

SÉBASTIEN MALETTE

**LA « GOUVERNEMENTALITÉ »  
CHEZ MICHEL FOUCAULT**

Mémoire présenté  
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval  
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie  
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE  
UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC

2006

# Résumé

Le concept de gouvernementalité forgé par Michel Foucault est de plus en plus populaire non seulement auprès des philosophes, mais aussi auprès des sociologues, politologues, économistes, anthropologues et plusieurs autres spécialistes appartenant à ce que nous nommons les « sciences humaines ». Pourtant, les origines, les recherches et les pistes de réflexion liées à ce concept au sein même du travail de Michel Foucault sont plutôt mal connues. Le présent mémoire tentera d'expliquer ce que signifie ce concept dans les travaux de ce penseur. Nous explorerons plus précisément le parcours qu'emprunta Michel Foucault dans sa théorisation du pouvoir l'amenant vers ses vues généalogiques. De là, nous analyserons les éléments relatifs au déploiement d'une « microphysique du pouvoir » dégageant les configurations stratégiques du pouvoir de souveraineté, du régime disciplinaire et du biopouvoir. Partant d'une double critique contre l'emploi de cette « microphysique », nous étudierons ensuite l'entrée de l'État dans cette grille d'analyse, menant Foucault à conceptualiser les relations de pouvoir et de subjectivation en terme de gouvernement, de résistance et de pratiques de liberté. En examinant les principaux textes de Michel Foucault, de même que son enseignement au Collège de France entre 1970 et 1984, nous suggérerons que le projet de cette analyse généalogique de la rationalité gouvernementale occidentale – qui remonte jusqu'aux sources grecques et bibliques – se veut à la fois le relais, l'approfondissement et le dépassement de ses analyses du pouvoir, du sujet, de la liberté et de la résistance.

# Avant-propos

*« Increscunt animi, virescit volnere virtus »  
De Furius Antias*

Écrire un mémoire sur le travail de Michel Foucault – qui, selon Deleuze, se compare à Nietzsche au sens où il n’indique que des ébauches au sens « embryologique » du terme – n’est certes pas une entreprise facile, d’autant plus lorsque cette tentative est doublée de l’exigence toute scolaire d’une régression définitionnelle des concepts utilisés à l’infini, et d’une écriture vouée à l’épreuve qu’est l’exposition synthétique. « L’esprit de système est un manque de probité » disait déjà Nietzsche. Il y a peut-être lieu de se questionner sur les fondements de cette épreuve qu’est la maîtrise et au titre de « vérité » qu’elle confère. Enfin, l’heure est plutôt aux remerciements. Je remercie d’abord le lecteur qui a le courage de lire ce qui n’est qu’une écriture de jeunesse, l’accident d’une intelligence encore toute immature. Je remercie ensuite la femme que j’aime, celle qui m’initia généreusement à tout ce que j’ai de plus précieux et de plus secret en moi, Natacha Godbout. Je désire aussi ajouter un remerciement spécial à mon directeur Jocelyn Maclure qui, riverain à la fois heureux et malheureux, eut la patience de me conseiller et de m’envoyer de grands signes d’exaspération lorsque je sortais de mes rives. J’aimerais également exprimer ma reconnaissance aux membres de ma famille et amis, en signalant quelques noms qui se reconnaîtront au passage : Claire, Jean-Marie, Danielle et l’entière famille Malette, Dany Ferland, Nicolas Filion, Linda,

Pierre et Maxime Dumoulin, Christiane, Yvon et Karine Godbout, Alexandre, Olivier Bois et Olivier Maril. Je tiens aussi à souligner le soutien indéfectible de plusieurs professeurs et inspirateurs, parmi lesquels figurent monsieur André Daviault, monsieur Luc Bégin, monsieur Olivier Clain, monsieur Thomas De Koninck et monsieur Rodrigue Théberge. Enfin, cette recherche a été rendue possible grâce à des bourses d'étude du Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC).

