'examen. Avec l'examen, on passe d'un

¹² Merquior, J.-G., *Op cit.*, p. 110.

¹³ Evrard, F., *Op cit.*, p. 86.

pouvoir visible et se déployant avec force à un pouvoir disciplinaire invisible, insidieux, et ce, tout en imposant une visibilité obligatoire. L'examen fait de chaque individu un cas, c'est-à-dire un objet pour une connaissance et une prise pour le pouvoir. En déployant un très bon moyen de contrôle et de domination, l'examen fait de l'individu un objet de savoir et de pouvoir.

Les propos de Foucault sont clairs et sans équivoque : parce que nous sommes les héritiers d'élans et d'institutions qui ont commencé à prendre forme en pleine société bourgeoise, nous vivons sous « le règne universel du normatif », sous la domination de la norme et de la surveillance. Ce monde social, tel que le présente Foucault, constitue un « réseau carcéral » sous des « formes compactes ou disséminées ». Le système carcéral déborde largement l'emprisonnement : dans sa fonction, ce pouvoir de punir n'est pas essentiellement différent de celui de guérir ou d'éduquer, et « grâce au continuum carcéral, l'instance qui condamne se glisse parmi toutes celles qui contrôlent, transforment, corrigent, améliorent, [...] la généralité carcérale, en jouant dans toute l'épaisseur du corps social, [mêle] "sans cesse l'art de rectifier au droit de punir » (SP, p. 354). Foucault précise qu'il ne faut pas alors s'étonner si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons. Au cœur de la ville, écrit-il, et comme pour la faire tenir, « il y a, non par le "centre du pouvoir", non pas un noyau de forces, mais un réseau multiple d'éléments divers – murs, espace, institution, règles, discours ; [...] le modèle de la ville carcérale, ce n'est donc pas le corps du roi, avec les pouvoirs qui en émanent, ni non plus la réunion contractuelle des volontés d'où naîtrait un corps à la fois individuel et collectif, mais une répartition stratégique d'éléments de nature et de niveau divers » (SP, p. 359).

2.5 *Caractérisation du pouvoir dans Surveiller et punir*

Comment se caractérise le pouvoir à partir de l'analyse proposée dans *Surveiller et punir* ? Foucault est-il parvenu à comprendre davantage ce concept qui, quelques années auparavant, souffrait d'une absence de définition ? Bien qu'il ne soit pas sans ambiguïté, le concept étudié par Foucault peut se caractériser – même s'il se défend de définir le pouvoir et d'en proposer une « théorie » – par le fait que le pouvoir n'est pas localisable en un lieu précis ;

qu'il procède selon une logique particulière ; qu'il n'est pas séparable du savoir. Bref, il doit être pensé selon l'image de la bataille au sein de laquelle s'exercent de pures relations de forces. En effet, le pouvoir n'est pas décelable en un lieu précis, en un type d'institution ou dans un appareil étatique, mais se définit au contraire par son ubiquité. Selon Gilles Deleuze, l'une des idées essentielles de *Surveiller et punir* est que « les sociétés modernes peuvent se définir comme des sociétés "disciplinaires" ; mais la discipline ne peut pas s'identifier avec une institution ni avec un appareil, précisément parce qu'elle est un type de pouvoir, une technologie, qui traverse toutes sortes d'appareils et d'institutions pour les relier, les prolonger, les faire converger, les faire s'exercer sur un nouveau mode »¹⁴. Il existe des formes locales, régionales de pouvoir qui ont leur propre mode de fonctionnement, leur procédure et leur technique.

Vision immanente du pouvoir donc, d'un ordre disciplinaire constellé, articulé en de nombreux réseaux secrets et silencieux. Le pouvoir n'est plus, selon l'image commune, unifié par le haut, ou par un centre névralgique tout-puissant : l'État. Les individus passent plutôt par des foyers de pouvoir locaux, des micro-pouvoirs dispersés (famille, école, caserne, usine, prison, etc.), et par des techniques disciplinaires qui s'articulent les unes aux autres. Foucault propose de comprendre le pouvoir en termes de rapports de force multiples, rapports qui structurent les activités des hommes en société en les soumettant à d'incessantes modifications. Flux qui traverse l'ensemble des éléments du corps social, le pouvoir est par conséquent diffus. Dépourvu de ses caractéristiques négatives de puissance souveraine qui réprime pour assumer l'aspect universel d'un savoir productif, le pouvoir, souligne Foucault, produit, produit du réel, des domaines d'objets et des rituels de vérité.

Foucault précise que le pouvoir, malgré sa propriété microphysique, procède selon une logique particulière à partir de laquelle on est en mesure de caractériser une société à une époque donnée. Evrard repère, dans l'analyse de Foucault, quatre règles générales. La première consiste à intégrer les mécanismes punitifs dans un champ général du savoir et à considérer la punition – par-delà ses effets répressifs – comme une fonction sociale complexe :

¹⁴ Deleuze, G., *Foucault*, Éditions de Minit, « Critiques », 1986, p. 33.

ainsi, une fonction sociale précise expliquerait pourquoi, par exemple, le maintien d'une forme carcérale entretient la délinquance au lieu de la supprimer. La seconde règle permet d'analyser les méthodes punitives dans leur incidence politique et non seulement dans le cas strict du droit. La troisième règle rappelle qu'il faut chercher une « matrice commune » à l'histoire du droit pénal et à celle des sciences humaines ; par là, il s'agit, en comprenant la technologie du pouvoir, de saisir l'humanisation de la pénalité ainsi que la connaissance de l'homme. Finalement, le dernier objectif méthodologique propose de voir si « cette entrée de l'âme sur la scène de la justice pénale », c'est-à-dire l'apparition d'un savoir scientifique dans la justice criminelle, n'est pas responsable des changements dans la manière dont le pouvoir investit le corps.

Pour Foucault, le pouvoir est inséparable du savoir. En effet, tout point d'application du pouvoir, dans une société moderne, devient aussi un lieu de formation du savoir. Et réciproquement, tout savoir permet et assure l'exercice d'un pouvoir. L'œuvre entière de Foucault témoigne de ce fait. Ainsi, *L'archéologie du savoir* peut être lue comme l'autre face d'une généalogie du pouvoir : « Le savoir psychiatrique ne porte-t-il pas en lui la clôture de l'asile, l'idéologie de Bentham la discipline de la prison, la grammaire de Port-Royal la structure de l'École, la médecine de Bichat l'enceinte de l'Hôpital, l'économie politique le cercle de l'usine ? »¹⁵ L'enquête historico-philosophique de Foucault fait correspondre toute forme de savoir à une figure de l'enfermé : le fou, le délinquant, l'adolescent, le malade et l'ouvrier. Le savoir et le pouvoir sont deux aspects d'un même phénomène : l'homme est ce qui peut au-delà d'un savoir et ce qui sait au delà d'un pouvoir.

Evrard ajoute que Foucault refuse toute interprétation mécanique des rapports entre pouvoir et savoir. En effet, ces rapports ne relèvent pas d'un lien causal ou analogique, mais résultent plutôt d'une relation complexe fonctionnant dans les deux sens. Par exemple, « pour expliquer l'apparition d'un nouveau regard médical, il faut à la fois articuler les grandes

¹⁵ Evrard, F., *Op cit.*, p. 80.

réformes hospitalières de la Révolution française avec les mutations épistémologiques du savoir médical, sans privilégier l'un des deux termes. »¹⁶

En somme, Foucault nous montre qu'on ne peut plus se référer à aucun principe de totalisation, pas même la Raison. Toute une part de la démonstration de *Surveiller et punir* tente d'établir que le pouvoir comme sujet n'existe pas, que le jeu des rapports savoir-pouvoir est exclusif de tout principe de totalisation. Comme le précisera *La Volonté de savoir*, le pouvoir « est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée ». En effet, l'étude de la microphysique du pouvoir suppose qu'on comprenne le pouvoir qui s'exerce non pas comme une propriété, mais comme un stratégie ; 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. Comme le souligne Senellart¹⁷, l'image de la bataille remplit une fonction à la fois fondatrice (« c'est le rapport d'affrontement qui est au cœur du pouvoir ») et critique (« le pouvoir ne se possède pas, il est perpétuellement en jeu »). En d'autres mots, l'image de la bataille permet de désubstantialiser le pouvoir puisqu'il n'est pas une chose que l'on pourrait s'approprier, et de le fondre dans la multiplicité conflictuelle des relations de pouvoir. La bataille est donc utile pour comprendre le pouvoir comme pure relation de forces : « C'est à ce titre que le schème de la conquête est ici récusé : en tant qu'il légitime une conception patrimoniale du pouvoir, et non en tant qu'il désigne l'instauration violente d'un rapport de domination »¹⁸.

3. *Le pouvoir : une situation stratégique complexe dans une société donnée*

Poursuivant son analyse, Foucault distingue, lors de deux conférences qu'il prononce en janvier 1976¹⁹, trois théories très enrichissantes du pouvoir. La première, – la théorie économique – envisage le pouvoir comme quelque chose que l'on peut posséder ou aliéner, comme un bien. Cette théorie présuppose que, soit le pouvoir social suit le modèle d'une transaction juridique impliquant un échange contractuel, soit il est fonction de la domination

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 283.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Foucault, M., *Dits et écrits*, t. III, « Cours du 7 janvier 1976 » p. 160 ; « Cours du 14 janvier 1976 », p. 175.

d'une classe privilégiée. À l'opposée de la précédente, la seconde – la théorie non économiste – envisage le pouvoir comme un rapport de forces. Le pouvoir n'est pas analogue à la richesse et n'œuvre pas à la reproduction de rapports économiques. Pour Foucault, cette théorie fait du pouvoir une force répressive dont il contestera la validité à plusieurs reprises. La troisième position définit le pouvoir non pas en termes économiques ou répressifs, mais comme une guerre : pour Foucault, le pouvoir, « c'est la guerre poursuivie par d'autres moyens ».

Comme le souligne Merquior, « le pouvoir, à l'intérieur d'une société donnée, c'est "une lutte muette", une guerre civile silencieuse et secrète qui réinscrit le conflit dans différentes "institutions sociales, dans les inégalités économiques, dans le langage, dans le corps même de chacun d'entre nous" »²⁰. Foucault ajoute cependant que la théorie répressive et la théorie de la guerre sont compatibles et même liées l'une à l'autre : il considère la répression comme une « réalisation » opérant à l'intérieur des luttes perpétuelles (ou rapports de force perpétuels) que connaît toute société. La répression n'est qu'un effet induit du pouvoir. Le pouvoir, en même temps qu'il produit, réprime : « il produit avant de réprimer, essentiellement parce que ceux qu'il réprime (les individus) sont déjà dans une large mesure ses « produits » »²¹. Ce que Foucault va tenter de découvrir en 1976, c'est « "ce qu'il peut y avoir de plus caché dans les relations de pouvoir" qui sous-tendent les relations économiques et [de] "les suivre dans leurs formes non seulement étatiques mais infra-étatiques ou para-étatiques" »²².

La Volonté de savoir reprend l'analyse du pouvoir en quelque sorte là où il l'avait laissée un an plus tôt avec *Surveiller et punir*. En effet, le premier tome de *l'Histoire de la sexualité* se propose de montrer que si la sexualité a acquis de l'importance dans notre civilisation, c'est précisément à cause des rapports qu'elle entretient avec le pouvoir. Foucault note rétrospectivement que le but avoué de *l'Histoire de la sexualité* est de dégager le discours sur le sexe dans ses rapports avec des « techniques polymorphes de pouvoir ».

²⁰ *Op cit.*, p. 130.

²¹ *Ibid.*, p. 131.

²² *Ibid.*

Ce livre annonce une série d'analyses historiques dont il est lui-même, à la fois, l'introduction et le premier survol. Il a pour objectif principal de repérer quelques points historiquement significatifs et d'esquisser certains problèmes théoriques. Il s'agit en somme, note Foucault, « d'interroger le cas d'une société qui depuis plus d'un siècle se fustige bruyamment de son hypocrisie, parle avec prolixité de son propre silence, s'acharne à détailler ce qu'elle ne dit pas, dénonce les pouvoirs qu'elle exerce et promet de se libérer des lois qui l'ont fait fonctionner » (*VS*, p. 16). Pourquoi, interroge Foucault, « disons-nous, avec tant de passion, tant de rancoeur contre notre passé le plus proche, contre notre présent et contre nous-mêmes, que nous sommes réprimés » (*VS*, p. 16) ? Et comment expliquer que nous en sommes arrivés « à affirmer que le sexe est nié, à montrer ostensiblement que nous le cachons, à dire que nous le taisons » tout en le disant par des mots explicites, en le faisant voir par des images nettes et « en l'affirmant dans la positivité de son pouvoir et de ses effets » (*VS*, p. 16) ? Demandons-nous finalement, ajoute Foucault, pourquoi nous nous culpabilisons autant aujourd'hui d'en avoir fait un péché. Par où sommes-nous passés pour avoir été « en faute » à l'égard de notre sexe ?

3.1 *De l'hypothèse répressive aux instances de production discursive*

En effet, selon « l'hypothèse répressive », nous aurions traversé, depuis le XVII^e siècle, une période de franchise relative où les corps et les discours s'exprimaient avec une certaine liberté, pour parvenir à un âge de répression et d'hypocrisie toujours croissante. Au milieu du XIX^e siècle, les choses auraient basculé radicalement et pour le pire. Les « nuits monotones de la bourgeoisie victorienne » seraient venues remplacer les rires. La sexualité, désormais limitée à la chambre parentale, n'aurait plus débordé l'espace du foyer. Règne du silence et de la censure. Le sexe est épuré de tout plaisir et n'a de fonction que reproductive. On exclut tous discours, actes ou désirs débordant le code strict. La loi, la répression et l'utilitarisme gouvernent les comportements.

Or, il ne s'agit pas, pour Foucault, d'inventorier l'ordre bourgeois en tant que porteur de la répression sexuelle, ni même d'associer cette répression au développement du capitalisme, mais d'interroger plutôt ces discours ainsi que la volonté qui les porte et l'intention stratégique qui les soutient. Bien qu'historiquement implantée, l'hypothèse répressive reste en effet en

proie à quelques doutes. Trois seront soulignés par Foucault. Le premier consiste à remettre en cause le fait que la répression du sexe, instaurée depuis le XVII^e siècle, soit historiquement valable, profondément ancrée. Le second doute pose que la mécanique du pouvoir n'est pas uniquement répressive, n'agit pas exclusivement sous les formes de l'interdit, de la censure et de la dénégation. Enfin, le troisième prend la forme de l'interrogation suivante : « le discours critique qui s'adresse à la répression vient-il croiser pour lui barrer la route un mécanisme de pouvoir qui avait fonctionné jusque-là sans contestation ou bien ne fait-il pas partie du même réseau historique que ce qu'il dénonce (et sans doute travestit) en l'appelant "répression" » (VS, p. 16) ?

Par ces voies, Foucault ne tente pas d'opposer à l'hypothèse répressive des contre-hypothèses, symétriques et inverses, mais cherche plutôt à démontrer que la sexualité, loin d'avoir été réprimée dans les sociétés capitalistes et bourgeoises, a bénéficié au contraire d'un régime de liberté constante. Foucault propose ainsi de la « replacer dans une économie générale des discours sur le sexe à l'intérieur des sociétés modernes depuis le XVII^e siècle » (VS, p. 19). Pourquoi, demande-t-il, a-t-on parlé de la sexualité, qu'en a-t-on dit ? Quels sont les effets de pouvoir induits par ce qu'on disait ? Quels sont les liens entre ces discours, ces effets de pouvoir et les plaisirs qui se trouvaient investis par eux ? Quel savoir se forme à partir de là ? Foucault cherche, en d'autres termes, à déterminer, dans son fonctionnement et dans ses raisons d'être, le régime de pouvoir-savoir-plaisir qui soutient chez nous, Occidentaux, le discours sur la sexualité humaine. Il importe, selon l'auteur de *Les Mots et les choses*, de prendre en considération le fait qu'on parle du sexe, ceux qui en parlent, les lieux et points de vue d'où on en parle, ainsi que les institutions qui incitent à en parler et qui emmagasinent et diffusent ce qu'on en dit. Bref, il est impératif de considérer le « fait discursif » global, la « mise en discours » du sexe. À cela, il faut ajouter un point important, à savoir « sous quelles formes, à travers quels canaux, en se glissant le long de quels discours le pouvoir parvient jusqu'aux conduites les plus ténues et les plus individuelles, quels chemins lui permettent d'atteindre les formes rares ou à peine perceptibles du désir, comment il pénètre et contrôle le plaisir quotidien - tout ceci avec des effets qui peuvent être de refus, de barrage, de disqualification, mais aussi d'incitation, d'intensification, bref les "techniques polymorphes du pouvoir" » (VS, p. 20).

Ainsi, Foucault sera finalement en mesure non pas de déterminer si ces productions discursives et ces effets de pouvoirs conduisent à formuler la vérité du sexe, ou des mensonges au contraire destinés à l'occulter, mais de dégager la « volonté de savoir » qui leur sert à la fois de support et d'instrument. Foucault se garde de dire que le sexe n'a pas été prohibé, ou barré, ou masqué, ou méconnu depuis l'âge classique. Il ne dit pas non plus que l'interdit du sexe est un leurre, il ne fait que nous apprendre que ce leurre n'est pas l'élément fondamental à partir duquel on pourrait écrire l'histoire de ce qui a été dit à propos du sexe :

« Tous ces éléments négatifs – défenses, refus, censures, dénégations – que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des pièces qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une mise en discours, dans une technique de pouvoir, dans une volonté de savoir qui sont loin de se réduire à eux » (VS, p. 21).

Bref, ce que l'analyse foucauldienne cherche à mettre en évidence, ce sont les instances de production discursive, de production de pouvoir, de production de savoir : elle veut faire, en d'autres termes, l'histoire de ces instances et de leur transformation, et ce, à partir de la constatation que « ... la "mise en discours" du sexe a été soumise à un mécanisme d'incitation croissante ; que les techniques de pouvoir qui s'exercent sur le sexe n'ont pas obéi à un principe de sélection rigoureuse mais au contraire de dissémination et d'implantation des sexualités polymorphes et que la volonté de savoir [...] s'est acharnée [...] à constituer une science de la sexualité » (VS, p. 21).

3.2 Définir des stratégies de pouvoir

La lecture que fait Foucault de l'histoire de la sexualité et son interprétation du concept de pouvoir ne permettent donc pas de soutenir et de défendre l'hypothèse répressive communément admise. La notion de répression est tout à fait inadéquate pour rendre compte de ce qu'il y a de producteur dans le pouvoir. Cette hypothèse est présentée comme une imposture qu'il faut dénoncer. L'historien-philosophe cherche à établir la généalogie de l'hypothèse répressive, de quelle manière elle est apparue et quel rôle elle a joué dans notre société. Il démontre en effet que, loin d'avoir inauguré sur le sexe un âge de répression accrue, nos sociétés modernes ont favorisé l'explosion des sexualités hérétiques et assuré, « par un

réseau de mécanismes qui s'enchaînent, la prolifération de plaisirs spécifiques et la multiplication de sexualités disparates » :

« Aucune société n'aurait été plus pudibonde, dit-on, jamais les instances du pouvoir n'auraient mis plus de soin à feindre d'ignorer ce qu'elles interdisaient, comme si elles ne voulaient avoir avec lui aucun point commun. C'est l'inverse qui apparaît, au moins à un survol général : jamais davantage de centres de pouvoirs ; jamais plus de contacts et de liens circulaires ; jamais plus de foyers où s'allument, pour se disséminer plus loin, l'intensité des plaisirs et l'obstination des pouvoirs » (VS, p. 67).

Afin de démontrer que l'hypothèse d'un pouvoir de répression du sexe dans notre société est trop exigüe, Foucault, dans le chapitre qu'il consacre à la *Scientia sexualis*, fait apparaître toute une série de renforcements et d'intensifications :

« ... prolifération de discours, et de discours soigneusement inscrits dans des exigences de pouvoir ; solidification du disparate sexuel et constitution de dispositifs susceptibles non seulement de l'isoler, mais de l'appeler, de le susciter, de le constituer en foyers d'attention, de discours et de plaisirs ; production exigée d'aveux et instauration à partir de là d'un système de savoir légitime et d'une économie de plaisirs multiples » (VS, p. 96-97).

Il faut voir dans ces renforcements non pas des mécanismes négatifs d'exclusion ou de rejet, mais l'allumage d'un réseau subtil « de discours », « de savoirs », « de plaisirs », « de pouvoirs », un mouvement articulé par des processus qui disséminent le sexe à la surface des choses et des corps, qui l'excitent, le manifestent et le font parler, lui font dire la vérité. Visiblement, le sexe est animé par une multiplicité de discours, par l'obstination des pouvoirs et par le jeu du savoir avec les plaisirs. Ce que Foucault tente de montrer ultimement, c'est que ces dispositifs de pouvoir et de savoir, de vérité et de plaisirs, si contraire à la répression, doivent être pris au sérieux et non considérés comme des éléments secondaires et négligeables. Bref, plutôt que d'admettre l'idée courante d'une répression sexuelle, il vaudrait mieux partir des mécanismes positifs, « producteurs de savoir, multiplicateurs de discours, inducteurs de plaisirs et générateurs de pouvoir », considérer leurs conditions d'apparition et de fonctionnement, et chercher comment se situent, par rapport à eux, les faits d'interdiction et d'occultation. En d'autres termes, il s'agit, pour Foucault, de définir les stratégies de pouvoir immanentes à cette volonté de savoir.

3.3 *Vers une analytique du pouvoir*

L'enjeu d'un tel travail n'est pas de développer une « théorie » du pouvoir mais d'arriver à une « définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la détermination des instruments qui permettent de l'analyser » (*VS, p. 109*) ; bref, d'avancer vers une « analytique » du pouvoir. Foucault souligne qu'il faut se demander comment le pouvoir a accès au sexe, par quels mécanismes, dispositifs ou tactiques il opère. Peut-être cette nouvelle analyse historique permettra-t-elle de découvrir la présence d'une véritable « technologie » du sexe, beaucoup plus complexe et surtout beaucoup plus positive que le seul effet d'une « défense », d'un interdit ? Il s'agit d'élaborer une autre conception du pouvoir, où ce dernier ne fonctionnera pas en termes d'interdits, ni ne sera soumis à des contraintes de ce type, il s'agit de former une nouvelle grille de décodage historique et ainsi d'avancer vers une conception du pouvoir différente, permettant de « penser le sexe sans la loi et le pouvoir sans le roi » (*VS, p. 120*).

Par pouvoir, Foucault n'entend pas un « ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné » (*VS, p. 121*), non plus qu'un « mode d'assujettissement qui, par opposition à la violence, aurait la forme de la règle, [ni] un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier » (*VS, p. 121*). L'analyse du pouvoir ne doit pas « postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ». En parlant du pouvoir, Foucault souligne

*« qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force 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 ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales » (*VS, p. 121-122*).*

Comme le mentionnait Foucault dans *Surveiller et punir*, il ne faut pas chercher un foyer unique, un point central de pouvoir d'où rayonnerait des formes dérivées et descendantes. Les états de pouvoir sont produits sans cesse par un socle mouvant de rapports de force

toujours locaux et instables. Ubiquité du pouvoir, car il se produit « à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre » (*VS*, p. 122). Le pouvoir est partout : non pas parce qu'il englobe tout, mais parce qu'il vient de partout. Le pouvoir, « dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inerte, d'auto-reproducteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer » (*VS*, p. 122-123). Le pouvoir, sans être une institution, une structure, ou une puissance quelconque est « le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (*VS*, p. 123).

Afin de clarifier davantage cette conception du pouvoir, Foucault apporte quelques précisions supplémentaires²³ :

- ♦ « Le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on garde ou qu'on laisse échapper ». Il s'exerce, au contraire, à partir de points innombrables et dans un rapport de relations inégalitaires et mobiles.
- ♦ Les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité eu égard aux processus économiques, aux rapports de connaissance, ou aux relations sexuelles, mais ces relations leur sont immanentes et « elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations ». Ces relations de pouvoir ne sont pas non plus en position de super-structure : elles ont, là où elles jouent, un rôle producteur .
- ♦ Le pouvoir n'est pas distribué selon un mode binaire dominants-dominés : les rapports de force multiples qui se forment et agissent dans les appareils de production (famille, groupe restreint, institutions) servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social.
- ♦ Les relations de pouvoir sont à la fois « intentionnelles et non subjectives » (*VS* p. 124) : le pouvoir s'exerce toujours selon une série de visées et d'objectifs, il est de part en part traversé par un calcul. Le sujet individuel, l'état-major ou la caste qui gouverne n'en sont pas pour autant responsables. Il faut plutôt y voir le « caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dont les « inventeurs » ou les responsables sont souvent sans hypocrisie ».

²³ *La Volonté de savoir*, pp. 123 à 127.

● Là où il y a pouvoir, il y a résistance. Cette résistance n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. On n'échappe pas plus au pouvoir qu'il n'y a, par rapport à lui, d'extériorité absolue. Il n'y a de résistance, donc, que dans le champ stratégique des relations de pouvoir. Ces points de résistance, Foucault les caractérise ainsi : ils sont distribués de façon irrégulière, disséminés avec plus ou moins de densité dans le temps et l'espace ; ils sont aussi mobiles et transitoires et, en ce sens, ils introduisent, dans une société, des clivages qui ne se déplacent qu'en brisant des unités et en suscitant des regroupements : « Tout comme le réseau des relations de pouvoir finit par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions [...], de même l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles ».

L'analyse des mécanismes de pouvoir doit passer par ce champ de rapports de forces. Selon l'auteur de *La Volonté de savoir*, la question à résoudre quant au sexe et aux discours de vérité est la suivante : « dans tel type de discours sur le sexe, dans telle forme d'extorsion de vérité qui apparaît historiquement et dans des lieux déterminés (autour du corps de l'enfant, à propos du sexe de la femme, à l'occasion des pratiques de restrictions des naissances, etc.) quelles sont les relations de pouvoir, les plus immédiates, les plus locales, qui sont à l'œuvre » (*VS*, p. 128) ? Comment ces dernières rendent-elles possibles ces discours et comment, inversement, ces discours contribuent-ils à leur support ? Comment peut-on modifier le jeu de ces relations de pouvoir ? Comment se lient ces relations les unes aux autres selon la logique d'une stratégie globale « qui prend rétrospectivement l'allure d'une politique unitaire et volontariste du sexe » (*VS*, p. 129) ? Il s'agit, en d'autres termes, « d'immerger la production foisonnante des discours sur le sexe dans le champ des relations de pouvoir multiples et mobiles » (*VS*, p. 129).

Foucault propose²⁴ quatre principes ou règles de prudence destinés à guider le type de recherches qu'il entreprend. *La règle d'immanence* rappelle qu'on ne peut séparer le savoir concernant la sexualité du pouvoir qui s'y exerce. La sexualité est devenue un domaine accessible au savoir lorsque le pouvoir lui a donné un statut d'objet possible. Si le pouvoir a

²⁴ *La Volonté de savoir*, pp. 129 à 135.

investi la sexualité, c'est que cette dernière fut le lieu de certaines techniques de connaissance, de certaines procédures de discours : « Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité, même si elles ont leur rôle spécifique et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre, à partir de leur différence » (*VS*, p. 130). Pour cette raison, Foucault suggère de commencer par les « foyers locaux » de pouvoir-savoir, par exemple : pénitent et confesseur, fidèle et directeur.

Selon la *règle des variations continues*, il ne faut pas concevoir le pouvoir qui se déploie dans la sexualité en termes de dichotomie entre ceux qui le détiennent (les hommes, les adultes, les parents, les médecins) et ceux qui en sont dépourvus (les femmes, les adolescents, les enfants, les malades). Sheridan résumant cette deuxième règle écrit : « Les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes données de répartition, mais des "matrices de transformation" »²⁵.

La *règle du double conditionnement* suppose que tous les « foyers locaux » de pouvoir-savoir ne fonctionnent qu'avec une série de liaisons successives basées sur les relations particulières, qui convergent pour former une stratégie globale. Inversement, les stratégies pour garantir des effets globaux doivent être basées sur des relations particulières qui lui fournissent des points d'application.

Quant à la *règle de la polyvalence tactique des discours*, elle rappelle que le discours suit le même schéma de répartition que le pouvoir et le savoir. En effet, il ne s'exerce pas de manière stable et uniforme ; il n'y a pas une séparation claire entre discours accepté et discours exclu, entre discours dominant et discours dominé ; il est composé d'une multitude d'éléments qui se recoupent de manière complexe, instable, comme instruments et effets de pouvoir et comme points de résistance. Paraphrasant Foucault, Sheridan souligne : « Le discours transmet, produit et renforce le pouvoir ; en même temps il le mine, l'expose, et peut même le bloquer. De même, une absence de discours crée à la fois un lieu de pouvoir et de résistance à celui-ci. »²⁶

²⁵ Sheridan, A., *Op cit.*, p. 213.

²⁶ *Ibid.*, p. 214.

En somme, et comme le remarque Sheridan²⁷, cette nouvelle conception remplace la loi par un pouvoir objectif, l'interdit par la tactique, la souveraineté par un champ multiple et mobile de rapports de force où émergent des stratégies globales et changeantes. Ce modèle est stratégique plutôt que de droit : « Et cela, non point par choix spéculatif ou préférence théorique ; mais parce qu'en effet, c'est un des traits fondamentaux des sociétés occidentales que les rapports de force qui longtemps avaient trouvé dans la guerre, dans toutes les formes de guerre, leur expression principale se sont petit à petit investis dans l'ordre du pouvoir politique » (*VS*, p. 135). Le pouvoir ainsi analysé prend la forme générale de la guerre. Foucault le compare davantage au modèle guerrier et stratégique qu'au modèle juridique.

Pour Foucault, il n'y a pas de stratégie unique et globale valant pour toute société et portant de façon uniforme sur toutes les manifestations de la sexualité. Pour comprendre la multiplicité des objectifs et des moyens intervenant dans les politiques sexuelles à l'égard des deux sexes, des divers âges et des différentes classes sociales, il faut tenir compte du point de vue selon lequel on aurait réduit le sexe à sa fonction reproductrice et à sa forme adulte, hétérosexuelle et familiale. Selon Foucault, quatre grandes stratégies sont apparues dans la société occidentale depuis la fin du XVIII^e siècle, développant à propos du sexe des dispositifs spécifiques de savoir et de pouvoir visant quatre figures privilégiées : « la femme hystérique, l'enfant masturbateur, le couple malthusien, l'adulte pervers » (*VS*, p. 139). Il faut considérer ces stratégies comme des moyens positifs de production de la sexualité :

*« C'est le nom qu'on peut donner à un dispositif historique : non pas réalité d'en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir » (*VS*, p. 139).*

Dans ce schéma, la sexualité ne doit pas être décrite de manière négative, comme étrangère par nature et indocile à un pouvoir qui, de son côté, tenterait péniblement de la soumettre et échouerait à la contrôler parfaitement. Elle apparaît, dans *La Volonté de savoir*, comme un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir. Par rapport à

²⁷ *Ibid.*

celles-ci, Foucault voit la sexualité comme un élément doté d'une grande instrumentalité, c'est-à-dire « utilisable pour le plus grand nombre de manoeuvres, et pouvant servir de point d'appui, de charnière aux stratégies les plus variées » (*VS*, p. 136).

Foucault mentionne que les relations sexuelles ont donné lieu, dans toute société, à un « dispositif d'alliance », un système régissant les mariages et les relations de parenté, la transmission des noms et des biens. Ce dispositif, trop rigide pour les nouvelles structures politiques et économiques qui réclamaient des instruments plus flexibles, sera remplacé par un mécanisme nouveau : un « dispositif de sexualité ». Les effets de ce dispositif, bien qu'ils portent aussi sur le choix des partenaires sexuels, disposent, quant à eux, de techniques de pouvoir mobiles, polymorphes et contingentes. À la fin du XVIII^e siècle, on abandonne donc le dispositif d'alliance qui séparait le permis de l'interdit, et qui avait comme fonction principale la reproduction d'un ensemble de relations et le maintien des lois qui le gouvernent. Le nouveau dispositif de sexualité produit une extension constante des domaines et des formes de contrôle. La fonction de ce dispositif n'est pas de reproduire, mais de proliférer, d'inventer, d'annexer, de pénétrer les corps d'une manière toujours plus profonde, et d'augmenter le contrôle des populations.

Ce que Foucault se propose d'étudier à la suite de ce volume introductif, c'est le « dispositif de sexualité : sa formation à partir de la chair chrétienne ; son développement à travers les quatre grandes stratégies qui se sont déployées au XIX^e siècle » (*VS*, p. 150). Ce projet, nous aurons l'occasion, dans les prochains chapitres, de vérifier pourquoi il ne sera pas poursuivi par l'auteur. Mais déjà le premier survol que donne Foucault dans *La Volonté de savoir* permet de constater, contre l'hypothèse répressive, que l'interdit n'est pas au premier plan dans cette histoire de la sexualité et que plutôt qu'un ascétisme, il faut y voir une intensification du corps, une volonté de maximalisation de la vie.

3.4 *Nouvelles procédures du pouvoir*

Le dernier chapitre de *La Volonté de savoir*, « Droit de mort et pouvoir sur la vie » présente ce que Foucault appelle « l'entrée de la vie dans l'histoire », l'introduction de phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir. En

effet, pour la première fois, le savoir et le pouvoir ont comme objectif particulier de contrôler la vie. Auparavant, les relations entre vie et politique se posaient en termes juridiques et non biologiques. Le souverain avait un droit de vie ou de mort sur ses sujets. Dans ces sociétés, le pouvoir s'exerçait principalement par soustraction : « Le souverain n'y exerce son droit sur la vie qu'en faisant jouer son droit de tuer, ou en le retenant ; il ne marque son pouvoir sur la vie que par la mort qu'il est en mesure d'exiger » (*VS*, p. 178). Ce pouvoir prenait la forme du prélèvement, du mécanisme de soustraction, du droit de s'approprier des richesses, d'une extorsion de produits, de biens, de services, de travail, etc.

Depuis le XVII^e siècle, cette forme juridique de pouvoir disparaît graduellement. Elle est remplacée par un nouveau type de pouvoir opérant essentiellement de deux façons. D'abord, le corps est traité comme une machine. Comme l'a souligné amplement Foucault dans *Surveiller et punir*, on a augmenté l'utilité et la docilité du corps, ainsi que son intégration dans les systèmes de contrôle économique : ses capacités ont été étendues, ses performances développées et sa puissance intensifiée. On développera ainsi une anatomie politique (« anatomo-politique ») du corps humain. Ensuite, vers le milieu du XIX^e siècle, le corps deviendra le représentant de l'espèce, un organisme vivant au sein d'un environnement, soumis à des facteurs biologiques qui opèrent une série de contrôles régulateurs. Ces facteurs forment une « bio-politique de la population ». « Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie » (*VS*, p. 183). Cette technologie, à la fois anatomique et biologique, définit un pouvoir dont la caractéristique principale est de pénétrer la vie de manière toujours plus profonde, « d'investir la vie de part en part ». Il ne s'agit plus d'inhiber les fonctions vitales, ni de tuer, mais d'assurer le fonctionnement réglé et continu des mécanismes vitaux. La norme remplace désormais la loi, dont l'arme ultime est la mort, et réalise un système de répartition du pouvoir-savoir à la fois gradué, mesuré et hiérarchisé. La société normalisatrice est née, l'ère du bio-pouvoir débute.

Sheridan écrit que « les disciplines du corps et la régulation de la population [donnent lieu] à une surveillance en profondeur, des contrôles permanents, des arrangements spatiaux méticuleux, des examens médicaux et psychologiques sans fin - à tout un micro-pouvoir sur le

corps »²⁸. Ce pouvoir organise et gère la vie. Les codes et les Constitutions, quant à eux, sont utilisés afin de rendre acceptable un pouvoir avant tout normalisateur. Nouvelles procédures du pouvoir donc, s'intéressant à la santé, à la démographie, à la race, à l'avenir de l'espèce et à la vitalité du corps social. Quant au sexe, en donnant lieu à des mesures de masse, des calculs statistiques, des interventions sur la société, il donne accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce. Ces nouvelles technologies font dire à Foucault qu'on est passé d'une « symbolique du sang » à une « analytique de la sexualité » : de la loi, de la mort, de la transgression et de la souveraineté à la norme, à l'exaltation de la vie, au savoir et à la discipline. À une société qui se caractérisait par le sang, s'est substituée une société de la sexualité qui est, comme le remarque Foucault, « du côté de la norme, du savoir, de la vie, du sens, des disciplines et des régulations » (*VS*, p. 195). Le développement du bio-pouvoir favorise, dans nos sociétés modernes, cette tendance à privilégier la norme par rapport au système juridique fondé sur le « glaive » de la loi.

Conclusion

Ce premier parcours de l'œuvre foucauldienne permet de constater, d'une part, que l'analyse du pouvoir que fait Foucault jusqu'à *La Volonté de savoir* n'est pas sans soulever quelques interrogations, quelques problèmes de cohérence que plusieurs commentateurs²⁹ ont vite fait de dégager. Pour notre part, nous ne reviendrons pas sur les critiques qu'ont suscitées les recherches de Foucault. Nous nous contenterons de mentionner que l'intérêt de ce concept de pouvoir, dans les analyses historico-philosophiques de Foucault, n'est pas de découvrir dans le passé le présent, ou encore de faire la lumière sur les dessous obscurs de la société, mais d'appréhender les formes immédiates d'un pouvoir qui ne s'exerce pas toujours là où on l'attend. Le pouvoir moderne s'est délogé des figures de l'autorité, celles-ci ne sont plus que des figurantes sur une scène. Un vide est laissé au pouvoir, au pouvoir dé-figuré. Un pouvoir qui nous renvoie toujours notre propre visage, et on s'y découvre trop pressé d'évaluer, on se surprend à répéter les mêmes cris d'alarme. Il n'y a aucun acharnement, chez Foucault, à

²⁸ *Ibid.*, p. 221.

²⁹ Par exemple : Merquior, *Op cit.*, p. 127-140 ; Baudrillard, J., *Oublier Foucault*, Éditions Galilée, Paris, 1977. Pour ces commentateurs, la notion de pouvoir apparaît trop souvent imprécise et diffuse.

démasquer un pouvoir sans visage. Il ne tente pas d'y substituer les traits de la franchise, car, pour lui, il n'y a pas d'issue, on n'échappe pas au pouvoir et à ses masques.

Soulignons, d'autre part, que, du début des années soixante-dix à *La Volonté de savoir*, la définition du pouvoir n'a cessé de se modifier, d'évoluer. Concept en constante mutation, il sera sur plus de dix ans constamment remis en question. Parce que *La Volonté de savoir* poursuit et approfondit le travail que Foucault avait entrepris au début des années soixante-dix, on ne peut évidemment pas parler ici de discontinuité, et ce, même si ses recherches ont subi, comme nous venons de le voir, plusieurs changements de direction. Mais pourrions-nous en dire autant lorsque Foucault, au début des années quatre-vingt, repensera entièrement sa conception du pouvoir pour finalement l'abandonner en faveur d'une étude « des modes de subjectivité » ? En d'autres termes, pouvons-nous parler de continuité entre ce premier tome de *l'Histoire de la sexualité* et les tomes suivants ? La publication de *La Volonté de savoir* ne met-elle pas fin, au contraire, à une certaine orientation développée depuis 1970 ? Nous allons voir au chapitre suivant qu'après *La Volonté de savoir*, l'auteur abandonnera la conception du pouvoir qu'il s'était jusqu'alors appliqué à développer. En 1978, il s'engagera dans un vaste programme de recherches qui l'amènera à concevoir le pouvoir en termes de gouvernement, puis à découvrir peu de temps après la subjectivité.

Chapitre 2 Du pouvoir à la subjectivité

Introduction

Que s'est-il passé durant le silence, durant les années de non-publication qui succèdent à la parution de *La Volonté de savoir* ? Peut-on véritablement parler d'un moment de silence ? Qu'est-ce qui force Foucault à découvrir des « modes de subjectivation » hors des emprises du pouvoir ? Pourquoi lui faudra-t-il encore une autre dimension, pourquoi va-t-il poser la subjectivation comme distincte à la fois du savoir et du pouvoir ? *La Volonté de savoir* le place-t-il devant l'incontournable question : n'y a-t-il rien « au-delà » du pouvoir ? Comme le souligne Deleuze, « Foucault a-t-il le sentiment d'un certain malentendu lié à ce livre : ne s'est-il pas enfermé dans les rapports de pouvoirs ? »¹ L'auteur de *l'Histoire de la sexualité* n'écrivait-il pas, dans « La vie des hommes infâmes » : « toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté [...] toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire » (*DÉ*, t.III, p. 241). Certes, répondrait-il, mais le point « le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges » (*DÉ*, t.III, p. 241). En effet, pour Foucault, les centres de pouvoir ne semblent pas exister sans points de résistance ; le pouvoir ne prend pas pour objectif la vie sans produire une vie qui résiste au pouvoir. Mais est-ce là un argument suffisant ? Sans doute *La Volonté de savoir* « dégageait des points de résistance au pouvoir ; mais justement, c'est leur statut, leur origine, leur genèse qui restaient vagues. Foucault avait peut-être le sentiment qu'il lui fallait à tout prix franchir cette ligne, passer de l'autre côté, aller encore au-delà du savoir-pouvoir »² :

*« Comment concevoir un "pouvoir de la vérité" qui ne serait plus vérité de pouvoir, une vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non des lignes intégrales du pouvoir ? Comment franchir la ligne ? [...] Que reste-t-il alors, sauf ces vies anonymes qui ne se manifestent qu'en se heurtant au pouvoir, en se débattant avec lui, en échangeant avec lui des "paroles brèves et stridentes", avant de retourner à la nuit, ce que Foucault appelait "la vie des hommes infâmes", et qu'il proposait à notre respect en raison de "leur malheur, de leur rage ou de leur incertaine folie" ».*³

¹ Cf. Deleuze, G., *Foucault*, Collection « Critique », Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 101 et suivantes.

² Deleuze, G., *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris, 1990, p. 148.

³ Deleuze, G., *Foucault*, p. 102.

Faut-il admettre, comme le remarque Deleuze, que si Foucault, à l'issue de *La Volonté de savoir*, se trouve dans une impasse, c'est qu'il découvre où nous place le pouvoir lui-même, dans notre vie comme dans notre pensée, dans nos plus infimes vérités ? Ou doit-on croire Habermas lorsqu'il écrit⁴ que la théorie foucauldienne du pouvoir ne serait que l'élaboration géniale, mais vouée à d'insolubles contradictions, d'une vieille rengaine amère à l'encontre des maléfices de la raison ?

Les années qui suivent le premier tome de *l'Histoire de la sexualité* obligent Foucault à revoir et à modifier la conception du pouvoir telle qu'elle apparaissait dans *La Volonté de savoir*. De 1976 à 1983, il entame un long travail sur lui-même et sur sa propre pensée, dont ses cours au Collège de France portent, semaine après semaine, la marque.

Dans un premier temps, nous verrons comment, à partir de l'analyse de certains commentateurs, il est possible d'interpréter et de justifier le fait que Foucault analyse désormais en termes de gouvernement (gouvernement de soi et des autres) les relations de pouvoir. Le pouvoir, tel que l'imagine Foucault, l'oblige-t-il à développer un autre concept, plus flexible, plus malléable : la gouvernementalité ? Faut-il inscrire celle-ci en continuité ou en discontinuité avec le pouvoir ? Telles seront les questions que nous aborderons dans cette première partie.

Dans un deuxième temps, nous passerons en revue les trois séminaires que donne Foucault au Collège de France de 1978 à 1980. Par ce biais, nous aurons l'occasion de constater de quelle manière prend naissance et se développe l'idée de gouvernement. Nous verrons ce qui tend à affirmer et à augmenter la puissance d'un État ; comment s'articule l'une des formes de gouvernementalité : la raison d'État ; de quelle façon se développe et se gère le phénomène de la *population* dans un système soucieux du respect des sujets de droit et de la liberté d'initiative des individus ; et la manière dont le pastorat chrétien impose à chacun des aveux à propos de soi-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme.

⁴ Habermas, J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1987, p. 327.

Dans un troisième temps, notre propos sera consacré aux séminaires présentés par Foucault au début des années 80, époque qui marque un important tournant dans l'œuvre foucauldienne : la découverte d'un nouvel axe, la subjectivité. Les cours de 1980 à 1983 permettront de voir quel lien fait Foucault entre la question du gouvernement et le concept du souci de soi ; quelles sont les pratiques qui ont fait du souci de soi un thème majeur dans la culture antique ; et comment finalement, à partir du texte de Kant sur les Lumières, Foucault prend la mesure de son projet théorique.

En somme, nous constaterons, dans ce chapitre, que le thème du pouvoir disparaît progressivement derrière la problématique du « gouvernement » ; on passe du thème de la domination, de ses techniques et de ses modalités, à celui de la conduite, conduite de soi et conduite de la conduite des autres. La problématique politique se double d'une composante éthique. Pour Foucault, il devient en effet nécessaire de doter l'articulation politique d'une dimension éthique. C'est ce qu'il appelle le « gouvernement des autres ». Nous observerons comment il passe de la problématique du gouvernement des autres à celle du gouvernement de soi-même. Nous verrons qu'il disposera alors des outils nécessaires afin d'élaborer le corpus historique qui constitue la matière de *L'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi*.

1. *Du pouvoir à la gouvernementalité*

À partir de 1978, Foucault entame un vaste programme de recherches sur la formation de la rationalité politique occidentale. Ce travail le fera remonter jusqu'aux sources grecques et bibliques et ainsi l'amènera à modifier le schéma dans lequel prenait forme le pouvoir. En effet, c'est désormais en termes de *gouvernement* (gouvernement de soi et des autres) que seront analysées les relations de pouvoir. Il s'agit, pour Foucault, de comprendre ce qu'a pu signifier à la Renaissance, dans son extension et dans son usage, la notion de « gouvernement ». Très tôt ce terme viendra remplacer celui du pouvoir. Très peu de textes publiés ont rendu compte de cette préoccupation qui faisait partie des priorités de Foucault et dont *l'Histoire de la sexualité* ne constitue, semble-t-il, qu'un volet.

Pour Frédéric Gros, la notion de pouvoir telle que Foucault la pensait au début des années soixante-dix comprenait des savoirs et des subjectivités comme autant de points

d'inscription passifs. Le travail de Foucault consistait, à ce moment, à montrer comment des relations de pouvoir, historiquement déterminées, jouaient comme *matrices* de formes de savoirs et de formes de subjectivités : « Par exemple le pouvoir disciplinaire produit des individus (comme sujets constitués par un rapport à la norme), et se donne les sciences humaines comme rituel de vérité. »⁵ Comprise ainsi, l'idée d'une résistance au pouvoir devient difficilement envisageable. Mais en introduisant la problématique nouvelle de la gouvernementalité, Foucault sera en mesure de développer une *articulation* entre les formes de savoir, entre des relations de pouvoir et entre les processus de subjectivation : « On établit un gouvernement *sur* des sujets, et *avec l'aide* de savoirs. Les formes de savoir et de rapport à soi seront de plus en plus pensées, plutôt que comme de simples pseudopodes du pouvoir, comme des points d'articulation de processus de gouvernementalité. »⁶ Les formes de savoir et de rapport à soi ne seront plus pensées comme de simple effets de pouvoir, mais comme des points d'articulation de processus de gouvernementalité. Ainsi, les formes données de subjectivité ou les savoirs déterminés pourront jouer comme résistances à certaines procédures de gouvernementalité.

Selon Gros, le concept de pouvoir tel que le comprenait Foucault l'empêchait de penser la résistance : elle n'était qu'une modalité d'un rapport de force. On ne pouvait résister au pouvoir, cela relevait du contresens. Il n'y a de résistance que dans le pouvoir ; puisque rien n'est extérieur au pouvoir, rien ne peut s'opposer au pouvoir. Le concept de gouvernementalité permettra donc de contourner cette difficulté, car il met en jeu la possibilité d'une résistance aux formes de gouvernement : « On peut refuser d'être gouverné comme ceci ou comme cela, et opposer à des formes de savoir ou de subjectivité articulées sur des procédures de gouvernement données d'*autres* discours théoriques ou rapports à soi. »⁷ C'est à partir de cette notion nouvelle de gouvernement que Foucault sera en mesure de penser son propre travail comme introduction de points de résistance. Gros ajoute que le concept de gouvernement permet aussi de sortir de l'opposition modèle juridique – modèle guerrier

⁵ Gros, F., *Michel Foucault, Que sais-je ?* no. 3118, PUF, Paris, 1996, p. 84.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

(stratégique) et d'ouvrir les relations de pouvoir aux jeux de la liberté. En 1982, Foucault écrira que :

« Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus des instruments) ; mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement. Quand on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur les actions des autres, quand on les [sic] 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 ».
(DE, t.IV, p. 237)

Cette idée de gouvernement, en admettant qu'elle permette à Foucault de reculer les limites que lui imposait le concept de pouvoir, s'inscrit-elle en continuité avec ses recherches antérieures ? Pour certains commentateurs, ce retournement théorique, ce passage du pouvoir à la gouvernementalité, a lieu selon un enchaînement continu. Pour d'autres, cependant, il marque, au delà d'une certaine continuité, une refonte conceptuelle majeure, une discontinuité frappante. La première position est celle qu'expose, par exemple, Dominique Ségald dans « Foucault et le problème du gouvernement »⁸. La seconde correspond à l'analyse que propose Michel Senellart dans « Michel Foucault : "gouvernementalité" et raison d'État »⁹.

D'après la lecture que fait D. Ségald des analyses foucauldienne, on peut dire du pouvoir : qu'il n'existe pas *sui generis*, « il ne se fonde pas lui-même, il n'existe pas comme une substance séparée ». Le pouvoir est une relation, un système de relations à partir duquel se forme un point de vue méthodologique, une grille d'analyse. Ségald rappelle qu'il n'y a pas d'un côté le pouvoir et de l'autre un certain nombre d'éléments et de relations multiples et disparates, diffuses, que le pouvoir viendrait changer ou modifier. On sait que le travail critique de Foucault n'est pas de découvrir une transparence perdue dans les relations humaines, lesquelles seraient dispensées des effets de pouvoir. Foucault ne cherche pas non plus à découvrir une ontologie du pouvoir, car ce dernier ne possède ni essence, ni substance. Il n'y a que des relations de pouvoir, et ces relations sont inhérentes aux relations familiales, sexuelles,

⁸ Ségald, D., « Foucault et le problème du gouvernement », in Ch. Lazzeri et D. Reynié (sous la direction de), *La raison d'État : politique et rationalité*, Paris, PUF, p. 117-140.

⁹ Senellart, M., *Op cit.* pp. 276-303.

pédagogiques, productives, etc. « Le pouvoir n'est donc ni le Bien et le Mal : pour penser les relations de pouvoir, il faut penser *par-delà le Bien et le Mal*. »¹⁰

Le pouvoir n'engendre pas le pouvoir. De l'exercice du pouvoir, naît toujours autre chose que lui-même : relations familiales, sexuelles, etc. : « C'est parce qu'il n'y a pas un pouvoir substantiel, souverain et transcendant, qui se ferait alors obéir immédiatement et à la lettre, qu'il peut y avoir ce foisonnement de relations multiples et hétérogènes de pouvoir. Relations mobiles, fragiles et réversibles qui traversent et constituent le champ social. »¹¹ Si le pouvoir existait bel et bien, il supprimerait ou réprimerait toutes les relations humaines comme autant d'éléments superflus entravant son action. Contrairement à l'idée qu'on ne peut opposer au pouvoir une résistance, Séglard écrit que c'est « parce qu'il n'y a pas de pouvoir endogène, mais des relations de pouvoir intrinsèques aux relations humaines, instables et réversibles, que les résistances sont possibles. »¹²

Selon ce commentateur, l'analyse du pouvoir en termes de gouvernement et de gouvernementalité fait suite à l'étude sur le pouvoir réalisée dans *Surveiller et punir* et dans *La Volonté de savoir*. Pour Séglard, la notion de gouvernement s'inscrit en continuité avec le travail précédent de Foucault : « Après *Surveiller et punir* (1975), Foucault développe son analyse, dans *La Volonté de savoir* (1976), en montrant que le thème de la *discipline des corps* ne suffit pas à penser la modernité. À ce thème doit venir s'ajouter celui de *la régulation des populations*. [...] C'est le développement de ce thème qui fait émerger les notions de *gouvernement* et de *gouvernementalité*. »¹³ Le gouvernement, tel qu'il est conçu par Foucault, a pour objet les individus en tant que vivants, au sein d'une population.

Michel Senellart, quant à lui, ne voit pas dans l'analyse foucauldienne du pouvoir un enchaînement continu, mais plutôt une ligne conceptuelle fragmentée, discontinue, « – d'un mot : les traces d'un vrai travail »¹⁴. La notion de gouvernement implique, d'après lui, une

¹⁰ Séglard, D., *Op cit.*, p. 122.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Séglard, D., *Op cit.*, p. 123.

¹⁴ Senellart, M., *Op cit.*, p. 287.

rupture avec le modèle de la guerre proposé dans *La Volonté de savoir*, lequel modèle s'oppose à la représentation juridique du pouvoir. Senellart écrit que le gouvernement est, dans sa définition restreinte, une certaine forme d'exercice du pouvoir corrélative de la rationalité politique moderne, mais est avant tout, dans son sens le plus large, « le mode de relation propre au pouvoir [...] « gouverner c'est structurer le champ d'action éventuel des autres »¹⁵. Bien que la problématique gouvernementale s'inscrive, grâce au concept de bio-pouvoir, dans la continuité de la microphysique des disciplines, elle « s'éloigne néanmoins de la grille polémocritique qui structure cette dernière ». Pour Senellart, l'analyse foucauldienne de la raison d'État ne peut se comprendre que dans cet effort pour substituer le modèle du gouvernement au modèle guerrier.

Bref, le changement de modèle d'analyse découle-t-il du fait que Foucault serait passé, à la suite de quelques déceptions, d'une conception belliqueuse à une conception apaisée du pouvoir ? L'étude du pouvoir que propose *La Volonté de savoir* place-t-elle véritablement Foucault dans une impasse, comme le suggère Deleuze ? Foucault doit-il absolument « franchir la ligne » ? Nous allons maintenant suivre les cours de Foucault qu'il présenta au Collège de France, pas à pas, afin de comprendre comment s'effectue la transition, à partir de 1978, du pouvoir à la gouvernementalité.

2. *Le gouvernement : premier regard*

2.1 « Sécurité, territoire, population »

Foucault introduit cette notion « totalement obscure » du gouvernement dans le séminaire de 1978 « Sécurité, territoire, population »¹⁶. L'objectif de ce dernier concerne le problème de l'État et de la population¹⁷. Plus précisément, il porte « sur la genèse d'un savoir politique qui allait placer, au centre de ses préoccupations, la notion de population et les mécanismes susceptibles d'en assurer la régulation » (*STP*, p. 99). Il s'agit, comme le résume Senellart, d'aborder le problème de la constitution de la population non pas comme collection

¹⁵ *Ibid.*, p. 286 ; Senellart cite Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, p. 314.

¹⁶ *Michel Foucault, Résumé des cours, Conférences essais et leçons du Collège de France*, Julliard, 1989, p. 99.

¹⁷ Cf. aussi : « La gouvernementalité », *Actes*, n° 54, été 1986, p. 6-15.

de sujets de droit, mais comme objet de gouvernement, impliquant une nouvelle économie du pouvoir. Le problème du bio-pouvoir, développé dans *La Volonté de savoir*, permettait de faire le lien entre l'analyse locale des disciplines et l'analyse globale des pratiques gouvernementales. L'enjeu méthodologique de ce cours consiste à savoir si on peut « replacer l'État moderne dans une technologie générale du pouvoir [...] qui serait à l'État ce que les techniques de ségrégation étaient à la psychiatrie, [celles de la] discipline au système pénal, [etc.] ».¹⁸

En effet, pour suivre cette genèse, Foucault utilise comme fil directeur la notion de gouvernement. Ce concept est l'outil d'un nouveau domaine d'objets selon les règles de méthode mises en œuvre dans ses ouvrages antérieurs. Trois étapes principales marquent les grandes lignes de ce cours. La première consiste à montrer de quelle manière prend naissance et se développe, dans une société donnée, le « gouvernement des hommes ». Cette activité, qui entreprend de conduire les individus tout au long de leur vie en les plaçant sous l'autorité d'un guide responsable de ce qu'ils font et de ce qui leur arrive, a pris naissance en Orient et surtout dans la société hébraïque. La structure des sociétés grecque et romaine ne permettait pas un tel type de gouvernement, et Foucault souligne qu'on ne retrouve guère d'exemple de souverain-pasteur, de roi ou de magistrat-berger du troupeau humain dans les textes grecs archaïques ou dans ceux de l'époque impériale. Ce type de pouvoir, où le berger a pour rôle de fournir au troupeau sa subsistance, de veiller quotidiennement sur lui et d'assurer son salut, a été introduit en Occident par le Christianisme au XV^e siècle. Il a pris alors une forme institutionnelle dans le pastoral ecclésiastique : « le gouvernement des âmes se constitue dans l'Église chrétienne comme une activité centrale et savante, indispensable au salut de tous et de chacun » (*STP*, p. 100).

On voit cependant naître et se développer, à la fin du XV^e et au début du XVI^e, une crise général du pastoral chrétien. Il ne s'agit pas de rejeter l'institution pastorale, mais de rechercher d'autres modalités de direction, de nouveaux types de rapports entre pasteur et troupeau, et de questionner la façon de « gouverner » des enfants, une famille, un domaine, une principauté. Cette mise en question de la manière de gouverner, de conduire et de se conduire,

¹⁸ Senellart, M., *Op cit.*, p. 289.

accompagne « la naissance de nouvelles formes de rapports économiques et sociaux et les nouvelles structurations politiques » (*STP*, p. 101). Fleurissent donc au XVI^e et au XVII^e siècles toute une série de traités qui ne sont plus des « Conseils au Prince »¹⁹ et pas encore des traités de science politique, mais qui se présentent comme « un art de gouverner ». De manière générale, résume Foucault, le problème du gouvernement explose au XVI^e siècle sous de multiples aspects : « problème par exemple du gouvernement de soi-même. [...] Problème aussi du gouvernement des âmes et des vies, qui est le thème de la pastorale catholique et protestante. Gouvernement des enfants et nous touchons là la grande problématique de la pédagogie qui apparaît et se développe au XVI^e siècle. Et seulement en dernier lieu, le gouvernement des États de la part du prince. Comment se gouverner, comment être gouverné, comment gouverner les autres, pourquoi accepte-t-on d'être gouverné, comment être le meilleur gouvernant possible, etc. ? »²⁰

Foucault, en deuxième lieu, analyse quelques-uns des aspects de la formation d'une « gouvernementalité » politique. Il s'agit, en d'autres termes, d'étudier la manière dont la conduite d'un ensemble d'individus s'est trouvée impliquée dans l'exercice du pouvoir souverain. Cette transformation majeure, remarque Foucault, se signale dans les différents « arts de gouverner » rédigés à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle. La nouvelle gouvernementalité politique est liée à l'émergence de la « raison d'État ». En effet, on abandonne l'ancien art de gouverner avec ses principes empruntés aux vertus traditionnelles (sagesse, justice, libéralité, respects des lois divines et des coutumes humaines) en faveur d'un art de gouverner dont la rationalité a ses principes dans l'État.

Une des idées directrices de ce cours de 1978, est de montrer comment s'articule l'une des formes de gouvernementalité : la raison d'État. La problématique qu'il pose est celle de la rationalité du gouvernement, c'est-à-dire la manière dont le gouvernement réfléchit sa propre pratique. Pour Foucault, à l'âge classique le gouvernement fonctionne « à la raison d'État ».

¹⁹ « [...] pendant le Moyen-Âge et l'antiquité gréco-romaine, les traités qui se présentaient comme "Conseils au prince" n'ont pas manqué, quant aux façons de se comporter, d'exercer le pouvoir, de se faire accepter et respecter pas ses propres sujets ; conseils pour aimer Dieu, obéir à Dieu, faire accepter dans la ville des hommes la loi de Dieu, etc. », « La gouvernementalité », *Actes*, n° 54, été 1986, p. 7.

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

Cette idée de raison d'État fut perçue au départ comme scandaleuse, dans la mesure où le gouvernement ne cherchait plus son Code de conduite dans des règles transcendantes inspirées de Dieu, mais dans l'immanence de sa pratique. En effet, le gouvernement selon la raison d'État consiste à se donner comme objectif unique la paix et l'intégrité de l'État. Il ne s'agit plus, comme au Moyen Âge, de conquérir les terres annexes afin de reconstituer l'unité mythique de l'Empire romain. La raison d'État recouvre l'ensemble des pratiques qui garantissent la conservation de l'État comme finalité ultime du gouvernement. Foucault écrit à cet effet : « L'État se gouverne selon les lois rationnelles qui lui sont propres, qui ne se déduisent pas des seules lois naturelles ou divines, ni des seuls préceptes de sagesse ou de prudence, l'État, comme la nature, a sa propre rationalité même si elle est d'un type différent. Inversement, l'art du gouvernement au lieu d'aller chercher ses fondements dans des règles transcendantes, dans un modèle cosmologique ou dans un idéal philosophico-moral, devra trouver les principes de sa rationalité dans ce qui constitue la réalité spécifique de l'État »²¹.