*En mémoire de Robert Malette (1949-2001).  
Pour qui même la folie ne fut jamais un obstacle à  
l'amour.*

*« J'en suis encore à attendre la venue  
d'un philosophe médecin, au sens  
exceptionnel de ce terme – et dont la  
tâche consistera à étudier le problème  
de la santé globale d'un peuple, d'une  
époque, d'une race, de l'humanité – qui  
un jour aura le courage de porter mon  
soupçon à l'extrême et d'oser avancer  
la thèse : en toute activité  
philosophique il ne s'agissait  
jusqu'alors absolument pas de trouver  
la « vérité », mais de quelque chose de  
tout à fait autre, disons de santé,  
d'avenir, de croissance, de puissance,  
de vie... »  
Friedrich Nietzsche*

# Table des matières

Résumé	ii
Avant-propos	iii
Table des matières	vi
<b>1 Introduction</b>	<b>1</b>
1.1 Les cours au Collège de France . . . . .	1
1.2 La gouvernementalité . . . . .	8
<b>2 Le parcours d'une étude sur le pouvoir</b>	<b>12</b>
2.1 Les fondements d'une anthropologie moderne : les pratiques excluantes	15
2.2 Les paramètres d'une anthropologie moderne : le tissage d'une <i>épistémè</i>	20
2.3 Vers l'articulation d'un projet politique . . . . .	27
<b>3 Les travaux d'un généalogiste</b>	<b>34</b>
3.1 L'avènement d'une « microphysique du pouvoir » . . . . .	37
3.2 Le cycle de la discipline . . . . .	40
3.3 Le cycle du biopouvoir . . . . .	48
<b>4 La gouvernementalité</b>	<b>56</b>
4.1 Récapitulation . . . . .	56
4.2 Le pouvoir pastoral . . . . .	59
4.3 Conduites et « contre-conduites » : vérités et résistances . . . . .	69
4.4 La raison d'État . . . . .	75
4.5 Du pastorat à l'économie politique . . . . .	83
4.6 Conclusion . . . . .	88
<b>5 Conclusion : Vers une éthique politique de la résistance</b>	<b>93</b>
5.1 Gouvernementalité et relations de pouvoir . . . . .	94
5.2 Le problème du gouvernement . . . . .	96
5.3 Domination et gouvernement . . . . .	98
5.4 L'État . . . . .	100
5.5 Comment et pourquoi penser autrement ? . . . . .	102
5.6 Le critère du « meilleur choix » . . . . .	108
<b>Bibliographie</b>	<b>110</b>

# Chapitre 1

## Introduction

« *J'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir.* »  
Michel Foucault

### 1.1 Les cours au Collège de France

« La raison est-elle totalitaire ? » Cette question qui donne suite aux propos d'Adorno et d'Horkheimer au lendemain de la Seconde Guerre mondiale ouvre un débat très profond<sup>1</sup>. Parmi les nombreuses façons d'appréhender cette question figure l'interrogation qui demande à savoir si la raison peut tolérer son contraire. Peut-on seulement

---

<sup>1</sup>Nous reprenons cette question qui ouvre l'article de Michel Senellart, *Michel Foucault : « gouvernementalité » et raison d'État* (Senellart, 1993, p. 276). Cette question provient du passage tiré de l'ouvrage *La dialectique de la raison* : « Chaque résistance spirituelle qu'elle [la Raison] rencontre ne fait qu'accroître son énergie. Cela vient du fait que la Raison se reconnaît même dans les mythes. Quels que soient les mythes auxquels se réfère une telle résistance, du fait même qu'en s'opposant ils se transforment en arguments, ils reconnaissent le principe de rationalité destructrice qu'ils reprochent à la Raison. La raison est *totalitaire* » (Horkheimer et T.W. Adorno, 1974, p. 24). C'est nous qui soulignons ici.

penser contre la raison ? Il semble que non. Nul n'échappe à la raison : elle est notre présence d'esprit, notre langage, notre présent, notre *expérience*. Mais cette expérience a-t-elle elle-même une histoire ?