Mais la « "raison d'État" n'est pas l'impératif au nom duquel on peut ou doit bousculer toutes les autres règles ; c'est la nouvelle matrice de rationalité selon laquelle le Prince doit exercer sa souveraineté en gouvernant les hommes » (STP, p. 101-102). Foucault, précisant le concept de raison d'État, ajoute que celle-ci

« prend forme dans deux grands ensembles de savoir et de technologie politiques : une technologie diplomatico-militaire, qui consiste à assurer et développer les forces de l'État par un système d'alliances et par l'organisation d'un appareil armé ; la recherche d'un équilibre européen, qui fut un des principes directeurs des traités de Westphalie, est une conséquence de cette technologie politique. L'autre est constituée par la « police », au sens qu'on donnait alors à ce mot : c'est-à-dire l'ensemble des moyens nécessaires pour faire croître, de l'intérieur, les forces de l'État » (STP, p. 102-103).

Ainsi, la raison d'État se donne deux appareils principaux, assurant son rapport à l'extérieur et à l'intérieur, à savoir un dispositif diplomatico-militaire et une police. Le premier appareil assure l'équilibre des forces extérieures. Chaque État, afin de se conserver lui-même dans toute son intégrité, tend à développer une diplomatie (visant à élaborer un système d'alliances qui le protège), une armée permanente (afin de faire respecter ses frontières), une logique de guerre

²¹ *Ibid.*, p.12.

(pour prévenir les atteintes à sa souveraineté). À l'intérieur, cette raison d'État agira par la mise en place d'une police. Cette dernière est l'organisme qui se donne comme objectif les activités des individus (mœurs, production, corps) ainsi que toutes les formes de coexistence, de communication entre eux. La police est cet appareil qui permet de garantir le bien-être des populations, lequel se convertit, pour l'État, en forces vives. C'est à la jonction de ces deux grandes technologies qu'il faut placer le commerce et la circulation monétaire interétatique. On entend ainsi augmenter la population, la main-d'œuvre, la production, l'exportation et l'armée en enrichissant l'État par le commerce.

Dans un troisième temps, Foucault étudie le problème population-richeesse. Il le considère sous ses différents aspects concrets tels que la fiscalité, les disettes, les dépeuplements, l'oisiveté-mendicité-vagabondage. Ces derniers constituent une des conditions de formation de l'économie politique, qui se développe à mesure que l'on se rend compte que « la gestion du rapport ressources-population ne peut plus passer exhaustivement par un système réglementaire et coercitif qui tendrait à majorer la population pour augmenter les ressources » (*STP*, p. 103). La population apparaît comme « naturellement » dépendante de facteurs multiples et qui peuvent être artificiellement modifiables. Ainsi, le problème politique de la population fait son apparition en dérivation par rapport à la technologie de « police » et en corrélation avec la naissance de la réflexion économique. Foucault souligne que ce problème politique de la population est « analysé comme un ensemble d'éléments qui d'un côté se rattachent au régime général des êtres vivants (la population relève alors de " l'espèce humaine " : la notion, nouvelle à l'époque, est à distinguer du " genre humain ") et de l'autre peut donner prise à des interventions concentrées (par l'intermédiaire des lois, mais aussi des changements d'attitude, de manières de faire et de vivre qu'on peut obtenir par les "campagnes") » (*STP*, p. 104).

En somme, dans ce séminaire, Foucault a tenté d'éclaircir, entre autres, ce qui tend à affirmer et à augmenter la puissance de l'État, à faire bon usage de ses forces, à assurer le bonheur de ses sujets. Il s'est intéressé principalement à comprendre ce qui maintient l'ordre et la discipline, aux règlements qui tendent à rendre la vie commode et à fournir les choses dont les individus ont besoin pour subsister. Il a cherché à montrer à quels problèmes « cette

"police" devait répondre ; combien le rôle qu'on lui assignait était différent de celui qui allait être plus tard dévolu à l'institution policière ; quels effets on attendait d'elle pour assurer la croissance de l'État, et cela en fonction de deux objectifs : « lui permettre de marquer et d'améliorer sa place dans le jeu des rivalités et des concurrences entre États européens et garantir l'ordre intérieur par le "bien-être" des individus » (*STP*, p. 105). En effet, la police, entendue comme art rationnel de gouverner, coordonne le développement de l'État de concurrence (économico-militaire) et assure le développement de l'État de Wohlfahrt (richesse-tranquillité-bonheur).

Foucault conclut ce cours en rappelant que la police, à cette époque, est conçue comme une sorte de « technologie des forces étatiques ». La population, parce qu'elle constitue, pour la police, une pièce essentielle de la force des États (« dans laquelle les mercantilistes ont vu un principe d'enrichissement »), est l'un des objets principaux de cette technologie. La gestion de la population se fait à partir d'une politique de santé susceptible de diminuer la mortalité des enfants, de prévenir les épidémies et de faire baisser le taux d'endémie, d'intervenir dans les conditions de vie pour les modifier et leur imposer des normes, et d'assurer des équipements médicaux suffisants. Ce qui se développe à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle s'inscrit dans le cadre général d'une « biopolitique ». Cette dernière tend à traiter la population comme « un ensemble d'êtres vivants et coexistants, qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers et qui par conséquent relèvent de savoirs et de techniques spécifiques. Et cette « biopolitique » elle-même doit être comprise à partir d'un thème développé dès le XVII^e siècle : la gestion des forces étatiques » (*STP*, p. 106).

2.2 « Naissance de la biopolitique »

En continuité avec le cours précédent, celui de 1978-1979, la « Naissance de la biopolitique »²², approfondit le thème de la biopolitique. Rappelons que cette notion est définie comme la manière dont on a essayé, depuis le XVIII^e siècle, « de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués

²² *Op. cit.*, *Résumé des cours*, p. 109-119 ; *Dits et écrits*, t. III, p.818-825.

en population : santé, hygiène, natalité, longévité, races... » (NB, p. 109). En effet, Foucault note qu'au XVIII^e siècle, se met en place une nouvelle gouvernamentalité. Il ne s'agit plus, comme à l'époque classique, d'une affirmation illimitée de l'État comme finalité dernière. Cette gouvernamentalité naissante pose, en ce qui a trait à l'intervention de l'État, un principe de limitation intrinsèque. Gouverner, remarque Foucault, consistera à favoriser au maximum la liberté du marché, et à intervenir le moins possible sous forme de décrets d'État. Il s'agit de comprendre comment le phénomène *population* se développe et se gère dans un système soucieux du respect des sujets de droit et de la liberté d'initiative des individus. Foucault entend, par libéralisme, « "une manière de faire", orientée vers des objectifs et se régulant par une réflexion continue. Le libéralisme est à analyser alors comme principe et méthode de rationalisation de l'exercice du gouvernement - rationalisation qui obéit, et c'est là sa spécificité, à la règle interne de l'économie maximale » (NB, p. 110). La rationalisation libérale ne voit pas le gouvernement (entendu comme action de conduire des individus dans un cadre et avec des instruments étatiques) comme se suffisant à soi-même. Foucault écrit que le gouvernement n'a pas en soi sa raison d'être et sa maximalisation, et ce, même aux meilleurs conditions possibles. Le libéralisme se détache de la « raison d'État » qui, depuis de XVI^e siècle, avait cherché dans l'existence et le renforcement de l'État la fin susceptible de justifier et de régler le développement de la gouvernamentalité croissante.

Selon la pensée libérale, il faut toujours soupçonner les excès du gouvernement. D'où l'idée que la gouvernamentalité ne doit pas se pratiquer sans une critique. Elle doit constamment vérifier la possibilité et la légitimité de son projet, et non pas seulement interroger les meilleurs moyens d'atteindre ses effets. La critique libérale ne se sépare pas de la problématique nouvelle de la société. C'est, en effet, au nom de celle-ci qu'on va demander en quoi on peut se passer du gouvernement et sur quoi il est inutile ou nuisible qu'il intervienne : « L'idée de société, c'est ce qui permet de développer une technologie de gouvernement à partir du principe qu'il est déjà en lui-même "de trop", "en excès" – ou du moins qu'il vient s'ajouter comme un supplément auquel on peut et on doit toujours demander s'il est nécessaire et à quoi il est utile » (NB, p. 112-113).

En somme, pour Foucault, le libéralisme constitue un instrument critique de la réalité : « d'une gouvernementalité antérieure, dont on essaie de se démarquer ; d'une gouvernementalité actuelle qu'on tente de réformer et de rationaliser en la révisant à la baisse ; d'une gouvernementalité à laquelle on s'oppose et dont on veut limiter les abus » (NB, p. 113). Le libéralisme, ainsi que le comprend Foucault, sera une forme de réflexion critique sur la pratique gouvernementale, critique provenant soit de l'intérieur ou de l'extérieur, s'appuyant sur telle théorie économique ou sur tel système juridique sans lien nécessaire et univoque. Cette conception du libéralisme veut, avant tout, servir de plan d'analyse de la raison gouvernementale. En d'autres termes, il s'agit de comprendre les différents types de rationalité mis en œuvre dans les procédés par lesquels on dirige, par le biais d'une administration étatique, la conduite des individus.

Dans ce cours, Foucault ne limite pas son étude au libéralisme du XVIII^e siècle, mais examine aussi le néo-libéralisme allemand des années 1848-1862 et le néo-libéralisme américain d'après guerre, celui de l'école de Chicago. Bref, le libéralisme et le néo-libéralisme (allemand surtout) se présentent comme la tentative de faire fonctionner une naturalité du marché en contestant la dimension d'artifice introduite par l'interventionnisme de l'État (le surpouvoir de l'État). Le seul État légitime qui puisse être affirmé en est un de droit comme simple garantie du respect des lois du marché. Foucault écrit, à la suite de ces remarques, que se dessine une société non plus disciplinaire ni normalisatrice, mais d'action environnementale.

2.3 « Du gouvernement des vivants »

Le cours de 1979-1980, « Du gouvernement des vivants »²³, revient sur la question du pastorat à travers l'analyse de l'examen de conscience et de l'aveu déjà proposée dans *La Volonté de savoir* mais limitée ici aux chrétiens des premiers siècles. Jusqu'ici la notion de gouvernement a été définie, par Foucault, de manière très générale, comme un ensemble de techniques et de procédures destinées à diriger la conduite des hommes, y inclus le gouvernement des enfants, le gouvernement des âmes ou des consciences, le gouvernement d'une maison, d'un État ou de soi-même. Mais comment se fait-il que, dans la culture

²³ *Op. cit.*, *Résumé des cours*, p. 123-129 ; *Dits et écrits*, t. IV, p.125-129.

occidentale chrétienne, « le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des "actes de vérité" qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc. ? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est » (*GV*, p. 123-124) ?

Les formes précédemment analysées de gouvernement (raison d'État et libéralisme) prenaient leurs effets au niveau d'une population soumise à un État. Mais, en 1979-1980, Foucault entame l'étude des formes de gouvernement qui tentent de s'ajuster aux particularités individuelles. Il évoque, dans un premier temps, le pouvoir pastoral, cette forme de gouvernement qui prend en charge le salut d'un peuple en mouvement tout en essayant de s'ajuster à l'individu. Ce type de pouvoir, Foucault l'observe pour la première fois dans les sociétés orientales antiques. Il caractérise le gouvernement chrétien des âmes et se distingue fortement de la gouvernementalité grecque. Pour Foucault, c'est ce pouvoir pastoral qui provoquera les premières grandes résistances sous forme de droits de la subjectivité à adopter des conduites autres. Il désigne cette résistance des sujets à la gouvernementalité pastorale par l'expression *attitude critique*²⁴.

À partir de 1980 donc, Foucault étudiera la gouvernementalité chrétienne des âmes et distinguera à cette occasion deux grandes formes d'aveu : l'*exomologèse* et l'*exagoreusis*. La première concerne tout chrétien en tant qu'il doit confesser ses péchés ; dans un sens large, elle désigne un acte destiné à manifester à la fois la vérité et l'adhésion du sujet à cette vérité. Faire l'exomologèse, précise Foucault, « c'est faire de l'acte d'affirmation un objet d'affirmation, et donc l'authentifier soit pour soi-même, soit devant les autres. L'exomologèse est une affirmation emphatique, dont l'emphase porte avant tout sur le fait que le sujet se lie lui-même à cette affirmation, et en accepte les conséquences » (*GV*, p. 124). Pour le chrétien, pour qui les

²⁴ Voir la communication du Bulletin de la Société française de Philosophie (27 mai 1978) intitulée « Qu'est-ce que la critique ? ».

vérités révélées et enseignées sont des obligations par lesquelles il s'engage, l'exomologèse est un acte de foi indispensable.

S'ajoute, à ce premier type d'exomologèse, un autre type quelque peu différent : l'*exomologèse des péchés*. Celle-ci, sans avoir la forme d'un énoncé public et détaillé des fautes commises, se présente plutôt comme un rite collectif au cours duquel chacun, par-devers soi, se reconnaissait, devant Dieu, pécheur : « C'est à propos des fautes graves et en particulier de l'idolâtrie, de l'adultère et de l'homicide, ainsi qu'à l'occasion des persécutions et de l'apostasie, que l'exomologèse des fautes prend sa spécificité : elle devient une condition de la réintégration et elle est liée à un rite public complexe » (*GV, p. 125*).

L'aveu par le chrétien de ses fautes dans le cadre d'une confession exhaustive n'aura lieu que très tard. L'aveu des péchés désigne plutôt, dans le christianisme primitif, un acte rituel et dramatisé. Il est prescrit essentiellement dans le cadre de la pénitence. Foucault précise que, du II^e au V^e siècles, l'exomologèse, lors des pratiques pénitentielles, n'avait pas la forme d'un aveu verbal analytique des différentes fautes et de leurs circonstances : « le pénitent faisait l'exomologèse de ses fautes à travers ses macérations, ses austérités, son mode de vie, ses vêtements, l'attitude manifeste de repentir – bref par toute une dramatisé dans laquelle l'expression verbale n'avait pas le rôle principal et où semble bien avoir été absente toute énonciation analytique des fautes en leur spécificité » (*GV, p. 125*). Il faudra attendre le XII^e-XIII^e siècle pour que la verbalisation des péchés dans la pénitence prenne la forme d'un « sacrement de pénitence ».

Quant à l'exagoreusis, Foucault montre qu'il correspond à une forme différente d'aveu. En effet, dans les institutions monastiques, la pratique de l'aveu se différencie de l'aveu de type « exomologèse ». L'exagoreusis, l'obligation d'aveu entre le directeur de conscience et son disciple, s'impose très tôt. Il s'agit là d'une obligation intégrale de lecture, devant le directeur, de tous les mouvements secrets de l'âme afin d'y découvrir la présence insidieuse des forces du Mal. Foucault étudie trois aspects en particulier : le mode de dépendance à l'égard de l'ancien ou du maître ; la manière de conduire l'examen de sa propre conscience ; le devoir de tout dire des mouvements de la pensée dans une formulation qui se propose d'être exhaustive. Ces trois

points permettent de voir comment les procédés de direction de conscience apparaissent différents de ceux qu'on pouvait trouver dans la philosophie ancienne :

« Schématiquement on peut dire que, dans l'institution monastique, le rapport au maître prend la forme d'une obéissance inconditionnelle et permanente qui porte sur tous les aspects de la vie et ne laisse en principe au novice aucune marge d'initiative ; si la valeur de ce rapport dépend de la qualification du maître, il n'en est pas moins vrai que, par elle-même, la forme de l'obéissance, quel que soit l'objet sur lequel elle porte, détient une valeur positive ; enfin si l'obéissance est indispensable chez les novices et que les maîtres sont en principe des anciens, le rapport d'âge n'est pas en lui-même suffisant à justifier cette relation - à la fois parce que la capacité de diriger est un charisme et que l'obéissance doit constituer, sous le forme de l'humilité, un rapport permanent à soi-même et aux autres » (GV, p. 126-127).

À toutes ces procédures des institutions monastiques, Foucault oppose, en bloc, celles du maître de vertu et du disciple dans la période hellénistique. En effet, l'obéissance chrétienne au directeur de conscience, absolue et inconditionnée, est considérée comme une fin en soi alors qu'elle ne constitue pour la sagesse antique qu'une étape vers la maîtrise de soi. De plus, Foucault souligne que, dans la forme chrétienne du rapport au directeur, le disciple participe au renoncement de soi, tandis que la sagesse ancienne devait mener à la constitution ferme et solide d'un soi apte à affronter l'aléa des événements. L'examen de conscience est lui aussi très différent de celui qu'on recommandait dans les écoles philosophiques de l'Antiquité. De manière générale, il comporte, comme c'est le cas d'ailleurs pour les écoles anciennes, deux grandes formes : la récollection vespérale de la journée passée et la vigilance permanente sur soi-même. Cette dernière consiste à tenter de saisir les mouvements de pensée, à les examiner minutieusement pour en dégager la provenance (de Dieu, de soi-même, du diable) et à opérer conséquemment un tri.

En ce qui concerne l'aveu, il est plus qu'une simple énonciation des fautes, il doit tendre à la verbalisation permanente de tous les mouvements de la pensée. Ainsi seulement, le directeur pourra donner des conseils et porter un diagnostic. Mais en elle-même, la verbalisation comporte aussi des effets bénéfiques par le seul fait qu'elle transforme les mouvements de l'âme en énoncés : « En particulier le "tri" qui est un des objectifs de l'examen est opéré par la verbalisation grâce au triple mécanisme de la honte qui fait rougir de formuler toute pensée mauvaise, de la réalisation matérielle par les mots prononcés de ce qui se passe dans l'âme et de l'incompatibilité du Démon (qui séduit et qui trompe en se cachant dans les

replis de la conscience) avec la lumière qui les découvre. Il s'agit donc dans l'aveu ainsi entendu d'une extériorisation permanente par les mots des "arcanes" de la conscience » (*GV*, p. 128).

En résumé, Foucault écrit que l'obéissance inconditionnée, l'examen ininterrompu et l'aveu exhaustif constituent un ensemble dont chaque élément implique les deux autres ; « la manifestation verbale de la vérité qui se cache au fond de soi-même apparaît comme une pièce indispensable au gouvernement des hommes les uns par les autres, tel qu'il a été mis en œuvre dans les institutions monastiques [...] à partir du IV^e siècle » (*GV*, p. 129). Ce qu'il faut noter cependant, c'est que cette manifestation n'a pas pour but d'établir la maîtrise souveraine de soi sur soi, mais d'amener l'individu à l'humilité et à la mortification, au détachement à l'égard de soi qui tend à la destruction de la forme du soi.

Comme le remarque Gros, « [les] dernières analyses de Foucault n'opposent plus que deux formes de subjectivité. La notion de gouvernementalité, qui se comprenait d'abord comme gouvernementalité *de* sujets corollaires à ses formes, tend à se replier sur la dimension du soi, et à se redéfinir à partir d'elle. C'est la dimension du sujet qui s'est ouverte pour développer des formes de gouvernementalité qu'il ne tient que de lui. Dès lors, les pratiques de soi pourront venir s'articuler avec les relations de pouvoir et les discours vrais (trois dimensions irréductibles) pour composer l'expérience historique »²⁵. Ainsi prend forme progressivement, avec le concept de gouvernementalité, la trame de la problématique éthique développée par Foucault dans ses deux derniers livres.

3. *Prémisse à une nouvelle dimension : la subjectivité*

Les années 80 marquent dans l'œuvre foucauldienne un certain tournant – la découverte d'un nouvel axe : la subjectivité – que la suite de ce travail essayera de comprendre en le suivant de près. En effet, les dernières recherches de Foucault ont souvent été comprises comme un retour salvateur au sujet, après les déclarations péremptoires des années soixante annonçant son éradication définitive. Les dernières études de Foucault surprennent par leur

²⁵ Gros, F., *Op cit.*, p. 90.

cadre de référence historique : l'Antiquité et le monde gréco-romain. Soulignons que tous les ouvrages précédents, de *l'Histoire de la folie* à *La Volonté de savoir*, s'en étaient tenus au monde occidental, de la Renaissance au XIX^e siècle. Mais une lecture attentive des cours de Foucault au Collège de France (notamment de 1978 à 1980) montre qu'il avait déjà fait largement référence à l'Antiquité grecque. Le revirement ne tient donc pas seulement au choix des périodes étudiées. Comme le remarque Frédéric Gros, « toutes ces études, regroupées dans la perspective d'une "histoire de la sexualité", semblent soudainement trouver leur gravitation naturelle autour de la notion de sujet »²⁶. Voyons donc comment se caractérise le sujet convoqué par Foucault dans ses cours des années 80, et comment il prépare l'étude proposée dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*.

3.1 « Subjectivité et vérité »

Le cours de 1981, « Subjectivité et vérité »²⁷, établit un lien explicite entre la question du gouvernement et le concept du *souci de soi*. En effet, c'est en demandant comment on peut se gouverner soi-même que Foucault relie deux thèmes historiques précédemment traités, à savoir la constitution du sujet et la gouvernementalité. Pour Senellart, la problématique du gouvernement, introduite en 1978, englobe les travaux effectués depuis 1973 (cours sur « la société punitive », *Surveiller et punir*) et les regroupe dans la continuité d'une même recherche. Ce commentateur souligne cependant qu'il ne faut pas y voir le dévoilement progressif d'une intuition ramassée en elle-même à l'origine et s'extériorisant dans des analyses particulières. La gouvernementalité, écrit-il, n'est pas le *telos* de l'œuvre foucauldienne, le point où convergeraient les travaux antérieurs de Foucault. Elle serait plutôt un point de vue historico-pratique (quelle forme prend, aujourd'hui, la volonté de n'être pas gouverné ?) qui mettrait en perspective le chemin parcouru et permettrait d'en réévaluer la signification.

Le cours « Subjectivité et vérité » a donc comme objectif de mener une enquête sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire : « comment le sujet a-t-il été établi, à différents moments et dans différents contextes institutionnels, comme un objet de

²⁶ *Ibid.*, p. 92.

²⁷ *Op. cit.*, *Résumé des cours*, p. 133-142 ; *Dits et écrits*, t. IV, p.213-218.

connaissance possible, souhaitable, ou même indispensable ? Comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on s'en forme ont-ils été organisés à travers certains schémas ? Comment ces schémas ont-ils été définis, valorisés, recommandés, imposés » (SV, p. 133) ? Il est clair que l'axe principal d'une telle recherche ne peut se développer d'après une expérience originaire, ni à partir d'une étude des théories philosophiques de l'âme, des passions ou du corps. Selon Foucault, le fil directeur le plus favorable pour une pareille enquête est constitué par ce qu'il appelle « les techniques de soi », définies comme des procédures proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi : « En somme il s'agit de replacer l'impératif du "se connaître soi-même" qui nous paraît si caractéristique de notre civilisation, dans une interrogation plus vaste et qui lui sert de contexte plus ou moins explicite : Que faire de soi-même ? Quel travail opérer sur soi ? Comment "se gouverner" en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif de ces actions, le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit » (SV, p. 134) ?

Foucault pose comme point de départ de cette analyse l'*Alcibiade* de Platon, car la question du « souci de soi-même » apparaît dans ce texte comme le cadre général à l'intérieur duquel l'impératif de la connaissance de soi prend sa signification. À partir de là seulement peut débiter une série d'études formant une histoire du « souci de soi-même » compris comme expérience, mais aussi comme technique élaborant et transformant cette expérience. Foucault souligne qu'un tel projet est au croisement de deux thèmes traités précédemment : une histoire de la subjectivité et une analyse des formes de la « gouvernementalité ». Justifiant cette affirmation, il ajoute que l'histoire de la subjectivité avait été entamée lorsqu'il avait entrepris d'étudier les partages opérés dans la société au nom de la folie, de la maladie, de la délinquance, et leurs effets sur la constitution d'un sujet raisonnable et normal. De plus, elle avait été entreprise lorsqu'il avait essayé de repérer les modes d'objectivation du sujet dans des savoirs comme ceux concernant le langage, le travail et la vie. Quant à l'étude de la « gouvernementalité », précise-t-il, elle répondait à un double objectif :

« faire la critique nécessaire des conceptions courantes du pouvoir (plus ou moins confusément pensé comme un système unitaire, organisé autour d'un centre qui en est en même temps la source, et qui est porté par sa dynamique interne à s'étendre toujours) ; l'analyser au contraire comme un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes - relations qui ont pour enjeu la conduite de l'autre ou des autres, et qui ont recours, selon les cas, selon les cadres institutionnels où elles se développent, selon les groupes sociaux, selon les époques, à des procédures et des techniques diverses ; les études déjà publiées sur l'enfermement et les disciplines, les cours consacrés à la raison d'État et à "l'art de gouverner" [...] constituent des éléments dans cette analyse de "gouvernementalité" » (SV, p. 135).

Pour Foucault, cette étude du « souci » et des « techniques » de soi est une nouvelle manière de faire l'histoire de la subjectivité à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des « rapports à soi-même », avec leur armature technique et leurs effets de savoir. Ainsi reprend-il un autre aspect de la question de la « gouvernementalité » : le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui.

Résumant le travail fait durant l'année 1980-1981, Foucault mentionne qu'il a délimité le cadre général du travail qu'il projette de faire de deux façons : d'une part, par une limitation historique et, d'autre part, par une limitation du domaine. La première restriction a tenté de dégager ce qui, dans la culture hellénique et romaine, avait été développé comme « technique de vie », « technique d'existence » chez les philosophes, les moralistes, et les médecins dans la période qui s'étend du premier siècle avant J.-C. au second siècle après. La seconde limitation a montré que ces techniques de vie n'ont été envisagées que dans leur application à ce type d'acte que les Grecs appelaient *aphrodisia*, mot dont le terme « sexualité » constitue une traduction bien inadéquate. Le problème qui s'est posé alors était le suivant : « comment les techniques de vie, philosophiques et médicales, ont-elles, à la veille du christianisme, défini et réglé la pratique des actes sexuels – la *chrêsis aphrodisiôn* » (SV, p. 136) ?

Foucault rappelle ici ce qu'il avait maintes fois mentionné dans *La Volonté de savoir* : on est loin d'une histoire de la sexualité qui serait organisée autour de l'hypothèse répressive et de ses questions habituelles (comment et pourquoi le désir est-il réprimé ?). En effet, le retour à l'époque antique nous montre qu'il s'agit d'actes et de plaisirs, et non pas du désir : « Il s'agit de la formation de soi à travers des techniques de vie, et non du refoulement par l'interdit et la loi. Il s'agit de montrer non pas comment le sexe a été tenu à l'écart mais comment s'est amorcée cette longue histoire qui lie dans nos sociétés le sexe et le sujet » (SV, p.

137). Ce que Foucault découvre en étudiant les techniques de soi (réflexion sur les modes de vie, sur les choix d'existence, sur la façon de régler sa conduite, de se fixer à soi-même des fins et des moyens) aux siècles précédant immédiatement le christianisme, c'est qu'elles ont connu, dans la période hellénistique, un très grand développement, au point d'avoir absorbé une bonne part de l'activité philosophique.

Cet art du gouvernement de soi, développé dans la période hellénistique et romaine, a eu un effet important sur l'éthique des actes sexuels et sur son histoire. C'est à cette époque – et non pas dans le christianisme – que s'érigent les principes directeurs du schéma conjugal dont l'histoire a été fort longue : « exclusion de toute activité sexuelle hors du rapport entre les époux, destination procréatrice de ces actes, aux dépens d'une finalité de plaisir, fonction affective du rapport sexuel dans le lien conjugal » (*SV*, p. 138). Mais il y a plus, d'ajouter Foucault. En effet, on voit dans ces techniques de soi se développer une forme d'inquiétude à l'égard des actes sexuels et de leurs effets. Il faut donc se garder d'attribuer la paternité de cette tendance au christianisme. Il est évident toutefois que la question des actes sexuels est loin d'avoir l'importance qu'elle aura dans la problématique chrétienne de la chair et de la concupiscence, mais il ne faut pas pour autant négliger son importance.

Foucault conclut ce cours-résumé en dégageant quatre exemples de ces techniques de soi dans leur rapport avec des *aphrodisia*. Le premier, « l'interprétation des rêves », consiste, d'après le livre d'Artémidore, *L'Onirocritique*, à dégager, à travers le jeu des significations positives ou négatives qu'on prête aux rêves, tout un jeu de corrélations (entre les actes sexuels et la vie sociale) et tout un système d'appréciation différentielle (hiérarchisant les actes sexuels les uns par rapport aux autres). Ce livre propose « de fixer la valeur pronostique qu'il faut leur donner dans la vie de tous les jours : à quels événements favorables ou défavorables peut-on s'attendre selon que le rêve a présenté tel ou tel type de rapport sexuel » (*SV*, p. 139) ?

Le second exemple a trait aux régimes médicaux, lesquels sont une technique de soi qui se propose de fixer aux actes sexuels une limite. Celle-ci ne concerne pratiquement jamais la forme de l'acte sexuel, mais sa fréquence et son moment. Foucault écrit que « seules sont prises en considération les variables quantitatives et circonstancielles » (*SV*, p. 140).

Le troisième exemple concerne « la vie de mariage ». Puisque les traités de mariage sont très nombreux à cette période, il est possible de constater leur très grande valorisation ainsi que la nouvelle conception de la relation matrimoniale. En effet, aux principes traditionnels de la complémentarité des deux sexes nécessaires pour l'ordre de la « maison », vient s'ajouter l'idéal d'une relation duelle, enveloppant tous les aspects de la vie des deux conjoints. Dans ce contexte, les actes sexuels doivent avoir un lieu exclusif (on condamne par conséquent l'adultère) ; ces actes doivent être produits dans le seul but de la procréation, puisque celle-ci est la fin donnée par la nature au mariage ; ils doivent obéir à une régulation interne exigée par la pudeur, la tendresse réciproque, le respect de l'autre, etc.

Enfin, le quatrième exemple a trait au « choix des amours ». Foucault remarque que la comparaison classique entre les deux amours – celui pour les femmes et celui pour les garçons – que présentent certains textes importants laisse entrevoir la permanence d'un problème que l'époque classique connaît bien : « la difficulté à donner statut et justification aux rapports sexuels dans la relation pédérastique » (*SV*, p. 141).

3.2 « L'Herméneutique du sujet »

Le cours « L'herméneutique du sujet »²⁸ publié en 1982, est consacré à la formation du thème de l'herméneutique de soi : « Il s'agit de l'étudier non seulement dans ses formulations théoriques, mais de l'analyser en relation avec un ensemble de pratiques qui ont eu, dans l'Antiquité classique ou tardive, une très grande importance » (*HS*, p. 145). D'un bout à l'autre de la culture antique, remarque Foucault, il est facile de trouver des témoignages de l'intérêt qu'on a accordé au « souci de soi » et de sa connexion avec le thème de la connaissance de soi.

Dans un premier temps, en rapportant l'exemple de Socrate et celui de Grégoire de Nysse, Foucault montre comment la philosophie ancienne et l'ascétisme chrétien ont comme préoccupation majeure le souci de soi et font, de l'obligation d'avoir à se connaître, un élément essentiel. Il ajoute qu'entre ces deux repères extrêmes on peut constater que le souci de soi a

²⁸ *Op. cit.*, *Résumé des cours*, p. 145.

constitué non seulement un principe, mais une pratique constante. Le souci de soi n'a pas été une invention de la pensée philosophique et ne constitue pas un précepte propre à la vie philosophique, mais plutôt un précepte de vie très valorisé en Grèce. Pour Alexandride, par exemple, l'idée du souci de soi est un privilège, la marque d'une supériorité sociale, par opposition à ceux qui doivent s'occuper des autres pour les servir ou encore s'occuper d'un métier pour pouvoir vivre. Même devenu un principe philosophique, le souci de soi est resté une forme d'activité : on le désigne, dans le monde philosophique antique, comme une occupation réglée, un travail avec ses procédés et ses objectifs : « Il faudra donc comprendre quand les philosophes et moralistes recommanderont de se soucier de soi [...] qu'ils ne conseillent pas simplement de faire attention à soi-même, d'éviter les fautes ou les dangers ou de se tenir à l'abri. C'est à tout un domaine d'activités complexes et réglées qu'ils se réfèrent. On peut dire que dans toute la philosophie antique, le souci de soi a été considéré à la fois comme un devoir et comme une technique, une obligation fondamentale et un ensemble de procédés soigneusement élaborés » (HS, p. 148-149).

Foucault signale que le point de départ d'une étude consacrée au souci de soi est l'*Alcibiade*. Trois questions ressortent, relatives au rapport du souci de soi avec la politique, avec la pédagogie et avec la connaissance de soi. La première question concerne, entre autres, le moment le plus favorable pour s'occuper de soi-même. Socrate recommande à Alcibiade de profiter de sa jeunesse pour s'occuper de lui-même. Épicure disait, quant à lui, qu'il n'est jamais trop tard pour prendre soin de son âme. C'est d'ailleurs ce principe du soin perpétuel, pratiqué tout au long de la vie, qui sera retenu au cours de l'histoire. S'occuper de soi n'est pas une simple préparation momentanée à la vie : c'est une manière de vivre. Ce souci de soi a une dimension politique car, comme l'a compris Alcibiade, on ne peut s'occuper des autres que si on se soucie d'abord de soi. Sénèque, Plutarque et Épictète suggèrent quant à eux qu'il n'y a pas d'autre fin, ni d'autre terme que de s'établir auprès de soi-même, de résider en soi-même et d'y demeurer : « L'objectif final de la conversion à soi est d'établir un certain nombre de relations à soi-même. Ces relations sont parfois conçues sur le modèle juridico-politique : être souverain sur soi-même, exercer sur soi-même une maîtrise parfaite, être pleinement indépendant, être complètement "à soi" » (HS, p. 151).

La seconde question concerne la pédagogie. « Dans l'Alcibiade, le souci de soi s'imposait en raison des défauts de la pédagogie ; il s'agissait ou de la compléter ou de se substituer à elle ; il s'agissait en tout cas de donner une "formation" » (HS, p. 151). Foucault mentionne trois fonctions découlant de cette pratique de soi que l'on doit exercer durant toute sa vie d'adulte. Il y a d'abord une fonction critique. En effet, le travail sur soi doit permettre de se défaire de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses que l'on reçoit au cours d'une vie, ou des mauvais maîtres, des parents et de l'entourage. Désapprendre, remarque Foucault, est une des tâches importantes de la culture de soi. Une autre fonction s'ajoute à la première : la fonction de lutte. En effet, la pratique de soi est aussi comprise comme un éternel combat. L'intérêt est de donner à l'individu les armes et le courage qui lui permettront de se battre et d'affronter les obstacles quotidiens. Et finalement, la culture de soi a une fonction curative et thérapeutique. Elle semble beaucoup plus proche du modèle médical que du modèle pédagogique. L'âme, aussi bien que le corps, est susceptible d'être affectée par une maladie : c'est pourquoi on retrouve un champ métaphorique important qui permet d'appliquer au corps et à l'âme des expressions comme soigner, guérir, amputer, sacrifier, purger. Guérir l'âme est une expression familière de la pensée antique. Épictète, par exemple, ne voulait pas que son école soit considérée comme un simple lieu de formation, mais bien comme un « cabinet médical » ; il désirait qu'elle soit un « dispensaire de l'âme » ; il voulait que ses élèves soient conscients d'être des malades.

La troisième et dernière question regarde la connaissance de soi comme devant s'appuyer sur le rapport à un maître, à un directeur, ou en tout cas à un autre. Au I^{er} et au II^e siècles, se développe en effet l'idée qu'on ne peut s'occuper de soi sans l'aide d'un autre. Citant Sénèque, Foucault écrit que personne n'est jamais assez fort pour se dégager par lui-même de l'état dans lequel il se trouve : « il a besoin qu'on lui tende la main et qu'on l'en tire ». Dans cette direction de l'âme, une multiplicité de relations sociales peuvent servir de support : organisations scolaires ; conseillers privés ; rapport de famille ; rapport de protection ; rapport d'amitié entre deux personnes assez proches par l'âge, la culture et la situation ; rapports avec un personnage haut placé auquel on rend ses devoirs en lui présentant des conseils utiles. Ainsi, il se constitue ce qu'on pourrait appeler « un service d'âme » qui s'accomplit par le biais de relations sociales diverses.

Dans un deuxième temps, Foucault souligne que la culture de soi comportait un ensemble de pratiques dont la totalité était désignée généralement par le terme d'*askêsis*. Il propose d'analyser ses objectifs. Une des pratiques consiste, tel « un bon buteur », à apprendre exclusivement ce qui permet de résister aux événements qui peuvent se produire : apprendre à ne pas se laisser décontenancer par eux, à maîtriser les émotions qu'ils pourraient susciter en nous. Pour y arriver, ajoute le philosophe-historien, il faut disposer de discours compris comme discours vrais et discours raisonnables.

Ce sont ces discours qui permettent d'affronter la réalité. Trois questions se posent cependant à leur égard. La première concerne leur nature. Nombreuses sont les discussions que cette question a soulevées, mais le point principal du débat concerne la nécessité des connaissances théoriques. Malgré les quelques différences d'opinion entre les Épicuriens, les Stoïciens et les Cyniques, ce qu'il faut noter, c'est que ces discours vrais dont on a besoin concernent « ce que nous sommes dans notre relation au monde, dans notre place dans l'ordre de la nature, dans notre dépendance ou indépendance à l'égard des événements qui se produisent. Il ne sont en aucune manière un déchiffrement de nos pensées, de nos représentations, de nos désirs » (*HS, p. 157*).

La seconde question qui se pose porte sur le mode d'existence de ces discours vrais en chacun. Supposer qu'ils sont nécessaires pour l'avenir, c'est supposer de pouvoir avoir recours à eux lorsque le besoin s'en fait sentir. Il faut donc disposer de ceux-ci au besoin, qu'ils soient toujours à notre disposition. Plus qu'un simple souvenir, on les compare à la fois à un médicament dont on peut disposer pour parer à toutes les vicissitudes de l'existence, et à une voix intérieure qui se fait entendre d'elle-même lorsque les passions commencent à naître. Contrairement à l'enseignement de Platon, ce que suggèrent Plutarque ou Sénèque, c'est que ces discours doivent être « l'absorption d'une vérité donnée par un enseignement, une lecture, ou un conseil ; et on l'assimile, jusqu'à en faire un principe intérieur, permanent et toujours actif d'action » (*HS, p. 158*). Il faut noter que dans une pratique comme celle-là, on ne retrouve pas de vérité cachée au fond de soi-même par le mouvement de la réminiscence.

Quant à la troisième question, elle pose toute une série d'interrogations techniques sur les procédés de cette appropriation. La mémoire – mais non entendue sous la forme platonicienne – y joue sans conteste un rôle important. L'écoute, l'écriture et les retours sur soi ont, chacun à sa manière, une importance considérable dans cette « ascèse » de la vérité. Toutes ces techniques, nous apprend Foucault, ont pour but de lier la vérité et le sujet : « il ne s'agit pas de découvrir une vérité dans le sujet ni de faire de l'âme le lieu où réside, par une parenté d'essence ou par un droit d'origine, la vérité ; il ne s'agit pas non plus de faire de l'âme l'objet d'un discours vrai. Nous sommes encore très loin de ce que serait une herméneutique du sujet. Il s'agit tout au contraire d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas et qui ne résidait pas en lui ; il s'agit de faire de cette vérité apprise, mémorisée, progressivement mise en application, un quasi-sujet qui règne souverainement en nous » (*HS, p. 160*).

Dans un troisième temps, Foucault brosse un tableau des exercices qui « s'effectuent en situation réelle et qui constituent pour l'essentiel un enchaînement d'endurance et d'abstinence et ceux qui constituent des entraînements en pensée et par la pensée » (*HS, p. 160*). Un des célèbres exercices de pensée était la méditation des maux futurs. Objet de controverse majeure, rejeté par les Épicuriens sous prétexte qu'il était inutile de souffrir par avance de maux qui n'étaient pas encore arrivés, elle était pratiquée par Sénèque, Epictète et Plutarque. Plutôt qu'une prévision sombre et pessimiste de l'avenir, cette méditation consistait à se représenter le pire qui puisse arriver, et ce même s'il a très peu de chance de se produire ; à envisager ces événements comme déjà actuels, déjà en train de se réaliser ; et ainsi à se convaincre que ce ne sont en aucune façon des maux réels et que seule l'opinion que nous en avons nous les laisse voir pour de véritables malheurs : « On le voit : cet exercice ne consiste pas à envisager, pour s'y accoutumer, un avenir possible de maux réels, mais à annuler à la fois l'avenir et le mal. L'avenir : puisqu'on se le représente comme déjà donné dans une actualité extrême. Le mal : puisqu'on s'exerce à ne plus le considérer comme tel » (*HS, p. 161*).

À l'opposé, certains exercices s'effectuent de manière concrète. Il s'agit de techniques d'abstinence, de privation ou de résistance physique, qui ont la propriété soit de purifier ou d'attester la force de celui qui les pratique, soit de vérifier et d'établir l'indépendance de l'individu par rapport au monde extérieur. Entre ces deux extrêmes, remarque Foucault, il y a

toute une série d'autres pratiques possibles destinées à faire l'épreuve de soi-même. Épictète en donne quelques exemples dans les *Entretiens*. Ce qu'il faut souligner, c'est qu'on en retrouve de semblables dans la spiritualité chrétienne. En particulier, on n'a qu'à penser au « contrôle des représentations ». Épictète enseigne qu'il faut être dans une attitude de surveillance permanente à l'égard des représentations qui peuvent venir à la pensée : « Chez Épictète, [...] il faut savoir si on est ou non, atteint ou ému par la chose qui est représentée et quelle raison on a de l'être ou de ne pas l'être » (*HS*, p. 163). Foucault souligne une fois de plus que ce contrôle des représentations n'a pas pour objectif de déchiffrer sous les apparences une vérité cachée, mais de développer cette « voix du maître qui s'élève aussitôt que grondent les passions et qui sait les faire taire » (*HS*, p. 164).

Finalement, au dessus de tous ces exercices se trouve la méditation ou ce qu'on appelle l'exercice de la mort. Elle consiste à rendre la mort actuelle dans la vie. Elle tend à faire en sorte, comme Foucault, qu'on vive chaque jour comme si c'était le dernier :

« Ce qui fait la valeur particulière de la méditation de la mort, ce n'est pas seulement qu'elle anticipe sur ce que l'opinion représente en général comme le malheur le plus grand, ce n'est pas seulement qu'elle permet de se convaincre que la mort n'est pas un mal ; elle offre la possibilité de jeter, pour ainsi dire par anticipation, un regard rétrospectif sur la vie. En se considérant soi-même comme sur le point de mourir, on peut juger de chacune des actions qu'on est en train de commettre dans sa valeur propre » (*HS*, p. 166-166).

3.3 « Qu'est-ce que les Lumières ? »

À ces cours dispensés entre 1978 et 1982, il faut adjoindre un document crucial, l'interprétation que propose Foucault, en 1983, d'un petit texte de Kant, *Was ist Aufklärung* (« Qu'est-ce que les Lumières ? »²⁹). C'est en s'appuyant sur ce texte qu'il a tenté de prendre la mesure de son projet historique tel qu'il s'exprimait plus clairement dans les dernières années. L'interrogation de Kant porte sur l'actualité immédiate : les Lumières, et plus précisément la Révolution française. Ce texte fait apparaître un nouveau type de question dans le champ de la réflexion philosophique. Il semble en effet qu'une question ressorte du texte de Kant : « la question du présent, la question de l'actualité : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ?

²⁹ *Magazine littéraire*, no. 207, « L'art de dire vrai », p. 35 ; *Dits et écrits*, t. IV, p. 679-688.

Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Et qu'est-ce que c'est que ce "maintenant" à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ; et qui définit le moment où j'écris » (QL, p. 35) ? L'interrogation kantienne porte sur ce que c'est que ce présent, sur la détermination d'un certain élément du présent qu'il s'agit de reconnaître, de distinguer, de déchiffrer parmi tous les autres : « Qu'est-ce qui dans le présent fait sens actuellement pour une réflexion philosophique » (QL, p. 35) ?

Par la réponse qu'il propose, Kant entend montrer en quoi et comment celui qui parle en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe fait partie de ce processus. Le sujet se trouve à la fois élément et acteur :

« Bref, il me semble qu'on voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle. Si on veut bien envisager la philosophie comme une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire, il me semble qu'avec ce texte sur l'Aufklärung on voit la philosophie [...] problématiser sa propre actualité discursive : actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à se dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit » (QL, p. 35).

Le philosophe est donc appelé à poser son appartenance « à un certain nous, à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité » (QL, p. 35). Ce « nous » devient pour le philosophe l'objet de sa propre réflexion et l'oblige ainsi à se demander comment il lui appartient. Foucault souligne que la philosophie comme problématisation d'une actualité, et comme interrogation par le philosophe de cette actualité dont il fait partie et par rapport à laquelle il a à se situer, caractérise la philosophie comme discours de la modernité sur la modernité.

Le texte de Kant propose une nouvelle interrogation sur la modernité :

« Le discours a à reprendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu propre, d'autre part pour en dire le sens, enfin pour spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de cette actualité. Quelle est mon actualité ? Quel est le sens de cette actualité ? Et qu'est-ce que je fais lorsque je parle de cette actualité ? C'est cela, me semble-t-il, en quoi consiste cette interrogation nouvelle sur la modernité » (QL, p. 36).

Avec Kant, naît donc un nouveau type de questionnement sur la modernité. Pourquoi l'Aufklärung s'est-elle appelée elle-même Aufklärung ? Phénomène singulier que de prendre

conscience de soi-même en se nommant, en se situant par rapport à son passé et par rapport à son avenir, et en désignant les opérations que l'on doit effectuer à l'intérieur de son propre présent. Bien que l'Aufklärung ne soit pas la première époque à se nommer elle-même, elle est une des premières manifestations d'une certaine façon de philosopher qui a eu une longue histoire depuis deux siècles. Foucault remarque que c'est une des grandes fonctions de la philosophie dite moderne que de s'interroger sur sa propre actualité. En effet, l'Aufklärung, au lieu de se caractériser simplement comme période de décadence ou de prospérité, de misère ou d'abondance, se nomme à travers un certain événement qui relève d'une histoire générale de la pensée, de la raison ou du savoir, et à l'intérieur de laquelle elle a elle-même à jouer un rôle.

En somme, dans ce cours, Foucault montre que l'Aufklärung est une interrogation critique sur notre actualité. Il ne s'agit pas, écrit Foucault, d'une analytique de la vérité mais d'une

« ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci : on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité ; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'École de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler » (QL, p. 39).

Ce que reproche Habermas à Foucault, à savoir d'entretenir une rengaine amère à l'encontre des maléfices de la raison, apparaît ici indéfendable. Foucault, loin de rejeter l'Aufklärung et de l'enfermer dans une dialectique négative, dominatrice et totalitaire, considère la question, telle que Kant l'a formulée, comme l'interrogation même de la philosophie depuis deux siècles. Selon l'auteur de *Histoire de la sexualité*, il faut penser non pas contre les Lumières, mais à partir du projet critique inauguré par Kant. Senellart précise que « l'Aufklärung ne doit pas être considérée comme un tout, mais comme un " événement, ou un ensemble d'événements ", qui comporte " des éléments de transformation sociale, des types d'institutions politiques, des formes de savoir, des projets de rationalisation, des connaissances,

des pratiques, des mutations technologiques " »³⁰. Ainsi, Foucault ne peut être pour ou contre l' *Aufklärung*, car nous dépendons encore aujourd'hui des structures qu'elle a mises en place.

Il ressort de l'interprétation foucauldienne du texte de Kant que la pensée philosophique ne se donne pas comme projet la détermination d'essences supra-historiques ou de conditions formelles du vrai, mais de fournir un diagnostic du présent. L'interrogation kantienne sur les Lumières caractérise le moment où la raison se découvre simultanément comme faisant partie intégrante de l'histoire. Mais la problématisation de notre actualité ne permet pas seulement de dégager une réflexion sur le jeu historique des rationalités. Elle permet aussi de poser la question : « Qui sommes-nous » (*DE, t.IV, p. 231*) ? Une telle question, nous dit Foucault, ne peut se résoudre en posant une nature humaine transhistorique et des vérités immuables. Le problème que pose ce genre d'interrogation est celui d'un mode d'être toujours singulier et historique. L'interrogation du « Qui sommes-nous », remarque Gros, est critique, elle « renvoie en amont à une série de recherches historiques visant à retracer la généalogie de nos identités, à les donner à penser dans une précarité historique essentielle, et, en aval, à une transformation éthique de nous-mêmes, à l'invention politique de nouvelles subjectivités. "Qui sommes-nous ?" signifie à la fois : de quelles synthèses historiques est constituée notre identité ?, et : Comment pourrions-nous être autrement ? »³¹

Conclusion

En conclusion de ce chapitre, rappelons que Foucault passe, de 1976 à 1983, de la question du dispositif de sexualité, de l'enjeu énorme du bio-pouvoir, à la question du rapport à soi, défini par l'esthétique et l'herméneutique du désir. Dès *La Volonté de savoir* donc, l'analytique du pouvoir, tout en restant prise dans une problématique générale du pouvoir et de ses assujettissements, cède progressivement le premier plan à une analyse de la manière dont le sujet occidental se constitue comme objet de savoir pour lui-même. Déjà pouvait-on entrevoir se dessiner à l'horizon de la réflexion foucauldienne le thème de la subjectivité. À partir de 1978, nous avons vu que Foucault, dans ses cours au Collège de France, substitue au thème du

³⁰ Scnellart, M., *Op cit.*, p. 277.

³¹ Gros, F., *Op cit.*, p. 96.

pouvoir la problématique du « gouvernement », celle de la conduite de soi et des autres, mélangeant la problématique politique et la dimension éthique dans son étude de la raison d'État (l'art de gouverner à l'âge classique) et de la rationalité gouvernementale libérale. Le gouvernement a pour objet les individus en tant que vivants, au sein d'une population. Cela venait justifier l'étude de la naissance simultanée du problème de la gestion de la population et de celui de l'individu. Nous avons vu ensuite que le gouvernement trouve son modèle dans une technique chrétienne, le pastorat, laïcisée au XVI^e siècle, avec la naissance de la raison d'État. Puis, abandonnant l'idée d'une micro-physique du pouvoir qui prend l'individu pour objet, Foucault propose un processus de subjectivation : d'où le détour, non le retour, par la Grèce antique où se formulait la question : « comment pourrait-on prétendre gouverner les autres, si l'on ne se gouvernait soi-même ? »³²

Voilà comment on peut lire la transition entre *La Volonté de savoir* d'une part, *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* de l'autre. S'il y a bel et bien une double rupture dans l'œuvre foucauldienne, c'est sur cette période de huit ans de non-publication que se situe la deuxième rupture. Nous allons voir au chapitre suivant qu'avec *L'Usage des plaisirs*, interrogeant la culture grecque classique du IV^e siècle avant J.-C., et avec *Le Souci de soi*, sondant les textes grecs et latins des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, Foucault entame sa « généalogie de l'homme de désir » (*UP*, p. 18). En 1984, en effet, l'auteur de *l'Histoire de la sexualité*, s'intéresse à la manière dont l'individu se constitue comme sujet dans un champ où il est libre à l'égard des codes et des interdits selon les procédures de la subjectivation qui caractérisent l'éthique grecque et gréco-romaine.

³² Deleuze, G., *Foucault, Op Cit.*, p. 107.

Chapitre 3 De l'étude de la sexualité à celle des techniques de soi

Introduction

« *La Volonté de savoir* annonçait pour demain une *Histoire de la sexualité*. La suite paraît huit ans plus tard et selon un tout autre plan que celui qui était annoncé. »¹ En effet, durant les années 80, Foucault découvre peu à peu une troisième dimension l'obligeant à remettre en question tout le programme de son histoire de la sexualité. Si *La Volonté de savoir* s'attardait à dégager les mécanismes subtils du pouvoir, *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* semblent trouver dans le processus de subjectivation une production infinie de mode d'existence échappant, du moins à première vue, aux forces strictes du pouvoir.

En effet, les descriptions microphysiques de *Surveiller et punir* s'acharnaient à détruire l'image d'un pouvoir omnipotent, mais son spectre restait maintenu à l'horizon². À la fin de *La Volonté de savoir*, Foucault remarquait les illusions que pouvait contenir le thème de la « libération », dans la mesure où il restait pris dans les termes mêmes que le pouvoir qu'il dénonce lui imposait. Mais *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* libèrent Foucault des illusions des arrière-mondes. Ces ouvrages, par la nouvelle voie qu'ils empruntent – l'idée du souci éthique, le thème d'une esthétique de l'existence – permettent à Foucault de dépasser la problématique du pouvoir. Déplacement important de l'enquête historico-philosophique de Foucault depuis 1970.

Lorsqu'au milieu des années soixante-dix, Foucault avait annoncé une histoire de la sexualité, il se proposait de retrouver les racines chrétiennes du sujet désirant. Mais, pour faire apparaître dans sa dimension d'événement historique le sujet médiatisant le rapport à son sexe par la constitution du discours de son désir, Foucault devait remonter en deçà même de l'expérience chrétienne de la chair. Selon Frédéric Gros, c'est la signification première du retour aux textes grecs : « faire surgir une expérience de sexualité qui ne soit pas structurée par une herméneutique du *désir*, mais par une maîtrise des *plaisirs* »³. Mais le déplacement réalisé

¹ *Magazine littéraire*, no. 207, « Le souci de la vérité », p. 18.

² Voir chapitre I de ce mémoire, *Surveiller et punir : une première définition du pouvoir*, p. 35.

³ Gros, F., *Op cit.*, p. 97.

par Foucault depuis 1980 n'est pas seulement chronologique : il devait en même temps tenter de formuler une nouvelle pensée du sujet comme pratique de subjectivation.

L'Usage des plaisirs et *Le Souci de soi* proposent donc de faire une histoire des modalités de l'expérience constitutive d'un sujet éthique, et de montrer comment la réflexion morale de l'antiquité a développé, à propos du corps, à propos du mariage, à propos de l'amour des garçons des thèmes d'austérité qui ne sont pas sans rapports avec les préceptes et les interdits qu'on trouve par la suite dans le christianisme. Le matériau dont se servira Foucault pour écrire cette histoire sera constitué de petits traités d'existence, d'essais de bonne conduite et d'arts de vivre, bref, de toute cette littérature « mineure » dans laquelle le sujet se voit proposer des styles de vie et où s'élaborent des modalités d'expérience.

Ce chapitre sera pour nous l'occasion de suivre Foucault dans sa dernière entreprise, telle que la présentent les tomes deux et trois de *L'histoire de la sexualité*. Dans un premier temps, nous verrons, à partir de l'introduction de *L'Usage des plaisirs*, comment Foucault justifie le déplacement dans l'espace et dans le temps qu'opèrent ses derniers livres. Nous observerons pourquoi il va entreprendre l'étude des formes d'existence à travers lesquelles les individus vont être amenés à se reconnaître comme sujets sexuels.

La deuxième partie sera, quant à elle, consacrée aux trois grands thèmes de l'austérité sexuelle (la Diététique, l'Économie et l'Érotique) présentés dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*. Nous suivrons leur formation ainsi que leur développement de l'Antiquité jusqu'au I^{er} et II^{es} siècles de notre ère. Nous verrons, à cette occasion, que l'inquiétude prédominante de la culture grecque touche pour l'essentiel à ce que Foucault appelle « l'amour des garçons ». Parfaitement admise, mais très problématique, cette pratique constitue un rapport conflictuel entre le plaisir recherché et l'exigence de maîtrise et de liberté propre à chaque sujet.

La troisième partie montrera comment la réflexion philosophique et médicale passe de la maîtrise de soi à la culture de soi. Rupture avec l'éthique traditionnelle de la maîtrise de soi ? Certainement pas, mais déplacement, infléchissement, et différence d'accentuation. En effet,

aux premiers siècles de notre ère, on découvre, à l'égard de l'activité sexuelle, une sévérité plus marquée, une austérité accrue, une exigence plus stricte.

1. *La nouvelle vision d'ensemble de l'Histoire de la sexualité*

La Volonté de savoir faisait découvrir toute une complexité de dispositifs du pouvoir s'articulant sur le corps. Le sexe n'était alors plus rien d'autre qu'une idée nécessaire au fonctionnement du dispositif sexuel ainsi objectivement défini. Lorsque Foucault publie la suite de son histoire de la sexualité, il spécifie, dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs*, que ces recherches ne devaient être ni une histoire des comportements (il ne s'agit pas de demander : comment les gens ont-ils pratiqué le sexe ?) ni une histoire des représentations (il ne s'agit pas non plus de demander : comment les individus ont-ils pensé le sexe ?). Ce qui l'intéressait, c'était de s'arrêter « devant cette notion, si quotidienne, si récente de "sexualité" : prendre recul par rapport à elle, contourner son évidence familière, analyser le contexte théorique et pratique auquel elle est associée » (UP, p. 9). Bref, il s'agissait de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, « une expérience s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes » (UP, p. 10). Foucault précise que son projet, en écrivant l'histoire de la sexualité, était une histoire de la sexualité « comme expérience – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité » (UP, p. 10).

Comprise ainsi, la sexualité impliquait qu'on s'affranchisse d'une conception assez courante : faire de la sexualité un invariant, et croire que, si elle prend des formes historiquement singulières, c'est parce que des mécanismes divers de répression agissent sur elle. Un tel schéma, souligne Foucault, élimine du champ historique le désir et le sujet du désir, et demande à la forme générale de l'interdit de rendre compte de ce qu'il peut y avoir d'historique dans la sexualité. Mais dénoncer cette hypothèse répressive, montrer que la sexualité, loin d'avoir été réprimée dans les sociétés capitalistes et bourgeoises, a bénéficié au contraire d'un régime de liberté constante, et que nos sociétés modernes ont favorisé l'explosion des sexualités hérétiques, cela ne suffit pas. Le travail réalisé dans *La Volonté de*

savoir est en lui-même insuffisant pour rendre compte de la sexualité comme expérience historiquement singulière.

Pour mener à terme un tel projet, Foucault mentionne qu'il faut disposer d'instruments susceptibles d'analyser, « dans leur caractère propre et dans leurs corrélations », les trois axes qui le constituent, à savoir : « la formation des savoirs qui se réfèrent à [lui], les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité » (UP, p. 11). Le travail que Foucault avait réalisé auparavant – à propos de la médecine et de la psychiatrie, et à propos du pouvoir punitif et des pratiques disciplinaires – l'avait doté des outils nécessaires : l'analyse des pratiques discursives fournissait un modèle théorique afin de suivre la formation des savoirs, et l'analyse des relations de pouvoir et de leurs technologies permettait de comprendre ces relations comme des stratégies ouvertes, tout en échappant à la conception du pouvoir conçu comme domination ou dénoncé comme simulacre. Discours et stratégies avaient donc été abordés et traités jusque-là. Foucault va donc entreprendre, avec *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, l'étude des formes d'existence à travers lesquelles les individus sont amenés à se reconnaître comme sujets sexuels. Mais faire l'analyse de la formation et du développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIII^e siècle semble difficile sans entreprendre, à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. En somme, le travail de Foucault, en 1984, se présente comme une étude historique et critique du sujet désirant. Il résume ainsi sa dernière entreprise historico-pratique :

« [Je veux] analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu. Bref, l'idée était, dans cette généalogie, de chercher comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif. En somme, pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une "sexualité", il était indispensable de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir » (UP, p. 12).

Dans cette perspective, *L'Usage des plaisirs* est consacré à la manière dont l'activité sexuelle a été problématisée par les philosophes et les médecins dans la culture grecque

classique, au IV^e siècle avant J.-C.. Quant au *Souci de soi*, il est consacré à cette problématisation dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère. Un troisième tome devait paraître, *Les Aveux de la chair*, lequel aurait traité de la formation de la doctrine chrétienne de la pastorale de la chair.

Dans l'introduction à *L'Usage des plaisirs*, Foucault présente les trois déplacements, les trois dimensions qui traversent son œuvre. Un premier déplacement théorique a été nécessaire, dit-il, pour analyser « le progrès des connaissances ». Ce déplacement l'avait mené à s'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir. Le second déplacement théorique a permis d'analyser les manifestations du pouvoir : relations multiples, stratégies ouvertes et techniques rationnelles. À ces deux axes de recherche, s'ajoute un troisième qui consiste à analyser ce qui a été désigné comme « le sujet ». Cet axe de la subjectivité tente d'approfondir quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet : « Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres – sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au XVII^e et au XVIII^e siècle – puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer : étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'"histoire de l'homme de désir" » (*UP*, p. 13).