Plus profondément, sommes-nous ce que nous pensons être ? Est-il seulement possible de faire la généalogie de ce que nous sommes ; de dégager un espace entre ce « nous » et ce « je » qui se renvoient constamment l'un à l'autre lorsque convoqués ?

C'est en tentant de répondre à ces questions que Michel Foucault brisera successivement trois grandes idoles de la modernité : l'histoire, le sujet et la vérité. Plus précisément, c'est l'intérêt pour ces questions qui lui fera déclarer en 1982 que son objectif ne fut pas d'analyser le pouvoir, mais de produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain au sein de la culture occidentale (Foucault, 2001i). Il ne s'agit donc pas d'une destruction pure et simple de ces trois idoles, mais d'une « problématisation » de la façon dont nous les pensons<sup>2</sup>.

Selon Didier Éribon, tous les livres de Foucault, au fond, ont posé la même question :

« À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge comme et se punit à titre de criminel ? » Et enfin : « À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir ? »<sup>3</sup> (Éribon, 1991, p. 346)

Peut-être s'agit-il effectivement d'une seule et même question. Mais concrètement,

---

<sup>2</sup>Le projet de Foucault peut se résumer à celui d'un historien des systèmes de pensée. Ce projet n'est toutefois pas banal. Notre introduction et notre premier chapitre s'appliqueront à traduire les contours de celui-ci. Soulignons seulement pour l'instant que les pensées, pour Foucault, sont d'abord des « relations, vivantes et vécues, entre la pratique et la théorie, entre l'institution et le concept. » Aussi, pour Foucault, les pensées, par leurs attaches institutionnelles, se distinguent-elles des réalités intermédiaires ou de recherches d'origines dont le vitalisme et la phénoménologie faisaient leur objet (Éribon, 1991, pp. 368-369).

<sup>3</sup>Ces propos de Foucault sont cités par Éribon. On peut les retrouver dans le deuxième tome de *l'Histoire de la sexualité : Le souci de soi*, page 12-13, 2004c.

on peut dire que la forme de cette interrogation s'articule selon deux grands axes chez Foucault. D'une part, il y a *l'axe théorique de la raison*, qui s'intéresse à savoir comment les êtres humains se comprennent et se gouvernent selon la production de vérités. D'autre part, il y a *l'axe pratique de la société occidentale* qui problématise ce qu'implique la production, la reproduction ou la transformation de ces vérités au niveau du statut, du rôle et de l'autorité conférés aux individus et aux institutions au sein des sociétés modernes occidentales<sup>4</sup>.

Pour être encore plus précis, on peut découper à l'intérieur de ces deux axes trois champs d'analyse auxquels s'intéresse plus particulièrement Foucault. Il y a d'abord *l'investigation historique des pratiques discursives* liées aux domaines de la connaissance et du savoir, ce qui permet à Foucault de suivre la formation des savoirs tout en échappant au dilemme du progrès scientifique ou de sa réduction à l'idéologie [la période « archéologique » (1961-1969)]<sup>5</sup>. Il y a ensuite *l'investigation des relations de pouvoir* envisagées comme des stratégies ouvertes, ce qui permet à Foucault d'échapper à l'alternative d'un pouvoir conçu seulement comme domination ou simulacre [la période dite « généalogique » (1970-1984)]<sup>6</sup>. Il y a finalement *l'investigation des relations éthiques*, que Foucault étudie sous l'angle des formes et des modalités du « rapport à soi » par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet d'un ou de

---

<sup>4</sup>Nous développons ici une adaptation des propos de [Ashenden and Owen \(1999, pp. 9-10\)](#).

<sup>5</sup>Foucault cherche à dégager une histoire qui ne demande pas à la science si son cheminement l'a rapprochée ou non de la vérité, mais une histoire capable d'illustrer que la vérité est précisément un certain rapport que le savoir entretient avec lui-même, en montrant que ce rapport possède une histoire qui lui est propre ([Foucault, 2001b](#), p. 873). Notons en outre que Foucault distingue *savoir* et *connaissance* : le « savoir » est un « processus par lequel le sujet subit une modification par cela même qu'il connaît, ou plutôt lors du travail qu'il effectue pour connaître » ; tandis que la « connaissance » est « le travail qui permet de multiplier les objets connaissables, de développer leur intelligibilité, de comprendre leur rationalité, mais en maintenant la fixité du sujet qui enquête » ([Foucault, 2001b](#), p. 876).

<sup>6</sup>Dans un entretien de juin 1976, Foucault déclare que ce qui fait que le pouvoir tient, qu'on l'accepte, « c'est tout simplement qu'il ne pèse pas seulement comme une puissance qui dit non, mais qu'en fait il traverse, il produit les choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours ; il faut le considérer comme un réseau productif qui passe à travers tout le corps social beaucoup plus que comme une instance négative qui a pour fonction de réprimer. » On voit ici comment Foucault renvoie dos à dos la théorie d'un pouvoir seulement répressif ou simulacre ([Foucault, 2001c](#), pp. 148-149).

plusieurs « régimes de vérité » [la période dite « éthique » (1980-84)]<sup>7</sup>.

On comprend dès lors pourquoi ce programme d'étude fort ambitieux s'échelonne sur plusieurs volumes, quelques centaines d'écrits, et plus de vingt ans de recherches. Sur le plan théorique, il recoupe plusieurs domaines d'étude qui paraissent à première vue sans commune mesure : l'histoire de la médecine, l'histoire de la pensée politique, l'histoire de la sexualité. De surcroît, cette vaste entreprise intellectuelle comprend plusieurs années d'enseignement au Collège de France, qui, au fil de leur publication, nous révèlent peu à peu les intuitions et les précisions manquantes à la compréhension d'une pensée qui aimait se déplacer comme l'« écrevisse »<sup>8</sup>.

Pour nous, les treize cours qu'offre Michel Foucault au Collège de France entre les années 1970 et 1984 jouent un rôle primordial. Ceux-ci renferment en effet une véritable mine d'informations et de précisions sur des concepts cruciaux qui demeurent parfois peu explicités dans les publications de cet auteur<sup>9</sup>. Aussi, l'étude de ces cours devient-elle d'autant plus nécessaire lorsqu'on comprend que Foucault y amorce parfois de véritables déplacements théoriques, modifiant ou précisant l'itinéraire de sa pensée et le choix de ses orientations philosophiques<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup>Foucault précise en 1983 qu'il fut amené à discuter de l'éthique dans la mesure où l'analyse des phénomènes de pouvoir ne lui paraissait pas pouvoir rendre compte de phénomènes plus fins et détaillés, à savoir la question du « dire-vrai » sur soi-même, associant ainsi la démarche généalogique et l'examen des pratiques éthiques (Foucault, 2001, p. 1270). Nous y reviendrons ultérieurement.

<sup>8</sup>S'agissant de ce déplacement de « l'écrevisse », nous faisons allusion ici à la façon dont Foucault décrit avec humour son mode de progression théorique : « je suis comme l'écrevisse, je me déplace latéralement » (Foucault, 2004e, p. 80). Foucault signale ainsi ses recherches parfois fort intuitives et vouées au travail de l'exploration.

<sup>9</sup>Par exemple, le concept de « biopouvoir » que l'on voit apparaître au chapitre 5 de *La volonté de savoir* (Foucault, 2004b), se voit explicité beaucoup plus largement dans les cours du 17 mars 1976 (Foucault, 1997, pp. 213-235) et du 11 janvier 1978 (Foucault, 2004f, pp. 3-29). Il faut néanmoins prendre en compte l'avertissement nuancé de Foucault que nous retrouvons sous la plume d'Éribon. S'exprimant au sujet des cours au Collège de France, Foucault déclare en effet : « Il y a beaucoup de déchets, mais il y a aussi beaucoup de boulot et de pistes de travail qui pourraient servir à des petits gars » (Éribon, 1991, p. 347).