En remontant ainsi jusqu'à l'Antiquité, Foucault constate qu'on ne peut éviter de se demander pourquoi le comportement sexuel bénéficie d'une attention morale particulière, comment il se fait que les activités et les plaisirs qui en découlent font l'objet d'une préoccupation morale. Comment expliquer que le souci éthique paraît, à certains moments, dans certaines sociétés, relever d'une attention morale plus importante que celle que l'on porte à d'autres domaines (conduites alimentaires, accomplissement de devoirs civiques) aussi essentiels dans la vie individuelle ou collective ? Le fil conducteur des nouvelles recherches de Foucault concerne donc les questions suivantes : « comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ? Pourquoi ce souci éthique si

insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité ? Pourquoi cette problématisation ? » (*UP*, p. 18). Celle-ci, en effet, semble liée à un ensemble de pratiques qui ont eu un impact considérable dans nos sociétés : ce sont les « arts de l'existence ». Foucault définit ces derniers comme des « pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style » (*UP*, p. 18). Bien que ces arts de l'existence et ces techniques de soi aient perdu de leur importance en s'intégrant à l'exercice d'un pouvoir pastoral chrétien, l'étude de leur histoire et de leur développement semble incontournable. Foucault consacrera donc un premier chapitre de *L'Usage des plaisirs* à cette histoire générale des « techniques de soi », à l'étude de la problématisation du comportement sexuel dans l'Antiquité : « je voudrais montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi, faisant jouer les critères d'une "esthétique de l'existence" » (*UP*, p. 20). Mais avant, Foucault justifiera les formes de problématisations qu'il a retenues, il indiquera ce qu'on peut entendre par « pratique de soi ».

Foucault n'oppose évidemment pas, à un âge d'or de la sexualité grecque, le régime répressif de la sexualité chrétienne. Au contraire, il ne cessera de proclamer le brouillage de l'opposition entre paganisme et christianisme dès qu'on adopte le point de vue des obligations et des restrictions. Foucault remarque que la « morale sexuelle du christianisme » et la « morale sexuelle du paganisme ancien » ont en commun plusieurs points relevant d'emprunts directs et de continuités très étroites. Il souligne en effet – à partir d'une lecture du chapitre X du livre II du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie – que les premières doctrines chrétiennes et une certaine philosophie morale de l'Antiquité partagent une même association de l'activité sexuelle et du mal ; la règle d'une monogamie procréatrice ; la condamnation des rapports du même sexe, l'exaltation de la continence. De plus, sur une échelle plus longue, on remarque que certaines thèmes sont récurrents.

Poursuivant son introduction à *L'Usage des plaisirs* et au *Souci de soi*, Foucault passe en revue quatre témoignages appuyant cette thèse : « l'expression d'une peur » (inquiétude devant le péril de l'acte sexuel, peur de l'épuisement progressif entraîné par la dépense

sexuelle) ; « un modèle de comportement » (l'exaltation de la fidélité conjugale, exemplarité sans cesse reprise de la bonne sexualité⁴) ; « l'image d'une attitude disqualifiée » (sentiment d'étrangeté provoqué par les invertis sexuels, portrait ironique et inquiet de l'efféminé) ; un exemple d'abstinence (glorification d'une abstinence qui donnerait seule accès à la vérité). Tous ces thèmes, nous dit Foucault, semblent traverser toute l'histoire de l'Occident et se répéter, des premiers écrits des médecins grecs aux traités de vie dévote de saint François de Sales, en passant par les maîtres de vertu de la période hellénistique et les premiers chrétiens. Il précise cependant aussitôt qu'il ne faut pas croire que la morale sexuelle du christianisme et celle du paganisme forment une continuité. Bien que certains termes, principes ou notions se retrouvent dans l'une et dans l'autre, leur place et leur valeur ne sont pas pour autant les mêmes. Bref, il ne faut pas conclure « que la morale chrétienne du sexe était en quelque sorte "préformée" dans la pensée ancienne ; il faut plutôt concevoir que très tôt, dans la réflexion morale de l'Antiquité, s'est formée une thématique – une "quadrithématique" – de l'austérité sexuelle, autour et à propos de la vie du corps, de l'institution du mariage, des relations entre hommes, et de l'existence de la sagesse » (*UP*, p. 32).

Depuis l'Antiquité, ces quatre points de problématisation ont gardé une certaine constance et ont permis le développement de ce que Foucault appelle « le souci de l'austérité sexuelle ». Notons que ces thèmes de l'austérité sexuelle ne traduisent pas des prohibitions profondes, inconscientes ou essentielles, mais constituent l'élaboration et la stylisation d'une activité dans l'exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté. À chacune de ces grandes figures correspond un axe de l'expérience, un faisceau de relations complexes. Par exemple, au corps correspond la question de la santé et par conséquent de la vie ou de la mort ; au rapport à l'autre sexe correspond la question de l'épouse comme partenaire privilégiée, dans le jeu de l'institution familiale et du lien qu'elle produit ; au rapport à son propre sexe sont liés la question des partenaires, le problème de l'ajustement des rôles sociaux et des rôles sexuels ;

⁴ Modèle basé sur la fable de l'éléphant. Foucault indique que l'éléphant fut présenté, dans certains courants philosophiques, tel le stoïcisme tardif, comme modèle de vertu conjugale, de fermeté d'âme et de maîtrise de soi. (*US*, p. 25-27).

finalement, au rapport à la vérité est associée la question des conditions spirituelles qui permettent d'avoir accès à la sagesse.

Foucault ne cherche donc pas à dégager les interdits de base qui se cacheraient ou se manifesteraient dans les exigences de l'austérité sexuelle, mais plutôt à savoir « à partir de quelles régions de l'expérience et sous quelles formes le comportement sexuel a été problématisé, devenant objet de souci, élément pour la réflexion, matière à stylisation » (UP, p. 35). La problématique que soulèvent les tomes deux et trois de *l'Histoire de la sexualité* soulève donc les interrogations suivantes :

« [P]ourquoi les quatre grands domaines de relations où il semblait que l'homme libre⁵, dans les sociétés anciennes, ait pu déployer son activité sans rencontrer de prohibition majeure, ont[-ils]été justement les lieux d'une problématisation intense de la pratique sexuelle[?] Pourquoi est-ce là, à propos du corps, à propos de l'épouse, à propos des garçons et de la vérité, que la pratique des plaisirs a fait question ? Pourquoi l'interférence de l'activité sexuelle dans ces relations est-elle devenue objet d'inquiétude, de débat et de réflexion ? Pourquoi ces axes de l'expérience quotidienne ont-ils donné lieu à une pensée qui cherchait la raréfaction du comportement sexuel, sa modération, sa mise en forme, et la définition d'un style austère dans la pratique des plaisirs ? Comment le comportement sexuel, dans la mesure où il impliquait ces différents types de relations, a-t-il été réfléchi comme domaine d'expérience morale » (UP, p. 35) ?

Ce questionnement – interrogation sur les formes et les transformations de la morale – implique, suggère Foucault, quelques considérations de méthode. Une action, pour être dite morale, ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actions conformes à une règle, une loi ou encore à une valeur. Toute action morale, en plus d'avoir un rapport à un code auquel elle se réfère, suggère un certain rapport à soi ; « celui-ci n'est pas simplement "conscience de soi", mais constitution de soi comme "sujet moral", dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l'objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même ; et, pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme » (UP, p. 40). Foucault ajoute que toute action morale doit se référer à l'unité d'une conduite morale, que celle-ci appelle une constitution du sujet

⁵ La présence ici de « l'homme libre » renvoie à une minorité d'individus, puisque sont exclus les femmes, les enfants et les esclaves mâles.

moral avec des « modes de subjectivation », une « ascétique » ou des « pratiques de soi » qui les appuient. L'action morale est donc intimement liée à ces formes d'activité sur soi. Ces précisions ont des effets à la fois sur le plan théorique et sur l'analyse historique.

Pour faire l'histoire d'une « morale », il faut tenir compte des différentes réalités auxquelles ce mot renvoie : histoire des moralités ; histoire des codes ; histoire de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets d'une conduite morale. C'est cette dernière histoire que Foucault va tenter de cerner. Il s'interrogera, en effet, sur l'histoire des « modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même » (UP, p. 41). L'action morale, de manière générale, comporte deux aspects : les codes de comportement et les formes de subjectivation. Bien que ces aspects ne soient que très rarement séparés, il arrive que l'accent soit mis sur l'un ou sur l'autre. Les morales chrétiennes fournissent un exemple où prédomine le code. Dans de telles morales, l'intérêt porte sur les instances d'autorité qui font valoir ce code imposant l'apprentissage et l'observation, sanctionnant les infractions. À l'opposé, certaines morales développent plutôt des formes de subjectivation et des pratiques de soi. Ces morales mettent l'emphase sur « les formes des rapports à soi, sur les procédés et les techniques par lesquels on les élabore, sur les exercices par lesquels on se donne à soi-même comme objet à connaître, et sur les pratiques qui permettent de transformer son propre mode d'être » (UP, p. 42). Ces morales orientées vers l'éthique concernent beaucoup plus l'Antiquité grecque et gréco-romaine que l'époque définie par le christianisme. Foucault, dans le deuxième tome de *l'Histoire de la sexualité*, nous montrera en effet que les Grecs mettent l'accent sur « le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi » (UP, p. 43).

Cette distinction entre la morale antique et celle du christianisme sillonne tout *L'Usage des plaisirs*. Foucault tente de mesurer leur coexistence, leur relation, leur relative autonomie,

leur différence possible d'accentuation ; l'intérêt qu'on porte aux pratiques de soi, la manière de les développer, de les perfectionner, de les enseigner, les débats qui avait lieu à leur sujet. En d'autres termes, ce que Foucault interroge dans cet ouvrage, c'est « comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, réélaborées et diversifiées » (*UP*, p. 44).

Quant au troisième et dernier volume de *l'Histoire de la sexualité*, il présente l'histoire d'un souci de soi dont l'âge d'or se situerait dans les deux premiers siècles de notre ère. Ce livre est consacré au thème de la formation de l'individu telle qu'elle a été problématisée à travers, entre autres, les textes d'Artémidore, de Galien, et du Pseudo-Lucien, il tente, en d'autres termes, de suivre les transformations de l'individu en leurs débuts, avant même le développement du christianisme, à partir de la réflexion des moralistes, des philosophes et des médecins aux deux premiers siècles de notre ère. Foucault montre que la réflexion morale sur l'activité sexuelle et ses plaisirs est marquée par un renforcement des thèmes d'austérité : « Des médecins s'inquiètent des effets de la pratique sexuelle, recommandent volontiers l'abstention, et déclarent préférer la virginité à l'usage des plaisirs. Des philosophes condamnent toute relation qui pourrait avoir lieu hors mariage et prescrivent entre les époux une fidélité rigoureuse et sans exception. Enfin, une certaine disqualification doctrinale semble porter sur l'amour pour les garçons » (*SS*, p. 311). Foucault commente l'émergence d'une personnalité singulière, capable de faire le meilleur usage de son corps et de son esprit harmonieusement éduqué pour le rendre à même d'assumer les fonctions politiques⁶ auxquelles il est destiné d'emblée. Résumant ses derniers livres, Foucault écrit : « il s'agirait de voir comment, de la pensée grecque classique jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée » (*UP*, p. 44). Mais est-on en mesure pour autant de reconnaître dans ce schéma le projet d'une morale future, celle qu'on verra dans le christianisme, lorsque l'acte sexuel sera associé au mal, lorsqu'on ne lui accordera de légitimité que dans le cadre d'une relation conjugale, et lorsque l'amour des garçons sera condamné comme contre nature ? Faut-il supposer que les penseurs du monde gréco-romain

⁶ Soulignons au passage que Foucault ne s'est pas totalement « libéré » du pouvoir. Cette problématique refait ici surface de manière implicite.

avaient déjà pressenti un tel modèle auquel les sociétés chrétiennes adhéreront en y ajoutant une armature légale et un support institutionnel ?

2. *Analyse de L'Usage des plaisirs et du Souci de soi*

Le chapitre premier de *L'Usage des plaisirs* esquisse quelques traits généraux caractérisant la manière dont on a réfléchi, dans la pensée grecque classique, la pratique sexuelle, et dont on l'a constituée comme lieu moral. Les différents éléments de ce domaine sont formés, nous dit Foucault, par les *aphrodisia*, « c'est-à-dire des actes voulus par la nature, associés par elle à un plaisir intense et auxquels elle porte une force toujours susceptible d'excès et de révolte » (*UP*, p. 123). Le principe à partir duquel on doit gérer cette activité – « le mode d'assujettissement » – n'est pas établi à partir d'une législation universelle, déterminant les actes permis ou défendus. Il s'agit plutôt de développer un savoir-faire, un art prescrivant les modalités d'un usage adéquat en fonction de variables diverses (besoin, moment, statut). Ce travail sur soi-même que devait entreprendre l'individu, cette ascèse nécessaire à chaque individu, prend la forme d'un combat à mener, d'une victoire à remporter en établissant une domination de soi sur soi selon le modèle d'un pouvoir domestique ou politique. Le mode d'être auquel on accède par cette domination de soi prend la forme d'une liberté active, « indissociable d'un rapport structural, instrumental et ontologique à la vérité » (*UP*, p. 124).

Les chapitres suivants étudient comment cette réflexion morale a développé, à propos du corps, à propos du mariage, à propos de l'amour des garçons des thèmes d'austérité qui ne sont pas sans rapports avec les préceptes et les interdits qu'on trouve par la suite. Sous cette continuité apparente, Foucault découvre que le sujet moral n'est pas constitué de la même manière :

« Dans la morale chrétienne du comportement sexuel, la substance éthique sera définie non par les *aphrodisia*, mais par un domaine des désirs qui se cachent dans les arcanes du cœur, et par un ensemble d'actes soigneusement définis dans leur forme et leurs conditions ; l'assujettissement prendra la forme non d'un savoir-faire mais d'une reconnaissance de la loi et d'une obéissance à l'autorité pastorale ; ce n'est donc pas tellement la domination parfaite de soi par soi dans l'exercice d'une activité de type

viril⁷ qui caractérisera le sujet moral ; mais plutôt le renoncement à soi, et une pureté dont le modèle est à chercher du côté de la virginité » (*UP*, p. 124).

On peut ainsi comprendre l'importance, dans la morale chrétienne, des deux pratiques, à la fois opposées et complémentaires, que sont la codification des actes sexuels, qui se précisera continuellement, et le développement d'une herméneutique du désir et des procédures de déchiffrement de soi. La réflexion morale de l'Antiquité, quant à elle, ne tend ni vers une codification des actes ni vers une herméneutique du sujet, mais vers une stylisation de l'attitude et une esthétique de l'existence. Si on parle de stylisation, c'est que la raréfaction de l'activité sexuelle se présente comme une sorte d'exigence ouverte : « la tempérance sexuelle est un exercice de la liberté qui prend forme dans la maîtrise de soi ; et celle-ci se manifeste dans la manière dont le sujet se tient et se retient dans l'exercice de son activité virile, la façon dont il a rapport à lui-même dans le rapport qu'il a aux autres. Ce qu'on juge c'est, en effet, beaucoup plus cette attitude que les actes qu'on commet ou les désirs qu'on cache. Et si la valeur morale a aussi une valeur esthétique et une valeur de vérité, c'est parce qu'en visant la satisfaction des vrais besoins, en respectant la vraie hiérarchie de l'être humain et en n'oubliant jamais ce qu'on est en vérité, on donne à sa conduite la forme qui assure le renom et mérite la mémoire.

Foucault démontre en effet, dans *L'Usage des plaisirs* et dans *Le Souci de soi*, comment les grands thèmes de l'austérité sexuelle se sont formés et développés dans l'Antiquité grecque, puis au I^{er} et II^e siècles de notre ère : pratique du régime, pratique du gouvernement domestique, pratique de la cour dans le comportement amoureux ; et comment ces trois pratiques ont été pensées dans la médecine ou la philosophie, comment elles ont suscité diverses manières non de codifier la conduite sexuelle, mais de la styliser, d'y prendre garde du moins : « stylisation dans la Diététique, comme art du rapport quotidien de l'individu à son corps, dans l'Économique comme art de la conduite de l'homme en tant que chef de famille, dans l'Érotique comme art de la conduite réciproque de l'homme et du garçon dans la relation d'amour » (*UP*, p. 126). Nous analyserons successivement ces trois pratiques telles que les présente Foucault dans *L'Usage des plaisirs* et dans *Le Souci de soi*.

⁷ Cette activité de « type viril » concerne une fois de plus l'homme libre exclusivement.

2.1 Diététique

Si les penseurs grecs se sont interrogés sur les *aphrodisia* et sur l'usage qu'on devait en faire, leur réflexion n'a pas conduit à distinguer dans ces actes, dans leurs formes et dans leurs variétés possibles, ceux qui étaient recevables et ceux qui étaient nocifs ou « anormaux ». Une inquiétude s'est cependant développée, concernant les effets éventuels des abus sur l'acte lui-même, toujours perçu selon un schéma masculin, éjaculatoire, « paroxystique », qui caractérise à lui seul toute l'activité sexuelle. L'importance que l'on accorde à l'acte sexuel et à sa raréfaction tient non seulement à ces effets pouvant être négatifs pour le corps, mais à ce qu'il est en lui-même et par sa nature, c'est-à-dire « violence qui échappe à la volonté, dépense qui exténue les forces, procréation liée à la mort future de l'individu » (UP, p. 180). Si l'acte sexuel inquiète, dérange, c'est qu'il trouble et menace le rapport de l'individu à lui-même et sa constitution comme sujet moral. En effet, Foucault souligne « qu'il porte avec lui, s'il n'est pas mesuré et distribué comme il faut, le déchaînement des forces involontaires, l'affaiblissement de l'énergie et la mort sans descendance honorable » (UP, p. 180).

Foucault souligne qu'on retrouve dans la doctrine chrétienne de la chair ces mêmes thèmes d'inquiétude, de violence involontaire de l'acte, sa parenté avec le mal ainsi que sa place dans le jeu de la vie et de la mort. Mais là où elle fait un pas de plus, c'est lorsque saint Augustin voit, dans la force irrépressible du désir et de l'acte sexuel, un des signes marquants de la « chute » de l'homme. La pastorale chrétienne fixera par la suite un calendrier précis et établira une morphologie formelle des actes, produira des règles d'économie auxquelles on doit se soumettre. Le mariage, quant à lui, donnera à la finalité procréatrice le double rôle d'assurer la survie ou même la prolifération du peuple de Dieu. Foucault voit là une codification « juridico-morale des actes, des moments et des intentions qui rendent légitime une activité porteuse par elle-même de valeurs négatives... » (UP, p. 182).

Les Grecs ont, quant à eux, pensé ces mêmes thèmes d'inquiétude à partir d'une réflexion qui ne vise ni à une codification des actes, ni à la constitution d'un art érotique – comme c'était le cas dans la culture chinoise ancienne – mais d'après le développement d'une « technique de vie » visant à distribuer les plaisirs selon ce qui est prescrit par la nature. Elle ne cherche pas à élaborer un scénario du déroulement de l'acte, ni les conditions de sa légitimation

institutionnelle, comme ce sera le cas dans le christianisme ; « c'est beaucoup plutôt le rapport de soi-même à cette activité « prise en bloc », la capacité à la dominer, à la limiter et à la répartir comme il faut ; il s'agit dans cette *technè* de la possibilité de se constituer comme sujet maître de sa conduite, c'est-à-dire de se faire [...] l'habile et prudent guide de soi-même, apte à conjecturer comme il faut la mesure et le moment » (*UP*, p. 183).

Les choses ne resteront cependant pas ainsi. En effet, Foucault mentionne, dans *Le Souci de soi*, qu'il se dessine, aux I^{er} et du II^e siècles de notre ère, une certaine « pathologisation » de l'acte sexuel. Il ne s'agit évidemment pas de dire que le comportement sexuel est porteur de maladie, comme cela se produira plus tard dans les sociétés occidentales. Il souligne plutôt que la réflexion médicale gréco-romaine inscrit l'acte sexuel « dans un champ où il risque à chaque instant d'être affecté et troublé par des altérations de l'organisme ; et où inversement il risque toujours d'induire des maladies diverses, proches et lointaines » (*SS*, p. 190). La pathologisation de l'acte sexuel a deux sens. D'une part, on attribue des effets perturbateurs à la nature même du processus sexuel (dépenses, secousses, ébranlements qu'il provoque dans l'organisme) et d'autre part, on l'assimile à un processus où le sujet est emporté passivement par des mécanismes du corps, et par des mouvements de l'âme (l'individu devra alors rétablir sa maîtrise par un ajustement ne débordant pas les besoins de la nature). Cette réflexion vise à faire apparaître qu'à la racine des actes sexuels siège un élément de passivité qui est aussi un principe de la maladie selon la double signification du terme *pathos* : « L'acte sexuel n'est pas un mal ; il manifeste un foyer permanent de maux possibles » (*SS*, p. 191) .

Il est compréhensible dès lors qu'on exige une extrême vigilance concernant l'activité sexuelle. Une fois de plus, Foucault nous met en garde contre l'idée qui ferait de cette vigilance un *déchiffrement*, dans son origine et dans son déroulement, de l'acte sexuel. Il ne s'agit pas, précise-t-il, pour le sujet de découvrir précisément le détail de ses désirs, ni des mouvements particuliers qui le portent à poser l'acte sexuel, ce qu'il en est des choix qu'il fait, des formes d'actes qu'il commet ou des modes de plaisirs qu'il éprouve. L'attention que l'on exige concernant l'activité sexuelle est plutôt de garder continuellement à l'esprit les règles auxquelles il faut soumettre son activité. Si le christianisme suggérera de retrouver le cheminement obscur du désir en soi, de reconnaître les conditions nombreuses et complexes qui

doivent être rassemblées pour accomplir de façon adéquate, sans danger ni dommage, les actes de plaisir, les prescriptions médicales gréco-romaines imposent de tenir un discours de vérité à soi-même qui a pour fonction d'enseigner à l'individu comment se conformer le plus exactement, le plus strictement possible à la nature des actes sexuels.

Les différentes recommandations qu'indique la diététique à l'époque impériale peuvent paraître très proches des préceptes qu'on pourra trouver plus tard dans la morale chrétienne et dans la pensée médicale de cette époque. Les analogies sont certes nombreuses : « principe d'une économie stricte visant à la rareté ; hantise des malheurs individuels ou des maux collectifs qui peuvent être suscités par un dérèglement de la conduite sexuelle ; nécessité d'une maîtrise rigoureuse des désirs, d'une lutte contre les images et d'une annulation du plaisir comme fin des rapports sexuels » (SS, p. 192). Ces nombreuses analogies, commente Foucault, ne sont pas que des ressemblances lointaines. Il est possible de noter, en effet, des continuités directes et indirectes. Mais ces traits communs ne permettent pas de poser que l'éthique sexuelle attribuée au christianisme était déjà présente à l'époque où se développait la culture gréco-romaine, car ce serait méconnaître les différences fondamentales qui touchent le type de rapport à soi.

2.2 *Économique*

Résumant le troisième chapitre de *L'Usage des plaisirs*, Foucault mentionne que les éléments d'une morale du mariage exigent, de la part des deux conjoints, une réciproque renonciation à toute activité sexuelle extérieure à la relation matrimoniale. En effet, c'est ce qui se dégage de l'*Économique* de Xénophon, de celle du Pseudo-Aristote, et de certains textes de Platon et d'Isocrate. Ces auteurs considèrent que la pratique sexuelle de fidélité doit tout aussi bien se voir appliquée à l'homme qu'à la femme. Ces textes, isolés au milieu d'une société où ni les lois, ni les coutumes ne contenaient de pareilles exigences, ne constituent cependant pas une première esquisse d'une éthique de la fidélité conjugale réciproque, ni le début d'une codification de la vie de mariage à laquelle le christianisme donnera « une forme universelle, une valeur impérative et l'appui de tout un système institutionnel » (UP, p. 236), et ce, pour différentes raisons.

D'abord parce que la tempérance qui est demandée au mari n'a ni les mêmes fondements ni les mêmes formes que celle qu'on demande à la femme. La fidélité que doit la femme à son mari lui est imposée par son statut dans la cité. En revanche, un mari sera fidèle s'il désire donner à sa vie une certaine forme, et montrer, par la tempérance de sa conduite, qu'il entend exercer sur lui-même une certaine maîtrise de ses actes. De plus, si l'homme se montre fidèle à son épouse, ce n'est jamais par sentiment personnel, attachement, affection ou sollicitude : l'époux se la doit plutôt à lui-même, dans la mesure où le fait d'être marié l'introduit dans un jeu de devoirs et d'exigences où il y va « de sa réputation, de sa fortune, de son rapport aux autres, de son prestige dans la cité, de sa volonté de mener une existence belle et bonne » (UP, p. 238).

Foucault, poursuivant son parallèle avec le christianisme, souligne que, dans la pastorale chrétienne de la chair, les rapports sexuels entre époux, leurs formes, leurs gestes, leurs pudeurs et aussi leur intensité deviendront un sujet important de réflexion. En effet, on exigera rapidement une codification détaillée de toute cette vie sexuelle entre les époux. Cette nouvelle éthique se caractérisera non pas simplement par le fait que l'homme et la femme seront réduits à n'avoir qu'un seul partenaire sexuel, mais par le problématisation de leur activité sexuelle, qui deviendra un élément essentiel, décisif et particulièrement délicat de leur relation conjugale personnelle. Rien de semblable, remarque l'auteur de *l'Histoire de la sexualité*, n'est visible dans la réflexion morale de l'Antiquité et dans celle proposée par le monde gréco-romain.

À l'époque classique, on n'interrogeait pas le comportement sexuel des deux époux. Ce qui se passait entre eux n'avait de l'importance qu'au moment où ils désiraient avoir des enfants. Quant au reste, leur vie sexuelle n'intéressait pas la réflexion philosophique : « le point de la problématisation était dans la tempérance dont avait à faire preuve, pour des raisons et dans des formes correspondant à son sexe et à son statut, chacun des deux conjoints. [...] La tempérance chez les moralistes grecs de l'époque classique était prescrite aux deux partenaires de la vie matrimoniale ; mais elle relevait chez chacun d'eux d'un mode différent de rapport à soi » (UP, p. 239). Contrairement à ce que prescrivaient les moralistes chrétiens (« chaque époux doit répondre de la chasteté de l'autre, en ne l'induisant pas à commettre le péché de la chair »), la modération n'était pas une chose importante entre les époux. La vertu de la femme

garantissait une conduite soumise et l'austérité de l'homme relevait d'une éthique de la domination qui se limite.

Plus tard, trois traits fondamentaux ont marqué l'éthique de l'existence conjugale au début de l'époque impériale. « Un principe "monopolistique" : pas de rapports sexuels en dehors du mariage. Une exigence de "deshédonisation" : que les conjonctions sexuelles entre époux n'obéissent pas à une économie du plaisir. Une finalisation procréatrice : qu'ils aient pour objectif la naissance d'une progéniture » (SS, p. 244). Parce qu'on retrouvait, entre autres, des traits semblables dans les règles que proposait Platon aux citoyens de sa République, et parce que ces trois principes n'ont pas cessé, pendant des siècles, de marquer l'importance de l'austérité sexuelle chez les chrétiens, on ne peut attribuer leur invention à la rigueur stoïcienne, ni à un projet propre à la morale gréco-romaine ; mais une telle constance ne permet pas pour autant d'y voir une pure et simple identité.

La morale ne se contente pas de véhiculer, de l'utopie platonicienne au christianisme, un code du mariage « monopolistique » visant exclusivement la procréation et se méfiant des plaisirs. Certaines inflexions y sont apportées selon les formes prises par le développement de la culture de soi. Par exemple⁸, pour Platon, le fait d'insérer tous les plaisirs sexuels dans un cadre matrimonial était justifié par la nécessité de fournir à la cité les enfants dont elle avait besoin pour subsister et conserver sa force. Dans le christianisme, au contraire, le lien entre plaisir sexuel et mariage est justifié, car le premier porte en lui-même les marques du péché, de la chute et du mal, et seul le second peut lui donner une légitimité. Or, chez les moralistes du début de notre ère, le monopole sexuel qu'ils revendiquent pour le mariage s'explique non pas à partir d'utilités « externes » du mariage ou à partir de la négativité « interne » du plaisir, mais par la « tentative pour mener à coïncidence un certain nombre de rapports : la conjonction de deux partenaires sexuels, le lien duel des conjoints, le rôle social de la famille - et cela dans l'adéquation aussi parfaite que possible de la relation à soi » (SS, p. 245).

⁸ Foucault souligne d'autres différences importantes que nous ne reprendrons pas ici. Cf. SS, p.246-247

2.3 *Érotique*

Foucault, par la suite, interroge un comportement suscitant une très grande inquiétude chez les Grecs : l'usage des plaisirs dans le rapport avec les garçons. Ce qu'il faut mentionner dans un premier temps, c'est que les Grecs n'opposaient pas, comme deux choix exclusifs, comme deux types de comportement totalement distincts, l'amour de son propre sexe et celui de l'autre. Ce qui opposait un homme tempérant, maître de lui-même, à celui qui s'abandonnait aux plaisirs était beaucoup plus important que le choix du partenaire sexuel : « Avoir des mœurs relâchées, c'était ne savoir résister ni aux femmes ni aux garçons, sans que ceci soit plus grave que cela » (*UP*, p. 243). Si un homme grec pouvait simultanément ou tour à tour aimer un garçon ou une fille, si un homme marié pouvait avoir une inclination pour de jeunes garçons, c'est parce qu'on ne reconnaissait pas deux sortes de désirs, deux pulsions différentes ou concurrentes « se partageant le cœur des hommes ou leur appétit » (*UP*, p. 245). Pour les Grecs, en effet, le désir se porte sur tout ce qui est désirable – garçon ou fille –, sur ce qui est beau et honorable. Ils ne pensaient pas qu'un homme devait avoir une nature « autre » pour aimer un autre homme, mais jugeaient cependant qu'au plaisir pris dans une telle relation devait correspondre une forme morale autre que celle qui était requise lorsqu'il s'agissait d'aimer une femme. Pour cette raison, les rapports homosexuels requérait une stylistique propre.

Les amours masculines ont donc été l'objet, dans le monde grec, de réflexions et de discussions à propos des formes qu'elles devaient prendre ou de la valeur qu'on devait leur reconnaître. Voyons dans un deuxième temps, brièvement, comment et pourquoi cette pratique a donné lieu à une problématisation morale singulièrement complexe. Mentionnons d'abord que ce sont les relations impliquant une différence importante d'âge, et en rapport avec celle-ci, une certaine distinction de statut, qui suscitent le plus la réflexion philosophique. En effet, c'est ce décalage, impliquant un homme d'âge mûr et un jeune garçon qui n'a pas encore terminé sa formation, qui intéresse le plus les moralistes.