<sup>10</sup>À cet effet, outre le concept de « biopouvoir » sur lequel nous reviendrons ultérieurement, l'un des déplacements théoriques les plus importants est l'avènement du concept de « gouvernementalité ».

Or cela est particulièrement vrai s'agissant d'une intuition dégagée et explorée durant les cours intitulés *Territoire, sécurité et population* (1977-78) et *Naissance de la biopolitique* (1978-79). Cette intuition provoqua une telle onde de choc qu'elle mena à la publication de l'une des leçons du cours de 1978, et ce, du vivant même de Michel Foucault. Cette leçon d'abord publiée en italien, en anglais, puis tardivement en français, s'intitule : « la gouvernementalité »<sup>11</sup>.

Les réflexions que Foucault résume sous ce néologisme ouvrent la voie à un nouveau domaine d'étude. Ce domaine d'étude propose d'examiner les diverses « rationalités gouvernementales » selon l'analyse de leurs moyens d'opération. De l'avis de plusieurs, l'ouverture de ce champ d'analyse constitue une contribution majeure dans les domaines des sciences sociales et politiques (Dean, 1999, p. 1). Certains vont même jusqu'à suggérer que la gouvernementalité est la meilleure expression pour résumer le travail de Michel Foucault à partir des années 70 (Barry et al., 1996, p. 177).

Cette problématisation des « arts de gouverner » couvre en effet les deux axes que nous venons de mentionner, soit *l'axe théorique de la raison* et *l'axe pratique de la société occidentale*. De fait, sans être le *télos* de l'entreprise foucauldienne, la gouvernementalité se positionne très exactement au confluent des trois champs d'analyse que recourent les deux axes précédemment illustrés. Plus précisément, le projet de cette analyse généalogique de la rationalité gouvernementale occidentale – qui remonte jusqu'aux sources grecques et bibliques – se veut à la fois le relais, l'approfondissement et le dépassement des analyses précédentes (Senellart, 1993).

---

<sup>11</sup>D'après une note de bas de page inscrite au chapitre quatre du livre *The Foucault effect* (Burchell et al., 1991), la leçon intitulée « la gouvernementalité » (février 1978) aurait été d'abord traduite en italien par P. Pasquino (dans *Aut Aut* 167-8, septembre-décembre 1978). Cette thèse est toutefois nuancée par Mitchell Dean qui souligne qu'il n'est pas sûr que la traduction anglaise de ce texte par Rosi Braidotti fut d'une source italienne (dans *Ideology and Consciousness*, no. 6), ni que le texte de Pasquino traduisant le cours sur la gouvernementalité soit tiré d'un enregistrement, de notes de cours ou d'un texte écrit par Foucault lui-même (Dean, 1999, p. 8).

Comme nous serons amenés à le constater, ce projet poursuit le déverouillage « archéologique » des matrices discursives et institutionnelles, en mettant à nu les processus qui menèrent à la formation positive de la subjectivité moderne. Ce faisant, Foucault découvre le grain des relations de pouvoir qui participèrent au façonnement de cette subjectivité ; un grain qu'il entreprend de décoder à travers une « microphysique » du pouvoir remontant le fil des plus infimes processus de subjectivation (les disciplines), jusqu'aux stratégies globales de gestion des populations qu'il analyse à travers son concept de gouvernementalité. De là, Foucault précise sa théorisation du pouvoir et des processus de subjectivation leur étant corrélatifs au sein d'une problématisation de l'État et du gouvernement, ce qui lui permet de repenser son propre travail comme une introduction à des points de résistance et à la possibilité de « contre-conduites »<sup>12</sup>.

De par l'importance et la centralité que prend ce concept dans la pensée de Foucault, il est surprenant de constater que ses travaux sur la gouvernementalité soient relativement peu abordés, tout spécialement au sein de la littérature francophone. On peut peut-être expliquer cette situation par l'absence d'ouvrage portant directement sur la gouvernementalité venant de Michel Foucault. À cela il faut ajouter l'impact important qu'eurent les derniers volumes publiés par Foucault, dans lesquels il examine les rapports enchâssés et intimistes d'une subjectivité antique qui s'objective elle-même à travers différents « régimes de vérité »<sup>13</sup>. Il faut en effet comprendre que ces travaux sur la subjectivité furent reçus avec stupéfaction venant d'un auteur qui refusait, auparavant, la notion même d'auteur<sup>14</sup>. Il n'en fallut pas plus pour que certains y dé-

---

<sup>12</sup>Nous reviendrons sur cette thématique qu'est la « contre-conduite » dans notre troisième et quatrième chapitre.

<sup>13</sup>Selon le mot juste d'Éribon : « *L'Histoire de la sexualité* devient une histoire des techniques de soi, une généalogie du "sujet" et des modes selon lesquels il s'est constitué à l'aube de la culture occidentale » (Éribon, 1991, p. 341).

<sup>14</sup>On se rappelle en effet que le projet de resaisir l'élaboration d'une pensée en deçà des postures d'auteur et d'œuvre faisait l'objet d'une conférence de 1969 (« Qu'est-ce qu'un auteur ? »), dans laquelle Foucault soutient principalement que le sujet de la pensée n'est pas un « je » mais un « nous », c'est-à-dire un pluriel qui défait l'unité de l'œuvre au profit d'une suite de problèmes (Foucault, 2001k, pp. 817-849).

codent l'aveu d'une incapacité à dépasser l'alternative entre une subjectivité autonome et fondatrice de sa propre constitution, et celle d'une « subjectivité hétéronome, déterminée et fondée par les règles de la culture » (Potte-Bonneville, 2004, p. 148). En termes clairs, Foucault devenait incapable de nier plus longtemps l'essence fondatrice et transhistorique qu'incarne le sujet, ce que traduirait inmanquablement sa préoccupation grandissante concernant la subjectivité et la liberté dans ses derniers écrits (Foucault, 2004b,c). Pour plusieurs, les analyses généalogiques de Foucault étaient donc dépassées<sup>15</sup>.

Pourtant, au moment même où il rédige les deux derniers tomes de son *Histoire de la sexualité* (ses travaux « éthiques »), Foucault demeure très actif au niveau de ses recherches sur le thème du gouvernement. Pendant toute cette période, il se rend en effet fréquemment aux États-Unis, où il offre plusieurs séminaires sur ce thème<sup>16</sup>. Or, dans ces séminaires, il associe directement ses recherches sur l'éthique à celles sur la gouvernementalité, qu'il définit alors comme une liaison entre les technologies de domination des autres et celles propres à soi-même (Barry et al., 1996, p. 174). Foucault y définit plus précisément la gouvernementalité comme une étude des pratiques de soi dans leurs relations avec les stratégies qui visent à conduire la conduite d'individus « libres ». Quelques années plus tard, Foucault ira jusqu'à décrire en ces termes toute l'importance du déplacement théorique qu'implique l'étude de la « gouvernementalité » par rapport au projet d'étudier l'éthique ou les « rapports à soi-même » :

L'histoire du « souci » et des « techniques » de soi serait donc une manière de faire l'histoire de la subjectivité : non plus, cependant, à travers le partage entre fous et non-fous, malades et non-malades, délinquants et non-délinquants, non plus à travers la constitution d'un champ d'objectivité scientifique donnant place au sujet vivant, parlant, travaillant ; mais à

<sup>15</sup>Au sujet de cette « traque » et de cette précipitation chez les ennemis de Foucault à proclamer son échec, voir le chapitre « La vie comme œuvre d'art », tout spécialement la page 344, dans la biographie d'Éribon intitulé *Michel Foucault* (1991).