S'ajoute à cette première problématisation tout le jeu social entre l'homme adulte et le garçon qui a lieu par-delà toute relation sexuelle. Le rapport qui unit ces deux individus est l'objet d'une sorte de ritualisation : tout un ensemble de conduites convenues et convenables définissent le comportement mutuel et les stratégies respectives que les deux partenaires

doivent observer pour donner à leur relation une forme esthétiquement valable et moralement bonne. Toute une pratique de cour, avec ses conventions, ses règles de comportement, ses manières de faire a lieu entre l'*érase* et l'*éromène*. Cette dynamique particulière montre bien que les relations sexuelles entre homme et garçon constituent un élément délicat et, pour cette raison, ne peuvent aller de soi.

Poursuivant l'exploration de la problématisation des plaisirs, Foucault souligne, en troisième lieu, qu'on a affaire, entre hommes et garçons, à un jeu « ouvert », à un jeu qui laisse place à une très grande liberté. L'adulte doit poursuivre, chasser et guetter le garçon là où il risque de passer, tenter de le capturer à l'endroit où il se trouve : « c'est un thème de plainte ironique, de la part des amoureux, que la nécessité de courir le gymnase, d'aller avec l'aimé à la chasse, et de s'essouffler à partager des exercices pour lesquels on n'est plus fait ». (UP, p. 257). Le garçon est toujours libre de son choix et on ne peut rien exiger de lui s'il refuse ou a d'autres préférences. Il s'agira de le convaincre soit en faisant valoir ses prestiges, ses qualités, ou en lui offrant des cadeaux. Bref, avec les garçons, « l'éthique des plaisirs aura à faire jouer, à travers des différences d'âge, des stratégies délicates qui doivent tenir compte de la liberté de l'autre, de sa capacité à refuser et de son nécessaire consentement » (UP, p. 258).

Un quatrième point retient l'attention de Foucault, et c'est la question du temps. Posée de manière singulière, cette question interroge le moment où le garçon devra être considéré comme trop vieux pour être partenaire honorable dans la relation d'amour. Foucault souligne à cette occasion l'attention que l'on porte au corps juvénile, à sa beauté particulière et aux différentes marques de son évolution. À cette très grande sensibilité à l'égard du corps de l'autre se lie l'inquiétude devant les changements si rapide dont il est l'objet. Cette crainte est engendrée par le fait de voir l'aimé perdre sa grâce, sa beauté. D'où l'idée, chez les Grecs, d'une conversion du lien d'amour en une relation d'amitié, de *philia* : « C'est un des thèmes fréquents dans la réflexion morale sur ce genre de relations, qu'elles doivent s'affranchir de leur précarité : précarité qui est le fait de l'inconstance des partenaires, et une conséquence du vieillissement du garçon perdant son charme ; mais elle est aussi un précepte, puisqu'il n'est pas bien d'aimer un garçon qui a passé un certain âge, non plus que pour lui de se laisser aimer » (UP, p. 261).

Enfin, note Foucault, cette interrogation sur les rapports avec les garçons prend, d'une manière très générale, la forme d'une réflexion sur l'amour. Si la problématisation des rapports entre hommes et garçons relève d'une « Érotique », c'est que ces rapports impliquent qu'on définisse, pour atteindre la forme la plus belle et parfaite, quel usage les amants peuvent faire de leurs plaisirs. Contrairement aux relations conjugales où les principes de conduite sont définis par l'état de mariage, la relation entre un homme et un garçon (position d'indépendance réciproque, jeu ouvert, absence de contraintes institutionnelles) implique une recherche du principe de régulation des conduites. Ce principe régulateur est à demander « à la relation elle-même, à la nature du mouvement qui les porte l'un vers l'autre et de l'attachement qui les lie réciproquement. La problématisation se fera donc dans la forme d'une réflexion sur la relation elle-même : interrogation à la fois théorique sur l'amour et prescriptive sur la façon d'aimer » (UP, p. 263).

En somme, ce que démontre Foucault dans ce chapitre consacré à l'érotisme, c'est que « le garçon a à donner par complaisance, et donc pour autre chose que son propre plaisir, quelque chose que son partenaire cherche pour le plaisir qu'il va y prendre : mais celui-ci ne peut le demander légitimement sans la contrepartie de cadeaux, de bienfaits, de promesses et d'engagements qui sont d'un tout autre ordre que le « don » qui lui est fait » (UP, p. 291). De là vient, poursuit le philosophe-historien, l'orientation d'une réflexion qui cherche à comprendre comment intégrer l'amour des garçons dans un ensemble plus vaste, et comment transformer ce rapport en une relation stable, non physique, où les deux partenaires pourront bénéficier des mêmes biens et partager des sentiments réciproques. En effet, l'amour des garçons n'est respectable (moralelement honorable) que s'il comporte les éléments nécessaires aux fondements d'une transformation de cet amour en un lien définitif et socialement précieux : celui de la « *philia* ». Il est donc faux de croire que parce que les Grecs n'interdisaient pas les rapports de ce genre, ils ne s'inquiétaient pas de leurs implications : au contraire, tout tend à montrer que ces rapports homosexuels suscitaient la réflexion et l'intérêt plus que tout autre type de relation sexuelle.

Si, dans nos sociétés modernes, on interroge le rapport entre deux individus du même sexe à partir du point de vue du sujet du désir (« comment peut-il se faire, chez un homme, qu'un désir se forme qui a pour objet un autre homme ? »), la préoccupation des Grecs, quant à elle, ne concernait pas le désir qui pouvait amener à ce genre de relation, ni le sujet de ce désir, mais portait sur l'objet du plaisir, dans la mesure où « il aura à devenir à son tour le maître dans le plaisir qu'on prend avec les autres et dans le pouvoir qu'on exerce sur soi-même » (UP, p. 292).

La réflexion que nous proposent les Grecs sur les relations hommes-garçons comporte, remarque Foucault, un paradoxe historique. En effet, à cet amour masculin, que l'on croyait libre, est associée l'exigence des austérités les plus fermes. Beaucoup plus qu'à propos de la santé, de la femme et du mariage, on voit se formuler, dans la réflexion sur l'amour masculin, le principe d'une « abstinence indéfinie », l'idéal d'un renoncement. Socrate ne représente-t-il pas, par sa résistance sans faille, le modèle parfait du renonçant ?

« D'une façon qui peut surprendre au premier regard, on voit se former, dans la culture grecque et à propos de l'amour des garçons, quelques-uns des éléments majeurs d'une éthique sexuelle qui le rejettera au nom précisément de ce principe : l'exigence d'une symétrie et d'une réciprocité dans la relation amoureuse, la nécessité d'un combat difficile et de longue haleine avec soi-même, la purification progressive d'un amour qui ne s'adresse qu'à l'être même dans sa vérité, et l'interrogation de l'homme sur lui-même comme sujet de désir » (UP, p. 316-317).

Foucault note que cet amour pour les jeunes garçons et les adolescents, qui sera condamné fortement par la suite, n'a, du moins, pas été disqualifié par l'ascétisme grec. L'attention que les Anciens ont portée à l'amour pédérastique ne disqualifiait pas l'intérêt que l'on vouait aux garçons, c'était plutôt une manière de le styliser, de le valoriser. « Il n'en demeure pas moins, écrit Foucault, qu'il y avait là une exigence d'abstention totale et un privilège accordé à la question du désir qui introduisaient des éléments auxquels il n'était pas facile de faire place dans une morale organisée autour de la recherche de l'usage des plaisirs » (UP, p. 317).

En somme, par l'analyse que propose *L'Usage des plaisirs*, on constate que les Grecs ont isolé trois foyers de problématisation importants (la Diététique, l'Économie et l'Érotique) à partir desquels ils se sont interrogés sur le comportement sexuel comme enjeu moral, et ont cherché à définir la forme de modération qui s'y trouvait requise. Trois points de vue donc,

autour desquels les Grecs ont développé des arts de vivre, de se conduire et une manière de se « donner » du plaisir selon des principes exigeants et austères :

« le comportement sexuel est constitué comme domaine de pratique morale, dans la pensée grecque, sous la forme d'aphrodisia, d'actes de plaisirs relevant d'un champ agonistique de forces difficiles à maîtriser ; ils appellent, pour prendre la forme d'une conduite rationnellement et moralement recevable, la mise en jeu d'une stratégie de la mesure et du moment, de la qualité et de l'opportunité ; et celle-ci tend, comme à son point de perfection et à son terme, à une exacte maîtrise de soi où le sujet est « plus fort » que lui-même jusque dans l'exercice du pouvoir qu'il exerce sur les autres » (UP, p. 323).

On a vu d'ailleurs que cette exigence d'austérité définie par le sujet maître de lui-même ne se présente pas sous la forme d'une loi universelle à laquelle il devrait se soumettre, mais découle plutôt d'un intérêt de stylisation de la conduite afin de faire de l'existence une œuvre d'art. Quelle origine alors peut-on attribuer aux principes qui forment notre morale sexuelle (l'appartenance du plaisir au domaine dangereux du mal, l'obligation de la fidélité monogamique, l'exclusion de partenaires de même sexe) ? Selon Foucault, il ne faut ni les attribuer à cette « fiction » qu'on appelle la morale « judéo-chrétienne », ni chercher, dans l'austérité sexuelle précocement recommandée par la philosophie grecque, la fonction intemporelle de l'interdit ou la forme permanente de la loi. Pour comprendre les transformations morales, il suggère plutôt de faire l'histoire de l'éthique comprise comme « l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale » (UP, p. 324).

Cette histoire dégagera toute une série de transformations sur un long laps de temps. Un premier accent est attribuable, dans la pensée grecque classique, au rapport délicat que l'on entretient avec les garçons. Il faut y voir le foyer le plus actif de la réflexion, ainsi qu'une problématisation qui demande l'élaboration de formes d'austérité très subtiles. Ce foyer se déplacera au cours d'une longue évolution, et centrera les problèmes autour de la question de la femme. En effet, c'est la femme, et le rapport à la femme, qui marqueront les temps forts de la réflexion morale sur les plaisirs sexuels. Cette problématisation prendra la forme d'une réflexion sur la virginité, sur l'importance prise par la conduite matrimoniale, sur la valeur accordée à des rapports de symétrie et de réciprocité entre les deux conjoints. Un troisième déplacement d'accent pourra être noté au XVII^e et au XVIII^e siècles, où l'intérêt se portera sur la

sexualité de l'enfant et, d'une façon générale, sur les rapports entre le comportement sexuel, la normalité et la santé. Ce qui s'est trouvé placé au cœur de la problématisation de la conduite sexuelle, ce n'est plus le plaisir, avec l'esthétique de son usage, mais une herméneutique purificatrice.

Si on compare la réflexion sur l'amour des garçons de l'époque classique à celle des premiers siècles de notre ère, on constate que cette dernière a perdu de son actualité, de son intensité, de son sérieux, de sa vivacité. L'amour des garçons ne constitue plus un foyer actif et vivant de réflexion. Ce qui change en fait, ce n'est pas le goût pour les garçons, ni le jugement de valeur qu'on porte sur ceux qui ont cette inclination, mais la manière dont on interroge ce rapport. Ce n'est pas la chose elle-même qu'on déprécie, mais le problème. L'importance qu'on accordait à l'amour des garçons dans le débat philosophique et moral s'efface donc progressivement. Plusieurs raisons de cette « dé-problématisation » sont soulignées⁹ par Foucault. Mentionnons simplement que, d'une façon générale, une certaine diminution de l'importance des liens personnels de *philia*, ainsi qu'une plus grande valorisation du mariage et du lien affectif entre époux, ont sans doute influencé le fait que l'amour entre hommes ne constitue plus l'enjeu d'une discussion théorique et morale. D'importantes différences creusent un écart entre la réflexion gréco-romaine, celle du monde romain, et celle du christianisme.

3. *De la maîtrise de soi à la culture de soi*

Au chapitre premier du *Souci de soi*, l'auteur présente l'analyse d'Artémidore consacrée aux rêves sexuels dans *La clef des songes*, ouvrage datant du II^e siècle après J.-C.. Ce livre nous plonge dans un univers très fortement marqué par la position centrale du personnage masculin et par l'importance accordée au rôle viril dans les rapports au sexe. Le mariage est suffisamment valorisé pour être vu comme le lieu le plus bénéfique pour jouir des plaisirs sexuels : « Dans ce monde l'homme marié peut aussi avoir sa maîtresse ; disposer de ses serviteurs, garçons ou filles ; fréquenter les prostituées. Dans ce monde enfin les rapports entre hommes paraissent aller de soi, sous réserve cependant de certaines différences d'âge ou de statut » (SS, p. 49). Bien que l'on retrouve certains éléments de code représentés par quelques

⁹ Voir à cet égard *Le Souci de soi*, chapitre VI, pp. 252-253.

grandes prohibitions : fellation, rapports entre femmes et usurpation par l'une d'entre elles du rôle masculin, interdiction de l'inceste, et référence à une forme canonique et naturelle d'actes sexuels, rien cependant, dans le texte d'Artémidore, ne se réfère à une grille permanente et exhaustive de classification entre les actes permis ou défendus ; rien ne « trace exactement entre ce qui est de la nature et ce qui est "contre nature" une ligne de partage claire et définitive » (SS, p. 49).

Ce qu'il faut noter en contrepartie, c'est une nouvelle façon de concevoir les actes sexuels et la création de nouveaux principes d'appréciation. Le questionnement porte plus sur le « style d'activité » du sujet et le lien qu'il établit entre l'activité sexuelle et les autres aspects de son existence familiale, sociale et économique, que sur une quelconque conformité des actes à une structure naturelle ou à quelque réglementation positive. Ce qui se dégage de *La Clef des songes*, écrit Foucault, c'est que le mouvement de l'analyse d'Artémidore va du sujet comme acteur sexuel aux autres domaines de la vie où il a à exercer son activité. L'acte sexuel n'est pas considéré encore comme premier, et c'est dans le rapport entre les différents types d'activité que se forment les principes d'appréciation d'une conduite sexuelle.

On peut facilement établir le lien entre l'expérience morale des *aphrodisia* telle qu'elle apparaissait dans les textes des Grecs anciens et les recommandations du livre d'Artémidore, dans la mesure où elles ne définissent pas une éthique mais suggèrent une manière de percevoir et de juger les plaisirs sexuels. Mais d'autres textes, ceux qui ont pour but de réfléchir sur les pratiques sexuelles elles-mêmes et de donner à ce sujet des conseils de conduite et des préceptes d'existence, montrent un certain nombre de modifications plus importantes par rapport aux principes d'austérité développés au IV^e siècle avant J.-C.. Il ne faut pas pour autant s'attendre à de brusques ruptures, à des changements radicaux, mais plutôt à certaines inflexions, à une attention plus vive, à davantage d'inquiétude quant à la conduite sexuelle, à une importance plus grande accordée au lien du mariage et à ses exigences, à moins de valeur prêtée à l'amour des garçons : en somme, à un style plus rigoureux. Ces modifications lentes concernent, nous dit Foucault, la façon dont la pensée morale définit le rapport du sujet à son activité sexuelle.

Foucault s'attarde à montrer, au chapitre suivant, que c'est dans le cadre de la culture de soi, de ses thèmes et de ses pratiques, que se sont développées, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, les réflexions sur la morale des plaisirs. En effet, afin de suivre la transformation d'une esthétique des plaisirs sexuels à une herméneutique du sujet, et sa lente évolution, le philosophe-historien indique qu'il faut maintenant se tourner vers le thème de la « culture de soi ». Malgré une sévérité plus marquée, une austérité accrue, une exigence plus stricte, il nous met en garde contre une interprétation qui ferait de cette réflexion morale un resserrement des interdits :

« le domaine de ce qui pouvait être défendu ne s'est guère élargi et on n'a pas cherché à organiser des systèmes de prohibition plus autoritaires et plus efficaces. Le changement concerne beaucoup plus tôt[sic !] la manière dont l'individu doit se constituer comme sujet moral. Le développement de la culture de soi a produit son effet non pas dans le renforcement de ce qui peut barrer le désir, mais dans certaines modifications qui touchent aux éléments constitutifs de la subjectivité morale. Rupture avec l'éthique traditionnelle de la maîtrise de soi ? Certainement pas, mais déplacement, infléchissement et différence d'accentuation. » (SS, p. 93).

Le plaisir sexuel demeure de l'ordre de la force contre laquelle il faut lutter, à laquelle il faut se garder de succomber mais, dans ce rapport de violence et de combat, l'emphase est mise de plus en plus sur la faiblesse de l'individu, sur sa fragilité, sur l'importance de fuir, d'échapper et de se protéger en se gardant à l'abri. On exige encore que l'individu se soumette à un certain art de vivre définissant les critères esthétiques et éthiques de l'existence, mais on y ajoute une dimension universelle, d'ordre naturel ou rationnel, à laquelle tous doivent se plier de façon égale, et ce, peu importe leur statut social. Le travail que l'on doit accomplir (à propos du corps, du mariage, de l'amour des garçons), subit aussi certaines transformations. Que ce soit à travers les exercices d'abstinence et de maîtrise qui forment l'*askésis*, ou à travers la tâche de s'éprouver, de s'examiner, de se contrôler dans une série d'exercices bien définis, l'importance accordée à la connaissance de soi s'accroît. La vérité de ce qu'on est se situe dorénavant au centre de la constitution du sujet moral. L'intérêt de cette élaboration reste cependant toujours la souveraineté de l'individu sur lui-même, mais celle-ci s'élargit dans la mesure où le rapport à soi se définit à la fois comme domination et comme jouissance sans désir ni trouble.

Bien qu'on soit encore loin d'une expérience où les désirs sexuels soient associés au mal ou à un comportement soumis à la forme universelle de la loi et au déchiffrement du désir

comme condition indispensable pour accéder à une existence purifiée, on aperçoit cependant la question du mal à l'horizon, et on entrevoit la question de la loi qui commence à infléchir le thème de l'art et de la *techné*. Quant à la question de la vérité et du principe de la connaissance de soi, on voit qu'elle prend de plus en plus de place dans les pratiques de l'ascèse. Mais avant d'aller plus loin, Foucault tente de découvrir dans quel contexte et pour quelles raisons la culture de soi s'est ainsi développée.

Le développement de la culture de soi et le déplacement d'accent dans l'éthique des plaisirs sont, d'après l'hypothèse de Foucault, dus à des changements dans la pratique matrimoniale et à des modifications dans les règles du jeu politique. En effet, ces deux changements permettent d'expliquer comment ont évolué les conditions dans lesquelles prenait forme l'éthique traditionnelle de la maîtrise de soi. Rappelant la manière dont il caractérisait l'éthique traditionnelle de la maîtrise de soi dans *L'Usage des plaisirs*, Foucault écrit qu'elle implique « un lien serré entre la supériorité qu'on exerce sur soi-même, celle qu'on exerce dans le cadre de la maisonnée, celle enfin qu'on exerce dans le champ d'une société agonistique ; et c'était la pratique de la supériorité sur soi qui garantissait l'usage modéré et raisonnable qu'on pouvait et devait faire des deux autres » (SS, p. 130). Or, au I^{er} et au II^e siècles de notre ère, ces relations ne jouent plus de la même manière. Le rapport de supériorité jadis exercé dans la maison et sur l'épouse doit dorénavant composer avec certaines formes de réciprocité affective et de dépendance réciproque : « le mariage est interrogé comme un mode de vie dont la valeur [est liée] à un mode de relation entre deux partenaires ; [...] dans ce lien, l'homme a à régler sa conduite, non seulement à partir d'un statut, de privilèges et de fonctions domestiques, mais aussi à partir d'un « rôle relationnel » à l'égard de sa femme ; [...] et] ce rôle n'est pas seulement une fonction gouvernementale de formation, d'éducation, mais [...] il s'inscrit dans un jeu complexe de réciprocité affective et de dépendance réciproque » (SS, p. 110-111) .

Pour ce qui est du jeu agonistique à partir duquel on cherchait à montrer et à assurer sa supériorité sur les autres, il doit maintenant s'intégrer à un champ de relations de pouvoir beaucoup plus vaste et complexe. En effet, il s'agit d'élaborer une éthique qui permette de se constituer soi-même comme sujet moral par rapport à des activités sociales, civiques et politiques, et ce dans les différentes formes qu'elles pouvaient prendre.

Il faut donc repenser l'ancien principe de supériorité sur soi comme noyau éthique essentiel, tenter d'équilibrer le rapport entre inégalité et réciprocité dans la vie matrimoniale, comme dans la vie sociale, civique et politique. Cet effort de réélaboration d'une éthique de la maîtrise de soi est rendu manifeste, nous dit Foucault, par l'importance accordée au problème du « soi-même », par le développement de la culture du soi au cours de la période hellénistique et par l'apogée qu'elle a connue au début de l'Empire. Faut-il parler d'une croissance des contraintes publiques et des prohibitions, ou d'un repli individualiste qui accompagne la valorisation de la vie privée ? D'après Foucault, il vaudrait mieux parler d'une crise du sujet ou de la subjectivité. En effet, l'individu a de la difficulté à se définir comme sujet moral de ses conduites et à trouver dans l'application à soi ce qui peut lui permettre de s'assujettir à des règles et de finaliser son existence.

Selon l'auteur de *l'Histoire de la sexualité*, il faut garder à l'esprit que les principes de l'austérité sexuelle n'ont pas été définis pour la première fois dans la réflexion de l'époque impériale. Foucault a montré en effet que l'on rencontre dans la pensée grecque du IV^e siècle des formulations tout aussi exigeantes : l'acte sexuel semble avoir été associé depuis très longtemps à une activité dangereuse, difficile à maîtriser et coûteuse ; depuis bien longtemps aussi on porte attention à la mesure exacte de la pratique sexuelle et à son insertion dans un régime adéquat :

« Platon, Isocrate, Aristote, chacun à sa manière et pour des raisons diverses, recommandaient au moins certaines formes de fidélité conjugale. [...] Il y avait donc bien longtemps que le souci du corps et de la santé, la relation à la femme et au mariage, le rapport aux garçons avaient été des motifs pour l'élaboration d'une morale rigoureuse. Et d'une certaine façon, l'austérité sexuelle qu'on rencontre chez les philosophes des premiers siècles de notre ère s'enracine dans cette tradition ancienne, au moins autant qu'elle annonce une moralité future » (SS, p. 315).

Pourtant, même si on ne peut pas nier qu'il y ait eu une continuité, et une certaine réactivation volontaire des thèmes d'austérité chez les auteurs du début de l'ère chrétienne, il n'en demeure pas moins que certaines modifications ont aussi eu lieu : « elles empêchent de considérer la morale de Musonius ou celle de Plutarque comme la simple accentuation des leçons de Xénophon, de Platon, d'Isocrate ou d'Aristote ; elles empêchent aussi de considérer

les conseils de Soranus ou de Rufus d'Éphèse comme des variations sur les principes d'Hippocrate ou de Dioclès » (SS, p. 314). En ce qui concerne la Diététique et la problématisation de la santé, on remarque que le changement s'est marqué par une inquiétude plus intense, une définition plus étendue et plus détaillée des corrélations entre l'acte sexuel et le corps, une attention particulière à l'égard de ses effets et de ses conséquences perturbatrices. Pour ce qui est de la femme et de la problématisation du mariage, le glissement tient surtout à la valorisation du lien conjugal et de la relation duelle qui le constitue, la juste conduite du mari et la modération qu'il doit s'imposer, et ce, par la nature du lien, sa forme universelle et les obligations réciproques qui en découlent. Quant aux garçons, Foucault rappelle que la nécessité de l'abstinence devient de moins en moins perçue comme « une façon de donner à des formes d'amour les plus haute valeurs spirituelles et de plus en plus comme le signe d'une imperfection qui est la sienne propre » (SS, p. 315).

À travers ces modifications, Foucault lit le développement d'un art de l'existence dominé par le souci de soi. Cet art, dit-il, est moins un exercice de maîtrise des excès auxquels on risque de succomber, que le prise de conscience d'une fragilité de l'individu à l'égard des maux divers que peut susciter l'activité sexuelle. De plus, ceci indique « la nécessité de soumettre celle-ci à une forme universelle par laquelle on se trouve lié et qui est fondée pour tous les humains à la fois en nature et en raison. Il fait valoir également l'importance qu'il y a à développer toutes les pratiques et tous les exercices par lesquels on peut garder le contrôle sur soi et parvenir en fin de compte à une pure jouissance de soi » (SS, p. 315). Ces modifications n'ont donc pas comme origine le développement des formes de l'interdit, mais la formation « d'un art de l'existence qui gravite autour de la question du soi, de sa dépendance et de son indépendance, de sa forme universelle et du lien qu'il peut et doit établir aux autres, des procédures par lesquelles il exerce son contrôle sur lui-même et de la manière dont il peut établir la pleine souveraineté sur soi » (SS, p. 316).

L'éthique des plaisirs de cette époque se caractérise donc par deux phénomènes, l'un découlant de l'autre : attention particulière à la pratique sexuelle, à ses effets sur le corps, à sa place dans le mariage et au rôle qu'elle exerce, à la valeur et aux difficultés qu'elle pose dans les relations avec des garçons ; méfiance à l'égard de l'acte sexuel, désir de le contrôler, de le

localiser dans le seul cadre du mariage. Ce que démontre Foucault, c'est que problématique et inquiétude, mise en question et vigilance vont de pair. Le style de conduite que propose ce mouvement de réflexion est différent à la fois de ce qui avait été suggéré par le IV^e siècle et de ce qui apparaîtra dans le christianisme. Il faut noter cependant que, dans le raffinement des arts de vivre et du souci de soi, prennent forme certains préceptes qui semblent assez près de ceux dont on trouvera l'expression dans les morales ultérieures (et qui définiront de nouvelles modalités de rapport à soi). On verra se dessiner, en effet, « une caractérisation de la substance éthique à partir de la finitude, de la chute et du mal ; un mode d'assujettissement dans la forme de l'obéissance à une loi générale qui est en même temps volonté d'un dieu personnel ; un type de travail sur soi qui implique déchiffrement de l'âme et herméneutique purificatrice des désirs ; un mode d'accomplissement éthique qui tend au renoncement à soi » (SS, p. 317). Foucault conclut *Le Souci de soi* en écrivant : « Les éléments de code concernant l'économie des plaisirs, la fidélité conjugale, les rapports entre hommes pourront bien demeurer analogues. Ils relèveront alors d'une éthique profondément remaniée et d'une autre manière de se constituer soi-même comme sujet moral de ses conduites sexuelles » (SS, p. 317).

Conclusion

Au terme de ce chapitre, nous sommes en mesure de nous demander si la nouvelle voie qu'emprunte Foucault lorsqu'il étudie la problématisation sexuelle dans le monde grec et gréco-romain se distingue radicalement du projet annoncé dans *La Volonté de savoir* et de ses études antérieures sur le pouvoir. Pouvons-nous parler de rupture entre, d'une part, son travail des années soixante-dix et, d'autre part, celui des années quatre-vingt ? Il semble, du moins, difficile de soutenir le contraire. Il y a bel et bien un changement d'orientation majeure. Rappelons que *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* proposaient de faire une histoire des modalités de l'expérience constitutive d'un sujet éthique. Où est donc passée la problématique du pouvoir, et l'analyse des rapports que la sexualité entretient avec le pouvoir ? Foucault ne notait-il pas, dans l'introduction de *La Volonté de savoir*, son désir de dégager le discours sur le sexe dans ses rapports avec les « techniques polymorphes de pouvoir » ? Nous allons voir, au

chapitre suivant, que paradoxalement, Foucault proclame et justifie l'unité de son œuvre. Est-il un commentateur crédible de son entreprise historico-philosophique ?

Chapitre 4 Une histoire des modes de subjectivation

Introduction

Le premier chapitre nous a montré que Foucault, au début des années soixante-dix, a renoncé à l'analyse des formes du savoir en faveur d'une étude sur les mécanismes du pouvoir. Ce déplacement constitue, semble-t-il, une première rupture importante dans l'œuvre foucauldienne. Puis, au deuxième chapitre, nous avons tenté de suivre Foucault durant les huit années de silence (ou de non-publication) qui succèdent à la publication de *La Volonté de savoir*. Ce long travail de remise en question de la problématique du pouvoir ouvre sur une troisième dimension, celle de la subjectivité. Début d'une autre réorientation majeure de l'œuvre foucauldienne. Enfin, au chapitre trois, nous avons vu comment Foucault formule une nouvelle conception du sujet liée aux pratiques de subjectivation. Pouvons-nous parler dès lors d'une deuxième rupture majeure dans l'entreprise foucauldienne ou est-il possible de dégager une ligne directrice, unificatrice par-delà ces mouvements, ces inflexions et ces bifurcations ? Foucault est-il guidé par une même problématique, a-t-il toujours été hanté par le même problème ?

Selon Gilles Deleuze, la pensée de Foucault est faite de dimensions successivement tracées et explorées qui ne sont pas comprises les unes dans les autres : a-t-il raison de souligner que le travail de Foucault est comme une ligne brisée dont les orientations diverses témoignent d'événements imprévisibles, inattendus ? Ne se dessine-t-il pas, dans la démarche de Foucault, en dépit de brusques écarts et à travers une profonde transformation du style, une indiscutable cohérence ? Cette démarche ne présente-t-elle pas une continuité incontestable ? Nous avons démontré jusqu'ici que le travail de Foucault, bien qu'il ne passe pas d'un thème à un autre, d'une dimension à une autre (la subjectivité n'est pas une dimension qui annule le savoir et le pouvoir, elle travaille en même temps qu'eux et les empêche de se refermer sur une impasse) est difficilement conciliable avec la thèse de l'unité. L'apparition, l'évolution ou l'effacement de certains concepts peuvent-ils s'inscrire, malgré tout, dans la continuité d'une même recherche ? Foucault, contre toute attente, le prétend. En effet, selon lui, ses études ont toujours été une recherche sur la constitution historique des différentes formes du sujet en rapport avec les jeux de vérité.

Dans ce quatrième chapitre, nous nous proposons, non pas de trancher le débat entre la thèse de l'unité et celle de la rupture, mais d'y voir plus clair en précisant comment Foucault a lui-même résolu le problème en faveur de l'unité. Nous verrons, en effet, que, selon lui, le thème général de ses recherches a toujours tourné autour du même problème : le sujet, les modes de subjectivation de l'être humain. Son travail s'est toujours occupé de « déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel et dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance ; bref, [...] de déterminer son mode de "subjectivation" » (*DE, t.IV, p.632*). Nous montrerons aussi comment Foucault inscrit le thème d'une « histoire de la sexualité » à l'intérieur de ses recherches historico-philosophiques et comment l'analyse de la « sexualité » – comme mode d'expérience historiquement singulier dans lequel le sujet est objectivé pour lui-même et pour les autres, à travers certaines procédures précises de « gouvernement » – permet de comprendre toutes les ruptures et tous les détours nécessaires au philosophe-historien. Mais en prônant la thèse de l'unité, en résolvant la question des ruptures comme il le fait, Foucault est-il pour autant convaincant ?