<sup>16</sup>Nous renvoyons notre lecteur au chapitre « Le Zen et la Californie », dans lequel sont précisés les aléas de la relation entre Foucault et les États-Unis (Éribon, 1991, pp. 329-338).

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. Et on pourrait ainsi reprendre sous un autre aspect la question de la « gouvernementalité » : le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (Foucault, 2001m, p. 1035; cité par Davidson, 2005, p. 127).

Il appert donc que la gouvernementalité peut servir d'en-tête tant à la direction que prennent ses analyses généalogiques qu'au repositionnement de ses travaux qui bifurquent vers une étude du « sujet désirant » à travers l'examen des techniques de soi et des diverses méthodes d'intériorisation du principe de gouvernement (Barry et al., 1996, p. 174). En ce sens, les derniers travaux de Michel Foucault sur l'éthique et les « pratiques de soi » relèveraient moins d'un revirement de situation, que d'un certain prolongement des analyses politiques qu'il poursuit en parallèle sur la gouvernementalité.

Le présent mémoire tentera de déterminer ce que signifie plus spécifiquement la gouvernementalité chez Michel Foucault, en examinant, en guise de conclusion, le type de relation qui unit les travaux de ce dernier sur l'éthique et la gouvernementalité à travers la question de la liberté et de la résistance.

## 1.2 La gouvernementalité

Isoler, comprendre et traduire la signification de la gouvernementalité exige une analyse profonde au cœur même du projet philosophique de Michel Foucault. En réalité, ce projet se veut un véritable labyrinthe dans lequel les différentes approches théoriques et méthodologiques préconisées par l'auteur s'entrecroisent jusqu'à l'avènement d'un projet « généalogique » qui retrace rétrospectivement l'idée d'une cohérence interne au

sein de celui-ci<sup>17</sup>. Aussi notre second chapitre s’efforcera-t-il d’y déceler un fil d’Ariane afin de repérer et de comprendre les étapes importantes qui menèrent la pensée de Michel Foucault jusqu’à cette période dite « généalogique » dans laquelle s’élabore le concept de « gouvernementalité ».

Signalons d’entrée de jeu que l’objectif de notre second chapitre n’est pas de résumer l’entièreté de la pensée de Michel Foucault entre l’*Histoire de la folie* et l’*Archéologie du savoir*. D’une part, parce qu’il n’est pas sûr que ce parcours soit toujours d’une cohérence aussi limpide que son auteur le souhaiterait rétrospectivement, rendant difficile l’idée même d’une synthèse possible de tous les travaux de Foucault<sup>18</sup>. D’autre part, parce qu’un tel projet nécessiterait le travail de quelques années et quelques centaines de pages d’analyse, ce qui outrepasserait l’objectif de notre mémoire. Toutefois, malgré les « aléas » d’un travail qui s’étend sur plus de dix ans, nous croyons que les premières recherches de Michel Foucault sont traversées par certaines lignes de force qu’il est impossible de passer sous silence, sous peine de rendre inintelligible son projet concernant la gouvernementalité. Ces trois lignes de force que l’on peut placer sous l’influence du « grand soleil de la recherche nietzschéenne » (Éribon, 1991, p. 346), sont :

1. Le traitement particulier que Foucault fait de l’histoire par lequel il réfute l’idée d’une « raison transcendantale » et celle de la « vérité objective ».

---

<sup>17</sup>L’idée d’une cohérence plus forte au sein du projet de Michel Foucault coïncide avec sa nomination au Collège de France; une nomination qui l’oblige non seulement à résumer ses travaux antérieurs en vue de l’attribution d’une Chaire qu’il intitulera « Histoire des systèmes de pensée », mais aussi à résumer la progression de ses travaux à la fin de chaque année (notons que deux de ces concurrents pour le poste sont Paul Ricœur et Yvon Belaval). Fait étonnant : c’est Jean Hyppolite lui-même qui propose dès 1966 la candidature de celui qui deviendra son successeur suivant la sortie de son livre qui devient rapidement célèbre *Les mots et les choses* (Éribon, 1991, p. 226).