En d'autres termes, nous démontrerons, dans ce dernier chapitre, comment Foucault justifie l'unité de son travail, bien que celui-ci semble à première vue divisé tant par le déplacement de son enquête historique que par l'objet de son étude ; comment il s'inscrit dans un projet général : comprendre la constitution historique des différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité. Nous commenterons Foucault lorsqu'il écrit que le but de son travail, durant les vingt dernières années de sa vie, n'a pas été d'analyser les mécanismes de pouvoir, mais de produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture.

Nous verrons dans un premier temps, par l'analyse de quelques textes et entretiens de Foucault, comment il justifie rétrospectivement son travail. Nous observerons que le problème du sujet a toujours été, selon lui, sa principale préoccupation, et ce, malgré les réorientations majeures que l'on peut imputer à son œuvre. Ainsi, nous nous demanderons de quelle manière il définit le sujet, la place qu'il occupe dans son œuvre historico-philosophique, quel est son lien

avec les jeux de vérité, comment s'articulent les trois axes qui traversent les recherches de Foucault et, finalement, quels sont les rapports entre sujet, pouvoir et vérité.

Dans un deuxième temps, à partir d'un court texte de 1982, « Le sujet et le pouvoir », nous reviendrons sur la problématique du pouvoir pour montrer comment celle-ci est revue et corrigé par l'auteur au début de années quatre-vingt. Ce détour est inévitable dans la mesure où l'axe du pouvoir constitue, dans les recherches foucaaldiennes, l'objet principal à partir duquel on pose l'hypothèse de la double rupture. Dans cette partie, il s'agira, entre autres, de voir comment Foucault inscrit le pouvoir à l'intérieur de son projet général.

Dans un troisième temps, nous nous attarderons à montrer comment Foucault tente de justifier l'unité de son œuvre malgré le fait que sa pensée procède par remises en question, retours en arrière, déplacements et inflexions. Il dira, à cette occasion, que travailler c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant !

1. *Une histoire du sujet : un projet de plus de vingt ans ?*

1.1 *L'entreprise foucaaldienne comme histoire critique de la pensée*

Au début des années quatre-vingt, Denis Huisman proposa à F. Ewald de rédiger la notice qui serait consacrée à Michel Foucault dans le *Dictionnaire des philosophes*. Ewald, alors assistant au Collège de France où Foucault enseignait, fit part de cette proposition à ce dernier. Foucault proposa de fournir à Ewald une courte présentation rétrospective de son travail, laquelle devait être remise à Huisman et paraître dans le dictionnaire. Dans ce court texte, Foucault qualifie d'abord son entreprise historico-philosophique d'*histoire critique de la pensée*. Par là, il ne sous-entendait évidemment pas « une histoire des idées qui serait en même temps une analyse des erreurs qu'on pourrait après coup mesurer ; ou un déchiffrement des méconnaissances auxquelles elles sont liées et dont pourrait dépendre ce que nous pensons aujourd'hui » (*DE, t.IV, p.631*). Par pensée, Foucault entendait plutôt l'acte qui pose un sujet et un objet dans leurs multiples relations possibles. Or, une histoire critique de la pensée serait « une analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations du sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont constitutives d'un savoir possible » (*DE, t.IV, p.632*).

Foucault ne cherchait pas à définir les conditions formelles d'un rapport à l'objet, pas plus qu'il ne cherchait à dégager les conditions empiriques qui ont pu, à un moment donné, permettre au sujet de connaître un objet déjà donné dans le réel. Le travail de Foucault aurait donc tenté de déterminer, d'une part, « ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance ; bref, il s'agit d'une part de déterminer son mode de "subjectivation" » (DE, t.IV, p.632) et, d'autre part, « à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même qui est considérée comme pertinente. Il s'agit donc de déterminer son mode d'objectivation, qui lui non plus n'est pas le même selon le type de savoir dont il s'agit » (DE, t.IV, p.632).

Cette objectivation et cette subjectivation suivent un développement mutuel et produisent ce que Foucault appelle des « jeux de vérité ». Il ne s'agit pas de découvrir des choses vraies, mais « les règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux » (DE, t.IV, p.632). En somme, ce qu'il faut comprendre par cette histoire critique de la pensée,

« c'est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité : c'est l'histoire des "véridictions" entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux : quelles ont été les conditions de cette émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont, liant un certain type d'objet à certaines modalités du sujet, elle a constitué, pour un temps, une aire et des individus donnés, l'a priori historique d'une expérience possible » (DE, t.IV, p.632).

Cette problématique Foucault ne l'a pas posée, et ne désire pas la poser à propos de n'importe quel jeu de vérité. En effet, il s'intéresse seulement à ceux où le sujet lui-même est posé comme objet de savoir possible : « quels sont les processus de subjectivation et d'objectivation qui font que le sujet peut devenir en tant que sujet objet de connaissance » (DE, t.IV, p.633). Ce travail, Foucault a tenté de le mener d'abord de deux manières¹. Il a, d'une part,

¹ Le partage que fait ici Foucault au sein de son œuvre diffère quelque peu de celui que nous avons proposé tout au long de ce mémoire (l'axe du savoir, celui du pouvoir et celui de la subjectivité). Faut-il voir, dans cette réorganisation de Foucault, la tentative de ce dernier de justifier la thèse de l'unité ?

cherché à comprendre l'apparition et l'insertion, dans des domaines et selon la forme d'une connaissance à statut scientifique, de la question du sujet parlant, travaillant, vivant. Il a alors analysé la formation de certaines « sciences humaines », lesquelles étaient étudiées en référence à la pratique des sciences empiriques et à leur discours propre au XVII^e siècle et au XVIII^e siècle (*Les Mots et les choses*). D'autre part, Foucault a aussi tenté d'analyser la constitution du sujet tel qu'il peut apparaître de l'autre côté d'un partage normatif, et comment il peut devenir objet de connaissance à titre de fou, de malade ou de délinquant ; ce travail, il l'a fait à travers des pratiques comme celles de la psychiatrie, de la médecine clinique et de la pénalité (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Surveiller et punir*). À l'intérieur de ce même projet général, Foucault a entrepris ensuite l'étude de la constitution du sujet comme objet pour lui-même. Il s'agissait alors d'étudier la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. C'est ce qu'il appelle « l'histoire de la subjectivité », c'est-à-dire la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi. Et s'il s'est intéressé à la question du sexe et de la sexualité, c'est qu'elle a paru constituer un cas assez privilégié pour un tel travail : « c'est en effet à ce propos qu'à travers tout le christianisme, et peut-être au-delà, les individus ont été appelés à se reconnaître tous comme sujets de plaisir, de désir, de concupiscence, de tentation et qu'ils ont été sollicités, par des moyens divers (examen de soi, exercices spirituels, aveu, confession), de déployer, à propos d'eux-mêmes et de ce que constitue la part la plus secrète, la plus individuelle de leur subjectivité, le jeu du vrai et du faux » (*DE, t.IV, p.633*). Le troisième axe, constitué par l'histoire de la sexualité, vient donc compléter l'analyse des rapports entre sujet et vérité². Il s'ajoute, écrit Foucault, à l'étude des modes selon lesquels le sujet a pu être inséré comme objet dans les jeux de vérité. Foucault précise que prendre comme ligne directrice de toutes ces analyses la question de rapports entre sujet et vérité, suppose qu'on établisse préalablement un certain choix de méthode (3 principes de méthode) et qu'on pratique un scepticisme à l'égard de tous les universaux anthropologiques. Sans les rejeter d'emblée, en bloc et définitivement, il faut, suggère le philosophe-historien, ne rien admettre de cet ordre qui ne soit rigoureusement indispensable :

² Une fois de plus Foucault semble ici occulter la problématique du pouvoir.

« tout ce qui nous est proposé dans notre savoir, comme de validité universelle, quant à la nature humaine ou aux catégories qu'on peut appliquer au sujet, demande à être éprouvé et analysé : refuser l'universel de la "folie", de la "délinquance" ou de la "sexualité" ne veut pas dire que ce à quoi se réfèrent ces notions n'est rien ou qu'elles ne sont que chimères inventées pour le besoin d'une cause douteuse [...] c'est s'interroger sur les conditions qui permettent, selon les règles du dire vrai ou faux, de reconnaître un sujet comme malade mental ou de faire qu'un sujet reconnaît la part la plus essentielle de lui-même dans la modalité de son désir sexuel » (DE, t.IV, p.634).

La première règle de méthode que Foucault propose pour réaliser un tel travail est de contourner, dans la mesure du possible, les universaux anthropologiques ainsi que ceux d'un humanisme « qui ferait valoir les droits, les privilèges et la nature d'un être humain comme vérité immédiate et intemporelle du sujet » (DE, t.IV, p.634), pour les analyser dans leur constitution historique.

La deuxième règle de méthode consiste à « retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance en général » (DE, t.IV, p.634), pour redescendre vers l'analyse des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans un domaine de connaissance³. Foucault précise qu'il ne s'agit pas de faire comme si le sujet n'existait pas afin d'en faire abstraction en faveur d'une objectivité pure : ce refus du recours philosophique à un sujet constituant a pour objectif de rendre manifeste les processus propres à une expérience où le sujet et l'objet se forment et se transforment l'un par rapport à l'autre et en fonction de l'autre. Ce que disent, par exemple, les discours de la maladie mentale, de la délinquance ou de la sexualité, c'est la manière dont est constitué le sujet dans un jeu particulier de vérité. Ces jeux, souligne Foucault, ouvrent un champ d'expérience dans lequel le sujet et l'objet ne sont constitués l'un et l'autre que sous certaines conditions simultanées, et où ils ne cessent de se modifier l'un par rapport à l'autre, transformant ainsi ce champ d'expérience.

De là découle un troisième principe de méthode : il faut interroger, comme domaine d'analyse, les « pratiques ». Par exemple, il faut tenter de cerner ce que faisaient les fous, les

³ L'opposition entre le sujet constituant et le sujet constitué renvoie à la notion générale de sujet, c'est-à-dire au sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et au sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi.

délinquants ou les malades. Il faut, remarque Foucault, étudier d'abord « l'ensemble des manières de faire plus ou moins réglées, plus ou moins réfléchies, plus ou moins finalisées à travers lesquelles se dessinent à la fois ce qui était constitué comme réel pour ceux qui cherchaient à le penser et à régir et la manière dont ceux-ci se constituaient comme sujets capables de connaître, d'analyser, et éventuellement de modifier le réel » (DE, t.IV, p.635). En effet, pour Foucault, ce sont les « pratiques », comprises à la fois comme modes d'agir et de penser, qui permettent de comprendre la constitution réciproque du sujet et de l'objet.

L'étude des différents modes d'objectivation du sujet à travers les diverses pratiques nécessite une importante analyse des relations de pouvoir, mais qu'entend Foucault par une pareille analyse ? Nous avons vu préalablement qu'il ne cherche pas à interroger le pouvoir sur son origine, sur ses principes ou ses limites légitimes. Il cherche plutôt à

« étudier les procédés et techniques qui sont utilisés dans différents contextes institutionnels pour agir sur le comportement des individus pris isolément ou en groupe ; pour former, diriger, modifier leur manière de se conduire, pour imposer des fins à leur inaction ou l'inscrire dans des stratégies d'ensemble, multiples par conséquent, dans leur forme et dans leur lieu d'exercice ; diverses également dans les procédures et techniques qu'elles mettent en œuvre ; ces relations de pouvoir caractérisent la manière dont les hommes sont "gouvernés" les uns par les autres ; et leur analyse montre comment, à travers certaines formes de "gouvernement", des aliénés, des malades, des criminels, etc., est objectivé le sujet fou, malade, délinquant » (DE, t.IV, p.635) .

Bref, dans ce texte, Foucault nous suggère d'inscrire le thème d'une « histoire de la sexualité » à l'intérieur de son projet général : « il s'agit d'analyser la "sexualité" comme un mode d'expérience historiquement singulier dans lequel le sujet est objectivé pour lui-même et pour les autres, à travers certaines procédures précises de "gouvernement" » (DE, t.IV, p.636).

Dans le même ordre d'idées, David Macey souligne, au chapitre quatorze de la biographie qu'il consacre à Michel Foucault⁴, que le projet d'écrire une histoire des « tabous sexuels », « une histoire qui parlerait des formes de répression, obstinées et perpétuellement mobiles, non point dans le dessein de produire une chronique de la morale ou de la répression, mais pour dévoiler la tragique division de l'heureux monde du désir, montrer quelle est la limite

⁴ Macey D., *Michel Foucault*, Gallimard, Paris, 1994, 577 p.

du monde occidental et l'origine de son éthique»⁵, était déjà soulignée par Foucault dans la première préface à *l'Histoire de la folie*. Ce commentateur ajoute que l'on retrouvait aussi cette idée dans les premières lignes du grand essai que Foucault consacrait à Bataille en 1963. Citant Foucault, il écrit : « On croit volontiers que, dans l'expérience contemporaine, la sexualité a retrouvé une vérité de nature qui aurait longtemps patienté dans l'ombre, et sous divers déguisements, que seule notre perspicacité positive nous permet aujourd'hui de déchiffrer, avant d'avoir le droit d'accéder enfin à la pleine lumière du langage »⁶. Lors d'un entretien, Foucault aurait présenté *l'Histoire de la folie* et *l'Histoire de la sexualité* comme des « projets jumeaux », soulignant que cela faisait plus de vingt ans qu'il envisageait de faire une histoire de la sexualité⁷.

1.2 « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté »

Foucault précise, dans un entretien de 1984⁸, et selon une optique quelque peu différente de la précédente, que son problème a toujours été celui de la subjectivité et de la vérité, et ce, même si le cadre de sa formulation a quelques fois changé : « J'ai cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité⁹, que ce soit des jeux de vérité qui ont la forme d'une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu'on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle » (*DE, t.IV, p.709*). Tel fut, par exemple, le thème des *Mots et des choses*, où il a essayé de voir comment, dans des discours scientifiques, le sujet humain se définit comme individu parlant, vivant, travaillant. Et c'est dans les cours du Collège de France que Foucault a tenté de comprendre cette problématique dans sa généralité.

Mais n'y a-t-il pas un saut important entre les premières recherches de Foucault et celle qui concernent la subjectivité/vérité ? Répondant à cette interrogation, l'auteur souligne que le

⁵ Ibid., p. 362.

⁶ Ibid., p. 369.

⁷ Il faut noter que cette remarque de Macey va dans le sens d'une unification de l'œuvre foucauldienne si on néglige un facteur crucial, à savoir le passage de l'approche répressive de *l'Histoire de la folie* à la perspective de la prolifération de *La Volonté de savoir*.

⁸ Cf. Foucault, M., « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Écrits*, t. IV, p 708-729.

⁹ N'y a-t-il pas camouflage ici de la question du pouvoir à l'intérieur de celle de la vérité ?

problème des rapports entre le sujet et les jeux de vérité avait été envisagé, jusqu'au début des années 80, à la fois à partir des pratiques coercitives (comme dans le cas de la psychiatrie et du système pénitentiaire) et à partir des formes de jeux théoriques ou scientifiques, comme dans le cas de l'analyse des richesses, du langage et de l'être vivant. Puis, dans les cours du Collège de France, il a envisagé le rapport subjectivité/vérité à travers ce qu'il appelle les « pratiques de soi », lesquelles furent, remarque-t-il, un phénomène important depuis l'époque gréco-romaine. Foucault avoue être passé d'une pratique coercitive¹⁰ à une pratique d'autoformation du sujet. Il explique par la suite comment il passe du rapport entre pouvoir et savoir à la relation entre sujet et vérité. Pour lui, le problème a toujours été le même : celui des rapports entre le sujet et la vérité, c'est-à-dire comment le sujet entre dans un certain jeu de vérité¹¹ :

« Mon premier problème a été : comment se fait-il par exemple que la folie ait été problématisée à partir d'un certain moment et à la suite d'un certain nombre de processus comme une maladie relevant d'une certaine médecine ? Comment le sujet fou a-t-il été placé dans ce jeu de vérité défini par un savoir ou un modèle médical ? [...] C'est ainsi que j'ai été amené à poser le problème savoir/pouvoir, qui est pour moi non pas le problème fondamental, mais un instrument permettant d'analyser de la façon qui me semble la plus exacte le problème des rapports entre sujet et jeux de vérité » (DE, t.IV, p.717-718).

Foucault précise qu'il a toujours refusé que l'on se donne au préalable une théorie du sujet qui permettrait de poser la question de savoir comment, par exemple, telle forme de connaissance est possible. Ce qu'il a cherché à montrer, c'est comment le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou non délinquant, et ce, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir. Dans cette optique, il devait refuser toute théorie *a priori* du sujet s'il voulait comprendre les rapports qu'il peut y avoir entre la constitution du sujet ou la constitution des différentes formes de sujet et les jeux de vérité, les pratiques de pouvoir, etc.. Le sujet, pour Foucault, est une forme toujours changeante, constamment en évolution :

« Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et

¹⁰ À nouveau, remplacement de la question du pouvoir par l'expression « pratique coercitive ».

¹¹ On peut encore lire, dans ces jeux de vérité, l'occultation de la question du pouvoir.

lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entre ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapport différentes. Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse » (DE, t.IV, p.718-719).

Bref, pour Foucault, il n'y a pas de sujet souverain et fondateur, ni de forme universelle du sujet qu'on pourrait retrouver partout. Il y a plutôt un sujet qui se constitue à travers des pratiques d'assujettissement ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté et, dans l'Antiquité, à partir d'un certain nombre de règles, de styles, de conventions¹².

Foucault ajoute que l'analyse du sujet proposée dans ses premières recherches historico-philosophiques concernait un sujet « passif », c'est-à-dire un sujet qui était l'objet d'un discours théorique (le sujet fou, malade ou délinquant). Mais, à partir des cours qu'il présente au Collège de France, le sujet est plutôt défini comme « actif », politiquement actif, par les pratiques de soi, car le souci de soi concerne tous les problèmes de pratique politique, de gouvernement, etc. Changement non de perspective, mais de problématique.

Comme nous l'avons souligné au chapitre deux, certains commentateurs ont vu dans les dernières recherches foucauldienne un moyen de résister au pouvoir, de sortir de l'impasse où l'avait conduit le pouvoir. Foucault, répondant à cette objection, précise ce qu'il a toujours entendu par ce terme. Selon lui, le pouvoir s'est toujours inscrit à l'intérieur de son projet général. Il souligne d'abord que, lorsqu'il emploie le mot pouvoir, il se réfère toujours à l'expression « relations de pouvoir ». Il faut se méfier, dit-il, des schémas tout faits qui font du pouvoir une structure politique, un gouvernement, une classe sociale dominante, le maître en face de l'esclave, etc.. Le pouvoir, d'après Foucault, est toujours présent dans les relations humaines lorsque, dans ces dernières, l'un veut essayer de diriger la conduite de l'autre. Relations de pouvoir à différents niveaux, donc, sous différentes formes, et mobiles, car elles peuvent se modifier sans cesse, elles sont réversibles et instables. Or, ces relations de pouvoir ne sont possibles que si les sujets sont libres : « Si un des deux était complètement à la

¹² Voir à ce sujet le chapitre trois, deuxième partie : « Analyse de *L'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi* ».

disposition de l'autre et devenait sa chose, un objet sur lequel il puisse exercer une violence infinie et illimitée, il n'y aurait pas de relations de pouvoir » (*DE, t.IV, p.720*). Pour que s'exerce une relation de pouvoir, il faut que d'un côté ou de l'autre au moins, il y ait une certaine forme de liberté : « Même lorsque la relation de pouvoir est complètement déséquilibrée, lorsque vraiment on peut dire que l'un a tout pouvoir sur l'autre, un pouvoir ne peut s'exercer sur l'autre que dans la mesure où il reste à ce dernier encore la possibilité de se tuer, de sauter par la fenêtre ou de tuer l'autre » (*DE, t.IV, p.721*). Pour Foucault, il y a donc forcément, dans les relations de pouvoir, une possibilité de résistance, une possibilité de fuite, de stratégies pouvant renverser la situation.

À ceux qui objectent à Foucault qu'il ne peut y avoir de liberté puisque le pouvoir est partout, il répond que s'il y a des relations de pouvoir à travers tout le champ social, c'est parce qu'il y a de la liberté partout. Foucault ne nie cependant pas qu'il y ait des états de domination, que dans de nombreux cas les relations de pouvoir soient fixées de manière dissymétrique et que l'espace de liberté soit extrêmement limité¹³.

1.3 « Le sujet et le pouvoir »

Cette précision apportée, nous sommes en mesure de nous demander si Foucault n'a pas donné trop de place, dans l'ensemble de son œuvre, à l'analyse de la problématique du pouvoir¹⁴. Comment se fait-il que, dans cette analyse, il n'ait pas fait allusion au moins une seule fois et de manière explicite, au sujet et aux modes de subjectivation ? Dans un court texte de 1982 (« Le sujet et le pouvoir »¹⁵), Foucault tente de justifier rétrospectivement son travail des vingt dernières années. Nous verrons qu'en se défendant d'avoir fait du pouvoir le thème central de ses recherches, il inscrit ce dernier à l'intérieur de son entreprise historico-philosophique.

¹³ Mentionnons que le rapport entre ces concepts de pouvoir et de domination est loin d'être clair chez Foucault.

¹⁴ Soulignons simplement, en guise d'exemple, le chapitre un de ce travail, qui indique que la problématique du pouvoir a, sur près de dix ans, été au centre des travaux de Foucault.

¹⁵ Texte publié dans l'essai de Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, p. 297-321.

En effet, Foucault mentionne, dans ce texte, qu'il n'a pas cherché à analyser les phénomènes de pouvoir ni à jeter les bases d'une telle analyse. Son travail a plutôt consisté, dit-il, à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture. Dans cette optique, il dit avoir étudié trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets : les modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science (par exemple : « l'objectivation du sujet parlant en grammaire générale, en philologie et en linguistique [...] l'objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l'analyse des richesses [...] l'objectivation du seul fait d'être en vie en histoire naturelle ou en biologie » (*DE, t.IV, p.223*)) ; les modes d'objectivation du sujet dans les « pratiques divisantes » (le « sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres [, et ce] processus fait de lui un objet [, d'où le] partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le « gentil garçon » (*DE, t.IV, p.223*)) ; et finalement, la manière dont l'individu se transforme en sujet (par exemple : la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une « sexualité »). Bref, conclut Foucault, ce n'est pas le pouvoir qui constitue le thème général de mes recherches, mais le sujet.

Le sujet apparaît donc ici comme un dénominateur commun à toutes les recherches foucaaldiennes, et ce, depuis *l'Histoire de la folie*. C'est peut-être ce qui fait dire à Deleuze qu'il ne faut pas voir dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* un retour au sujet, mais plutôt une « constitution de modes d'existence, ou, comme disait Nietzsche, l'invention de nouvelles possibilités de vie. L'existence non pas comme sujet, mais comme œuvre d'art, et ce dernier stade, c'est la pensée-artiste. »¹⁶

Mais comment justifier dès lors, le très grand intérêt de Foucault pour le pouvoir, intérêt qu'il a maintenu sur près de dix ans (1970-1980) sans faire explicitement allusion au sujet et aux modes de subjectivation ? Si Foucault a été amené à s'intéresser de près à la question du pouvoir, c'est, nous dit-il, qu'il s'est vite aperçu que le sujet humain, en plus d'être pris dans des rapports de production et dans des relations de sens, était également pris dans des

¹⁶ Deleuze, G., *Pourparlers*, *Op. cit.*, p. 131.

relations de pouvoir d'une grande complexité. Parce que nous ne disposons pas d'instruments pour étudier les relations de pouvoir, comme c'est le cas pour l'étude des rapports de production (théories économiques) et des relations de sens (outils que fournissent la linguistique et la sémiotique), il devenait nécessaire d'en inventer. Foucault, en s'intéressant aux mécanismes du pouvoir au cours des années 70, aurait donc tenté d'élargir les dimensions de la conception du pouvoir afin d'être en mesure de poursuivre l'étude de l'objectivation du sujet.

On ne peut donc faire, selon l'auteur de *l'Histoire de la sexualité*, l'économie d'une nouvelle théorie du pouvoir. Il faut, en d'autres termes, disposer d'une théorie du pouvoir qui s'appuierait sur autre chose que sur un modèle juridique (qu'est-ce qui légitime le pouvoir ?) ou sur un modèle institutionnel (qu'est-ce que l'État ?). Ce qu'il nous faut, mentionne Foucault, c'est une nouvelle théorie ou « économie » (dans son sens théorique et pratique) des relations de pouvoir. Cette dernière devra à la fois être plus empirique, plus directement reliée à notre situation présente, et impliquer davantage de rapports entre la théorie et la pratique. C'est du moins cette nouvelle économie des relations de pouvoir que Foucault s'est proposé de faire : « Ce nouveau mode d'investigation 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 du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies » (*DE, t.IV, p.225*). Pour comprendre en quoi consistent les relations de pouvoir il faut donc, selon Foucault, analyser les formes de résistance et les efforts déployés pour essayer de dissocier ces relations. Ce travail, nous l'avons vu au chapitre un, Foucault l'a réalisé dans *Surveiller et punir* et dans *La Volonté de savoir*, où il explorait et sondait le fonctionnement général des rouages du pouvoir.

Foucault poursuit sa justification en soulignant que les luttes contre l'autorité du pouvoir n'ont pas comme objectif principal de s'attaquer à telle ou telle institution de pouvoir, à tel groupe, classe ou élite, mais de voir comment le pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne

immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. Cette forme de pouvoir, souligne Foucault, transforme les individus en sujets, compte tenu des deux sens de ce terme : « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit » (*DE, t.IV, p.227*). Foucault mentionne en outre qu'il y a trois types de luttes : « celles qui s'opposent aux formes de domination (ethniques, sociales et religieuses) ; celles qui dénoncent les formes d'exploitation qui séparent l'individu de ce qu'il produit ; et celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres (luttes contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission) » (*DE, t.IV, p.227*). Ces trois types de luttes sociales traversent l'histoire. Dans les sociétés féodales, par exemple, ont prédominé les luttes contre les formes de domination ethnique ou sociale ; au XIX^e siècle, le premier plan était occupé par les luttes contre l'exploitation ; quant à notre époque, elle est dominée par les luttes contre les formes d'assujettissement, contre la soumission de la subjectivité.

Comme nous l'avons souligné dans la deuxième partie du chapitre 2, tous ces mouvements de lutte ont pris naissance au XV^e et au XVI^e siècle et doivent être compris comme les indices d'une crise majeure qui a affecté l'expérience occidentale de la subjectivité, et d'une révolte contre le type de pouvoir religieux et moral qui avait donné forme, au Moyen Âge, à cette subjectivité : « Le besoin alors ressenti d'une participation directe à la vie spirituelle, au travail du salut, à la vérité du Grand Livre – tout cela témoigne d'une lutte pour une nouvelle subjectivité » (*DE, t.IV, p.228*). Une nouvelle forme de pouvoir politique, une nouvelle structure politique s'est développée de manière constante depuis le XVI^e siècle : l'État. Le pouvoir de l'État est à la fois globalisant et totalitaire : « Jamais, je crois, dans l'histoire des sociétés humaines – et même dans la vieille société chinoise –, on n'a trouvé, à l'intérieur des mêmes structures politiques, une combinaison si complexe de techniques d'individualisation et de procédures totalisatrices » (*DE, t.IV, p.229*), et ce, parce que l'État occidental moderne a intégré, sous une forme politique nouvelle, une ancienne technique de pouvoir qui est née dans les institutions chrétiennes : le pouvoir pastoral.

Nous avons vu à quelques reprises que le christianisme n'a pas donné naissance à un code d'éthique fondamentalement différent de celui du monde antique. Il a plutôt proposé et étendu à tout le monde antique de nouvelles relations de pouvoir. Le christianisme, nous rappelle Foucault¹⁷, est la seule religion à s'être organisée en Église. Ainsi, il a été en mesure de postuler, en théorie du moins, que certains individus sont aptes, d'après leur qualité religieuse, à en servir d'autres, non pas en tant que princes, magistrats, prophètes, devins, bienfaiteurs ou éducateurs, mais en tant que pasteurs. Le terme « pasteur » renvoie à une forme de pouvoir bien particulière. Foucault caractérise ce type de pouvoir par quatre points : un pouvoir dont l'objectif ultime est d'assurer le salut des individus dans l'autre monde ; un pouvoir qui ne se contente pas d'ordonner, mais qui implique aussi le sacrifice de soi pour la vie et le salut du troupeau (« il se distingue donc du pouvoir souverain qui exige un sacrifice de la part des sujets afin de sauver le trône » : *DE, t.IV, p.229*) ; un pouvoir qui ne se soucie pas seulement de l'ensemble de la communauté, mais de chaque individu particulier, et pendant toute sa vie ; finalement, un pouvoir qui ne peut s'exercer sans connaître ce qui se passe dans la tête de chaque individu, sans sonder son âme, sans le forcer à exprimer ses secrets les plus intimes (il « implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger » : *DE, t.IV, p.229*). Bref, « cette forme de pouvoir est orientée vers le salut (par opposition au pouvoir politique). Elle est oblatrice (par opposition au principe de souveraineté) et individualisante (par opposition au pouvoir juridique). Elle est coextensive à la vie et dans son prolongement ; elle est liée à une production de la vérité – vérité de l'individu lui-même » (*DE, t.IV, p.229*).

Or, vers le XVIII^e siècle, s'est produit un phénomène important : une nouvelle distribution, une nouvelle organisation du type de pouvoir individualisant a vu le jour. Il faut considérer, nous dit Foucault, l'État moderne comme une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés à condition qu'on assigne à leur individualité une nouvelle forme et qu'on la soumette à un ensemble de mécanismes particuliers. En un sens, remarque le philosophe-historien, l'État se présente comme une matrice de l'individualisation ou comme

¹⁷ Ce détour par l'étude du christianisme nous semble nécessaire pour montrer comment Foucault justifie le fait que le pouvoir n'est pas le thème central de ses recherches.

une nouvelle forme de pouvoir pastoral. Voyons comment se transforme et évolue ce pouvoir pastoral.

D'abord, écrit Foucault, on observe, au cours de son évolution, un changement d'objectif. Du désir de conduire les individus au salut dans l'autre monde, on passe à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas. Dans ce contexte, le terme « salut » prend un tout nouveau sens : il renvoie à santé, bien-être, sécurité et protection contre les accidents : « Un certain nombre d'objectifs « terrestres » viennent remplacer les visées religieuses de la pastorale traditionnelle et ce d'autant plus facilement que cette dernière, pour diverses raisons, s'est toujours accessoirement assigné certains de ces objectifs ; il suffit de penser au rôle de la médecine et à sa fonction sociale qu'ont longtemps assurée les Églises catholique et protestante » (*DE, t.IV, p.230*). Ensuite, on remarque un renforcement de l'administration du pouvoir pastoral. Ce pouvoir a été à la fois exercé par l'appareil d'État, ou par une institution publique comme la police, et exercé par des entreprises privées, des sociétés d'assistance, des bienfaiteurs, bref par des philanthropes. Les vieilles institutions (la famille par exemple) ont été aussi utilisées pour remplir des fonctions pastorales. Le pouvoir pastoral a aussi été exercé par des structures complexes (la médecine par exemple) qui englobaient les initiatives privées et les institutions publiques (comme les hôpitaux). Enfin, on note que la multiplication des objectifs et des agents du pouvoir a permis de centrer le développement du savoir sur l'individu autour de deux pôles : « l'un, globalisant et quantitatif, concernait la population ; l'autre, analytique, concernait l'individu » (*DE, t.IV, p.231*).

De manière générale, on peut dire que le pouvoir pastoral, associé pendant plusieurs siècles à une institution religieuse bien particulière, s'est tout à coup élargi à l'ensemble du corps social, et ce, en s'appuyant sur plusieurs institutions. Plutôt que de voir se développer indépendamment un pouvoir religieux et un pouvoir politique, on a assisté au développement d'une « tactique » individualisante, caractéristique de toute une série de pouvoirs multiples : ceux de la famille, de la médecine, de la psychiatrie, de l'éducation, des employeurs, etc..

1.4 « Sexualité et solitude »

Le discours que tient Foucault dans la conférence de 1981, « Sexualité et solitude », montre comment l'intérêt de produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture précède et justifie à la fois la problématique du pouvoir. En effet, Foucault précise qu'il a tenté de se dégager de la philosophie traditionnelle du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne. Ainsi, il a abordé le sujet comme une réalité historique et culturelle, c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer. À partir de ce projet général, deux modes d'approche lui semblaient possibles. Le premier consistait à aborder le sujet en examinant les constructions théoriques modernes. Dans cette perspective, Foucault a tenté d'analyser les théories du sujet comme être parlant, vivant, travaillant, au XVII^e siècle et au XVIII^e siècle. Le deuxième mode d'approche possible visait à appréhender la question du sujet de manière plus pratique, à partir de l'étude des institutions qui ont fait de certains sujets des objets de savoir et de domination : par exemple, les asiles, les prisons. Mais il restait à étudier les formes d'appréhension que le sujet crée à l'égard de lui-même. Il existe, en effet, dans les sociétés, des techniques « qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce, de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi » (*DE, t.IV, p.171*). Pour analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit donc tenir compte à la fois des techniques de domination et des techniques de soi, tenter de montrer l'interaction qui se produit entre les deux types de techniques. Faisant son autocritique, Foucault écrit qu'il a peut-être trop insisté sur les techniques de domination lorsqu'il a étudié les asiles, les prisons, etc. Bien que la « discipline » ait une importance réelle dans ce type d'institution, ce n'est qu'un aspect de l'art de gouverner les gens dans les sociétés. Foucault réalise donc la nécessité d'étudier non seulement le champ du pouvoir en prenant comme point de départ les techniques de domination, mais les rapports de pouvoir en partant des techniques de soi : « Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique une série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité. Autant de contraintes qui sont considérées comme importantes, soit pour la constitution, soit pour la transformation de soi » (*DE, t.IV, p.171*).

2. *Le pouvoir : revu et corrigé*

Que le thème général des recherches de Foucault ait été le sujet, du moins implicitement, depuis l'*Histoire de la folie*, cela demande qu'on rende compte d'un point important, à savoir la problématique du pouvoir qui constitue le deuxième axe de l'œuvre foucauldienne, lequel peut paraître difficilement conciliable avec une analyse du sujet. Foucault arrive-t-il à dégager, derrière cette recherche sur le pouvoir, certains indices lui permettant de lire une ligne continue dans ses recherches historico-philosophiques ? Voyons comment, dans le texte de 1982, « Le sujet et le pouvoir », il comprend le concept de pouvoir.

En demandant comment s'exerce le pouvoir, Foucault tente d'éclaircir, une fois de plus, ce concept qu'il avait défini sept ans plus tôt dans *Surveiller et punir* et dans *La Volonté de savoir*. Lui aurait-on reproché d'associer le pouvoir à une substance mystérieuse qu'il ne préfère pas mettre en cause, ou à un fatalisme quelconque ? Chose certaine, Foucault, en 1982, trouve le besoin de préciser « comment s'exerce le pouvoir », et il se penche successivement sur la manière dont les individus exercent leur pouvoir sur d'autres ; sur la spécificité des relations de pouvoir ; sur la façon de les analyser ; et sur le lien entre les relations de pouvoir et les rapports stratégiques.

Dans un premier temps, Foucault souligne que la question de savoir « comment s'exerce le pouvoir » n'élimine pas celle du quoi et du pourquoi. S'il débute son analyse en interrogeant le comment, c'est qu'il cherche d'une part à souligner que le pouvoir « ça n'existe pas » ; et à découvrir, d'autre part, quels sont les contenus visés lorsqu'on utilise ce terme qui laisse échapper un ensemble de réalités fort complexes si l'on s'en tient à des questions de définition et d'origine. Il s'agit donc, plutôt, de circonscrire l'exercice du pouvoir : « ...comment ça se passe lorsque des individus exercent, comme on dit, leur pouvoir sur d'autres » (*DE, t.IV, p.233*).

Pour l'auteur de l'*Histoire de la sexualité*, il existe trois manières d'exercer le pouvoir, trois types de relations de pouvoir. Il y a d'abord le pouvoir qu'on exerce sur les choses et qui permet de les modifier, de les utiliser, de les consommer ou encore de les détruire : « un pouvoir qui renvoie à des aptitudes directement inscrites dans le corps ou médiatisées par des

relais instrumentaux » (*DE, t.IV, p.233*). Il s'agit là, écrit Foucault, de « capacité ». Ensuite, et c'est ce qui intéresse le philosophe-historien, il y a le pouvoir qui met en jeu des relations entre individus : en effet, pour Foucault, le terme « pouvoir » désigne des relations entre « partenaires », « ... et par là je ne pense pas à un système de jeu, mais simplement, et en restant pour l'instant dans la plus grande généralité, à un ensemble d'actions qui s'induisent et se répondent les unes les autres » (*DE, t.IV, p.233*). Il faut différencier ces relations de pouvoir des rapports de communication, qui « transmettent une information à travers une langue, un système de signes ou tout autre médium symbolique » (*DE, t.IV, p.233*).

« Relations de pouvoir », « rapports de communication » et « capacités objectives » ou « activités finalisées » doivent donc être distingués. Il ne s'agit pas de trois domaines séparés, mais « de trois types de relations qui, de fait, sont toujours imbriquées les unes dans les autres, se donnant un appui réciproque et se servant mutuellement d'instrument »¹⁸ (*DE, t.IV, p.234*). La coordination entre ces trois types de relations n'est évidemment ni uniforme, ni constante. L'équilibre général entre les activités finalisées, les systèmes de communication et les relations de pouvoir n'est réalisable dans aucune société. Ces interrelations s'établissent plutôt selon diverses formes, divers lieux, diverses circonstances. Dans certains cadres particuliers (par exemple l'institution scolaire), les capacités, les réseaux de communications et les relations de pouvoir s'ajustent et constituent des systèmes réglés et concertés¹⁹. Ces blocs où sont ajustées ces interrelations, selon des formules réfléchies, constituent ce que Foucault appelle « des disciplines ». En effet, l'analyse empirique de certaines disciplines (la façon dont elles se sont constituées historiquement) montre comment s'articulent les systèmes de finalité objective, de communication et de pouvoir. On y voit apparaître aussi différents modèles d'articulation à partir desquels se dessinent soit une prédominance des rapports de pouvoir et d'obéissance (disciplines de type monastique ou de type pénitentiaire), soit une prédominance des activités finalisées (disciplines d'ateliers ou d'hôpitaux), soit une prédominance des rapports de communication (discipline d'apprentissage), ou encore une « saturation » des trois types

¹⁸ Cf. *Dits et écrits*, t. IV, p. 234. Foucault indique, par quelques exemples, comment s'articulent ces trois types de relations.

¹⁹ Cf. *Dits et écrits*, t. IV, p. 234-235.

(discipline militaire). Pour Foucault, l'objectif de la disciplinarisation des sociétés est de rechercher un meilleur ajustement (rationnel et économique) entre les activités productives, les réseaux de communication et le jeu des relations de pouvoir. Bref :

« Aborder le thème du pouvoir par une analyse du « comment », c'est donc opérer, par rapport à la supposition d'un pouvoir fondamental, plusieurs déplacements critiques. C'est se donner pour objet d'analyse des relations de pouvoir, et non un pouvoir ; des relations de pouvoir qui sont distinctes des capacités objectives aussi bien que des rapports de communication ; des relations de pouvoir, enfin, qu'on peut saisir dans la diversité de leur enchaînement avec ces capacités et ces rapports » (DE, t.IV, p.235).

Dans un deuxième temps, Foucault indique que l'exercice du pouvoir « n'est pas simplement une relation entre des "partenaires", individuels ou collectifs », mais aussi un mode d'action de certains individus sur d'autres individus. Ici, Foucault rappelle qu'il n'existe pas un pouvoir, ou du pouvoir qui existerait globalement en diffusant ses effets : « il n'y a de pouvoir qu'exercé par les "uns" sur les "autres" ; le pouvoir n'existe qu'en acte, même si bien entendu il s'inscrit dans un champ de possibilité épars s'appuyant sur des structures permanentes » (DE, t.IV, p.236). Le pouvoir n'est pas de l'ordre d'un accord, du consensus ; il n'est ni renonciation à une liberté, ni transfert de droit, pouvoirs de tous et de chacun délégué à quelques-uns. Qu'est-ce qui définit alors une relation de pouvoir ? Faut-il chercher du côté de la violence le caractère propre aux relations de pouvoir ? Pour le philosophe-historien, la violence ne peut jouer ce rôle. Elle agit sur des corps, sur des choses ; elle force, elle plie, elle brise, elle détruit ; elle n'a d'autre pôle que celui de la passivité. Ce qui définit plutôt une relation de pouvoir, « c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes » (DE, t.IV, p.236). Une relation de pouvoir comprend obligatoirement deux éléments : il faut d'une part que « l'autre » (celui sur lequel la relation s'exerce) soit reconnu comme tel, comme sujet d'action et, d'autre part, que s'ouvre devant la relation de pouvoir un champ de réponses, de réactions et d'effets. L'exercice du pouvoir 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 : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il

est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions » (*DE, t.IV, p.237*).

C'est le terme de conduite qui permet le mieux de saisir ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir. Foucault reprend ici ce qu'il avait déjà souligné dans le cours de 1979-1980 au Collège de France²⁰. Rappelons que la conduite est à la fois l'acte de « conduire » les autres et la façon de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. Exercer le pouvoir consisterait donc à « conduire des conduites » et à régler la probabilité. Le pouvoir, souligne une fois de plus Foucault, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement d'un individu à l'égard d'un autre, que de l'ordre du « gouvernement ». Ce terme, il faut le comprendre à partir de sa signification première, soit celle qu'il avait au XVI^e siècle (il ne se référait pas seulement à des structures politiques ou à la gestion des États, mais désignait aussi la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes). Le gouvernement, à cette époque, concernait des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus : « Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments) : mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement » (*DE, t.IV, p.237*)²¹.

Concevoir ainsi le pouvoir, c'est dire que le pouvoir s'exerce sur des « sujets libres », et en tant qu'ils sont « libres ». Les sujets, qu'ils soient individuels ou collectifs, ont devant eux un champ de possibilités où s'offrent plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement. Foucault répond ici, peut-être, à ceux qui lui objectaient que sa conception du pouvoir était trop restrictive, qu'on ne pouvait pas échapper au pouvoir, ni lui opposer une résistance. Pour Foucault, là où il y a absence de liberté, il ne peut y avoir de relation de

²⁰ Cf. Chapitre 2, « Le gouvernement, premier regard », p. 10.

²¹ N'y a-t-il pas ici contradiction entre les concepts de conduite/gouvernement et celui de pouvoir ? L'exclusion de la violence ne mène-t-elle pas à un concept de pouvoir très restreint et incompatible non seulement avec le sens commun, mais avec le propre usage qu'en fait Foucault dans *Surveiller et punir* ?

pouvoir. Il n'y a donc pas d'un côté le pouvoir et de l'autre la liberté, car cela entraînerait que partout où s'exercerait le pouvoir la liberté disparaîtrait. Foucault parle plutôt d'un jeu beaucoup plus complexe, où l'on voit apparaître la liberté comme condition d'existence du pouvoir : « à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle se dérobaient entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence » (*DE, t.IV, p.238*). La liberté apparaît aussi comme ce qui pourra s'opposer, résister à un exercice du pouvoir. En somme, l'exercice du pouvoir et l'insoumission de la liberté vont de pair, ne peuvent donc pas être séparés.

Dans un troisième temps, Foucault indique qu'il est utile et parfaitement légitime d'analyser l'exercice du pouvoir dans des institutions déterminées. Mais, bien que les institutions constituent un observatoire privilégié pour comprendre la forme et la logique des mécanismes de pouvoir, elles comportent un certain nombre d'inconvénients²². Il faut plutôt, suggère le philosophe-historien, analyser les institutions à partir des relations de pouvoir, non l'inverse, et savoir que le point d'ancrage fondamental de celles-ci est à chercher en deçà. Si l'on définit l'exercice du pouvoir comme étant la manière de structurer le champ d'action possible des autres, alors le propre d'une relation de pouvoir serait un mode d'action sur des actions : les relations de pouvoir s'enracinent donc loin dans le « nexus social », et elles ne constituent pas, au-dessus de la société, une structure supplémentaire dont il serait possible d'imaginer l'élimination : « Vivre en société, c'est, de toute façon, vivre de manière qu'il soit possible d'agir sur l'action les uns des autres. Une société "sans relations de pouvoir" ne peut être qu'une abstraction » (*DE, t.IV, p.239*). Est-ce à dire, dès lors, que toutes les relations de pouvoir sont nécessaires, que le pouvoir constitue, au cœur des sociétés, une fatalité incontournable ? Foucault ne le croit pas. Selon lui, l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir et l'intransitivité de la liberté sont une tâche politique incessante, la tâche politique inhérente à toute existence sociale.

²² Cf. *Dits et écrits*, t. IV, p. 238-239. Trois exemples sont retenus et commentés par Foucault.

Mais l'analyse des relations de pouvoir demande préalablement de considérer certains points : « le système des différenciations », « le type d'objectifs », « les modalités instrumentales », « les formes d'institutionnalisation » et, finalement, « les degrés de rationalisation ». Chacun à sa manière, ces cinq points permettent d'établir quelques préalables à l'étude des relations de pouvoir. Ils font voir comment les relations de pouvoir s'enracinent dans l'ensemble du réseau social :

« Cela ne veut pas dire pourtant qu'il y a un principe de pouvoir premier et fondamental qui domine jusqu'au moindre élément de la société ; mais que, à partir de cette possibilité d'action sur l'action des autres qui est coextension à toute relation sociale, des formes multiples de disparité individuelle, d'objectifs, d'instrumentations données sur nous et aux autres, d'institutionnalisation plus ou moins sectorielle ou globale, d'organisation plus ou moins réfléchie définissent des formes différentes de pouvoir » (DE, t.IV, p.240-241).

Pour Foucault, dans une société, les formes et les lieux de « gouvernement » des hommes les uns par les autres sont multiples, ils se superposent, s'entrecroisent, se limitent ou s'annulent, ils se renforcent. On ne peut certes nier le fait que l'État, dans les sociétés contemporaines, ait une telle importance que tous les autres types de relation de pouvoir se réfèrent à lui ; mais ce n'est pas, précise Foucault, parce que chacun dérive de lui, mais parce qu'il s'est produit une étatisation continue des relations de pouvoir.

Dans un quatrième temps, Foucault s'attarde à montrer ce qu'on entend lorsqu'on parle de « stratégies de pouvoir ». Selon lui, ces dernières sont l'ensemble des moyens mis en œuvre pour permettre le fonctionnement du pouvoir ou pour maintenir son dispositif. Lorsqu'on parle d'une stratégie propre à des relations de pouvoir, c'est dans le sens où elles constituent des modes d'action sur l'action possible des autres. C'est donc en termes de « stratégies » que peuvent être définis les mécanismes mis en œuvre dans les relations de pouvoir. Mais comment s'établit le rapport entre les relations de pouvoir et les stratégies d'affrontement ? Foucault, on le sait, suppose qu'au cœur même des relations de pouvoir, et comme condition de leur existence, siège une liberté insoumise : « il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre » (DE, t.IV, p.242). Les relations

de pouvoir et les stratégies d'affrontement constituent l'une pour l'autre une sorte de « limite permanente ». Le rapport d'affrontement trouve son terme, écrit Foucault, lorsqu'au jeu des réactions antagonistes viennent se substituer des mécanismes stables à partir desquels on arrive à conduire la conduite des autres de manière constante et avec suffisamment de certitude. Quant à la relation de pouvoir, elle trouve comme limite la stratégie de lutte, c'est-à-dire celle où « l'induction calculée des conduites chez les autres ne peut plus aller au-delà de la réplique à leur propre action ». Résumant cette dynamique complexe, Foucault écrit :

« Comme il ne saurait y avoir de relations de pouvoir sans points d'insoumission qui par définition lui échappent, toute intensification, toute extension des rapports de pouvoir pour les soumettre ne peuvent que conduire aux limites de l'exercice du pouvoir ; celui-ci rencontre alors sa butée soit dans un type d'action qui réduit l'autre à l'impuissance totale (une "victoire" sur l'adversaire se substitue à l'exercice du pouvoir), soit dans un retournement de ceux qu'on gouverne et de leur transformation en adversaires. En somme, toute stratégie d'affrontement rêve de devenir rapport de pouvoir ; et tout rapport de pouvoir penche, aussi bien s'il suit sa propre ligne de développement que s'il se heurte à des résistances frontales, à devenir stratégie gagnante » (DE, t.IV, p.242).

Bref, entre les relations de pouvoir et les stratégies de luttes opèrent une dynamique de réciprocité, un enchaînement continu et un renversement perpétuel : « À chaque instant le rapport de pouvoir peut devenir, et sur certains points devient, un affrontement entre des adversaires. À chaque instant aussi les relations d'adversité, dans une société, donnent lieu à la mise en œuvre de mécanismes de pouvoir » (DE, t.IV, p.242).

3. *Travailler c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant.*

Lorsque Foucault affirme avoir toujours cherché, au cours de ses recherches historico-philosophiques, à comprendre la constitution historique des différentes formes du sujet en rapport avec les jeux de vérité, il ne résout pas pour autant le problème suivant : comment rendre compte du fait que sa réflexion ait rencontré des difficultés, certaines remises en question et plusieurs retours en arrière ? Selon lui, si sa pensée a subi certains déplacements importants dans les champs d'analyses, quelques inflexions théoriques majeures c'est, nous dit-il, parce que chaque livre est une nouvelle expérience, quelque chose dont il doit sortir transformé : « Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir

commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre [...] le livre me transforme et transforme ce que je pense. Chaque livre transforme ce que je pensais quand je terminais le livre précédent. Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien [...] Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant » (*DE, t.IV, p. 41-42*).

Un des problèmes les plus importants qu'il ait rencontré concerne sans doute le projet annoncé dans *La Volonté de savoir*. S'il a interrompu, sur près de huit ans, la publication de son histoire de la sexualité, ce n'est pas parce qu'il était au prise avec un problème majeur, difficilement incontournable, mais plutôt parce qu'il ne réussissait plus à se surprendre lui-même, à penser autre chose que ce qu'il pensait avant. Il déclare, dans un court entretien avec A. Fontana (« Une esthétique de l'existence ») : « au lieu d'étudier la sexualité aux confins du savoir et du pouvoir, j'ai essayé de rechercher plus haut comment s'était constituée, pour le sujet lui-même, l'expérience de sa sexualité comme désir » (*DE, t.IV, p. 730*). Il ajoute, contredisant ce qu'il avait mentionné précédemment, qu'il n'y a pas une grande différence entre les trois tomes de *l'Histoire de la sexualité* et les ouvrages précédents : « On désire beaucoup quand on écrit des livres comme ceux-là modifier du tout au tout ce qu'on pense et se retrouver à la fin tout autre que ce qu'on était au départ. Puis on s'aperçoit qu'au fond on a changé relativement peu » (*DE, t.IV, p. 731*). Peut-être la perspective a-t-elle changé, mais sa réflexion aurait toujours tourné autour du même problème, c'est-à-dire autour des rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience. Il précise qu'il a cherché, d'une part, à analyser comment des domaines comme ceux de la folie, de la sexualité, de la délinquance peuvent être compris à partir d'un certain jeu de la vérité, et comment, d'autre part, à travers cette insertion de la pratique humaine dans le jeu de la vérité, le sujet lui-même se trouve affecté. Tel était le problème du *l'Histoire de la folie*, tel était celui de *l'Histoire de la sexualité*.

Conclusion

Nous avons donc vu comment Foucault tente de résoudre le problème de la double rupture inhérente à son œuvre. Les quelques textes que nous avons analysés précédemment suffisent, à notre avis, à montrer l'effort de Foucault afin d'unifier l'ensemble de ses études en un tout cohérent et continu. Mais son argumentation est-elle convainquante ? Est-il un commentateur crédible de son œuvre ? Peut-on véritablement accepter ses arguments en faveur de la thèse de l'unité ? Les dernières remarques de Foucault (partie trois de ce chapitre) sont-elles conciliables avec la thèse de la permanence du sujet comme objet constant de ses réflexions ? Y a-t-il un écart entre l'interprétation de l'auteur et ses propres textes ? L'interprétation de Foucault est-elle compatible avec ses intentions avouées au moment de la publication de ses ouvrages antérieurs ? Ceux-ci peuvent-ils confirmer la réinterprétation foucauldienne ? Nous reprendrons ces questions après avoir fait le point sur l'ensemble de notre démarche.

Conclusion

Notre objectif, dans ce mémoire, était donc d'examiner attentivement la problématique du pouvoir et celle des modes de subjectivation afin de vérifier si la thèse de la double rupture, présentée, entre autres, par Deleuze, se révélait convainquante ou si nous devions plutôt confirmer les propos de Foucault sur l'unité de ses recherches historico-philosophiques. Le cadre limité de notre travail nous obligeait à nous en tenir à la deuxième rupture introduite par la problématique de la subjectivité, laissant l'analyse de la première rupture à une éventuelle étude plus globale. Pour atteindre notre objectif, nous avons donc, dans un premier temps, suivi de près les textes de Foucault afin de montrer comment il passe progressivement d'un thème à l'autre. De *L'Ordre du discours* à *Histoire de la sexualité*, nous avons vu comment Foucault passe de la problématique du pouvoir à celle de la subjectivité. Ce premier déchiffrement consistait à décrire comment se définissait la conception du pouvoir de Foucault ; à montrer comment elle se transformait ; à dégager les motifs de sa mise en veilleuse et, finalement à examiner comment la subjectivité est venue remplacer la problématique du pouvoir. Dans un deuxième temps, nous avons inventorié les arguments par lesquels le philosophe-historien proclame l'unité de son œuvre.

Au terme de ce parcours, il est temps de nous demander si l'interprétation *a posteriori* que propose Foucault se révèle crédible. Il ne s'agit pas ici de trancher la question, mais au contraire de montrer que le problème reste entier et mérite un examen plus approfondi. Notre travail nous a, en effet, permis de dégager un certain nombre d'indices permettant de mettre en cause la validité de la thèse de l'unité proposée par Foucault. Un premier indice apparaît au moment où Foucault justifie la manière dont il conçoit son travail¹. En effet, cette partie met en évidence l'ambiguïté de sa position : d'une part Foucault fait l'apologie des ruptures au nom d'une volonté d'autotransformation, d'autre part il insiste à nouveau sur l'unité de sa démarche. Un second indice concerne le « passage » du thème du pouvoir à celui de la gouvernementalité. Peut-on s'intéresser à celle-ci hors des emprises de celui-là ? Le changement est-il purement terminologique ? Quant au troisième indice, nous le découvrons dans l'introduction de *L'Usage*

¹ Voir chapitre quatre, partie 3 : « Travailler c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant ».

des plaisirs. Dans cette dernière, Foucault pose le pouvoir comme l'un des trois axes de sa démarche ; pourtant, à plusieurs reprises, nous avons constaté que Foucault occulte la dimension du pouvoir dans la reformulation de son projet d'ensemble². Le dernier indice découle de cette réflexion : il est tentant de penser que *L'Usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, en thématissant des modes d'existence échappant aux forces strictes du pouvoir, mettaient Foucault hors des impasses que cette notion entraînait. Or, nous avons signalé à quelques reprises que les propos de Foucault concernent exclusivement une certaine catégorie d'hommes libres, ce qui oblige à relancer le débat : n'est-ce pas dans et par les relations de pouvoir que ces individus privilégiés parviennent à se constituer comme sujets, et l'histoire de « l'homme de désir » n'est-elle pas aussi, du moins durant les époques étudiées par Foucault, l'histoire d'un « homme de pouvoir » ?

Tous ces indices invitent à un approfondissement éventuel de la recherche en établissant un parallèle entre l'effacement de la deuxième rupture et l'oblitération de la première : comment Foucault, entre 1970 et 1978, parvient-il à soutenir qu'il s'est toujours, en fait, intéressé à la question du pouvoir ? En outre, il apparaîtrait nécessaire de comparer ces interprétations rétrospectives aux énoncés explicites d'intention contenus à la fois dans les principaux ouvrages de Foucault et dans les textes de circonstances qui ont accompagné leur parution. Il serait aussi important de procéder à une relecture de *L'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi* en relevant systématiquement le rôle du pouvoir dans la configuration du sujet. À la suite de quoi, il conviendrait de s'interroger sur le sens de cette volonté d'unification de l'œuvre jumelée à la mise au rancart d'une problématique du pouvoir qui continue pourtant à la hanter.

Soulignons en terminant, que l'œuvre foucauldienne, en posant plus de questions qu'elle n'en résout, ouvre de nouveaux espaces d'interrogations et propose de nouveaux concepts et outils d'investigation. Les recherches de Foucault sont fécondes ; elles suggèrent de continuer à discuter des résultats des divers savoirs en les articulant entre eux. Ceux-ci ne demandent, ainsi que le souhaitait Foucault lui-même, qu'à être éprouvés dans les champs les plus divers

² Voir les notes de bas de pages du chapitre quatre concernant l'occultation de l'axe du pouvoir.

des sciences humaines. Loin d'être silencieux, il a affronté le risque de se tromper parfois et c'est ainsi qu'il réussit vraiment à se déprendre de lui-même. Car au-delà des faiblesses de son œuvre, le philosophe-historien n'a-t-il pas été à l'origine d'une nouvelle façon de concevoir l'histoire des modes de pensée et des dispositifs de formalisation de la société occidentale ?

Bibliographie

Ouvrages de base

- Foucault, M., *Dits et écrits 1954-1988*, 4 tomes, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. I : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 211 p.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 2 : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, 327 p.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 3 : *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, 334 p.
- Foucault, M., *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, 81p.
- Foucault, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F. « Épiméthée », 1971, pp. 145-172.
- Foucault, M., *Résumés de cours, 1970-1982*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Julliard, 1989, 171 p.
- Foucault, M., *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 360 p.

Ouvrages complémentaires

- Baudrillard, J., *Oublier Foucault*, Éd. Galilée 1977, 88 p.
- Bernauer, J., W., and Rasmussen, D., M., *The Final Foucault*, MIT Press Cambridge, England, 1988, 168 p.
- Bellour, R., « Une rêverie morale », *Magazine littéraire*, no. 207, mai 1984, pp. 27-29.
- Canguilhem, G., *Michel Foucault, philosophe*, Rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988, Seuil, Paris, 1988, 405 p.
- Couzens Hoy, D., (Dir publ.), Michel Foucault, lectures critiques, Bruxelles, Éditions Universitaires, 1989, 265 p.
- Deleuze, G., *Foucault*, Éd de Minuit, 1986, 142 p.
- Deleuze, G., *Pourparlers*, Éd. de Minuit, Paris, 1990, pp. 113-161.

- Dreyfus, Hubert L. et Rabinow, P., *Michel Foucault: un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Gallimard, Paris, 1984, 366 p.
- Eribon, D., *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris, 1989, 409 p.
- Evrard, F., *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Bertrand-Lacoste, Paris, 1995, 128 p.
- Giard, L., (ed.) *Michel Foucault, lire l'oeuvre*. Grenoble, Millon, 1992, 226 p.
- Gros, F., *Michel Foucault*, Presse Universitaire de France, Que sais-je, 1996, 128 p.
- Guédez, A., *Foucault*, P.U.F., Paris, 119 p.
(Résumé des cours 1970-1974 au Collège de France sous le titre général *Histoire des systèmes de pensée*.)
- Jambet, C., « L'archéologie de la sexualité », *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 24-27.
- Magazine littéraire, Foucault*, 1984, no 207
- Magazine littéraire, Foucault aujourd'hui*, 1994, no 325
- Marrietti, A. K., *Michel Foucault, archéologie et généalogie*, Éd. Livre de Poche, Paris, 1985, 279 p.
- Merquior, J-G., *Foucault ou le nihilisme de la chair*, PUF, Paris, 1986 203 p.
- Le nouvel observateur, *Le jeu de Michel Foucault*, 12 mars 1977, p. 105
- Olivier, L., *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Liber, Montréal, 1985, 245 p.
- Rajchman, J., *Michel Foucault, la liberté de savoir*, PUF, Paris, 1987, 152 p.
- Séglard, D., « Foucault et le problème du gouvernement », in Ch. Lazzeri et D. Reynié (sous la direction de), *La raison d'État : politique et rationalité*, Paris, PUF, pp. 117-140.
- Senellart, M., « Michel Foucault : "gouvernementalité" et raison d'État », in *La pensée politique, situation de la démocratie*, vol. 1, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1993, pp. 276-303
- Sheridan, A., *Discours, sexualité et pouvoir : initiation à Michel Foucault*, Éd. Pierre Mardaga, Bruxelles, 1980, 275 p.

« Vérité et pouvoir », entretien avec Alessandro Fontana et Pascale Pasquino, *Microfisica del Poterre*, trad. Franç. : *L'Arc*, p. 1977, pp.16-26

Veyne, P., *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1978, 438 p.