<sup>18</sup>Voir à ce sujet la description que fait Éribon du travail de Foucault, perpétuellement transformé par les « aléas de la découverte » (Éribon, 1991, p. 341). Nous croyons que ce commentaire s’applique tout aussi bien aux premiers travaux de Foucault. Sur ces « aléas de la découverte » à partir de 1975, voir le mémoire de Éric Paquette intitulé, *De Surveiller et punir à l’Histoire de la sexualité : pour comprendre la réorientation théorique de Michel Foucault*, retraçant chez Foucault l’effet de certaines ruptures théoriques entre les années 1975 et 1984 (2000).

2. La réfutation par Foucault de l'idée d'une scientificité garante de la progression historique de la rationalité, de même que la pulvérisation du concept « d'homme » comme réalité transcendantale ou transhistorique.
3. La mise en place par Foucault d'une conception « événementielle » et « discontinuiste » de l'histoire, ce qui lui permet d'entreprendre l'analyse des effets des discours, de façon à mettre en lumière les *rapports de pouvoir* et les *processus de subjectivation* au sein des pratiques institutionnelles.

Le second chapitre précisera ces « trois lignes de force » afin de situer la conception généalogiste du travail historique par laquelle advint le concept de gouvernementalité.

Le troisième chapitre examinera ensuite cette période « généalogique », en montrant la formalisation d'une lecture tripartite des processus de pouvoir/savoir (la « microphysique » du pouvoir) qui se concrétise dès les premiers cours au Collège de France. Nous illustrerons comment cette lecture du pouvoir se transfère à la question politique, où s'esquisse le projet d'une généalogie de l'État moderne dont le premier cycle sera l'étude d'un pouvoir disciplinaire, et, le second, l'étude d'un pouvoir régulateur des fonctions biologiques de l'espèce humaine (la biopolitique et l'avènement de dispositifs de sécurité).

À partir de ces éclaircissements, le quatrième chapitre étudiera le concept de gouvernementalité que Foucault façonne à travers l'examen du « biopouvoir » mais dont l'analyse généalogique restait encore à faire. Nous illustrerons ainsi comment l'État fait son entrée dans la « microphysique du pouvoir » afin d'y révéler ses différents mécanismes, ses technologies et ses processus de subjectivation particuliers à travers le problème du gouvernement. Plus précisément, nous verrons comment s'est articulé concrètement ce pouvoir à la fois individualisant et totalisant, résultant d'une organi-

sation « pastorale » des relations de gouvernement, qui, en s’implantant dans le cadre d’une « raison d’État », constitua la matrice du pouvoir politique moderne. Ensuite, nous illustrerons comment cette matrice, qui prend peu à peu la forme d’un « État de police » au 18<sup>ième</sup> siècle, inséra les individus dans des stratégies globales de gestion des populations. Nous exposerons de la sorte comment cette gestion de la population devint corrélative de dispositifs de sécurité venant progressivement remplacer le primat de cette « disciplinarisation » de la société. Nous examinerons plus précisément comment l’avènement de ces dispositifs de sécurité reconfigura profondément les rapports entre le sujet et la liberté. Nous verrons ainsi comment ces rapports furent transfigurés par le passage d’un règne de la loi à celui de la norme, au sein d’une rationalité politique qui se tourne vers le libéralisme.

Finalement, le cinquième chapitre jettera un regard prospectif sur le développement d’une « éthique politique » chez Michel Foucault, que nos éclaircissements sur la « gouvernementalité » permettront d’entrevoir d’une façon renouvelée. Nous défendrons ainsi l’idée que l’étude des relations qu’entretient le sujet avec lui-même se veut la conjugaison d’une histoire généalogique de la subjectivité avec celle d’une analyse de la « gouvernementalité » ([Davidson, 2005](#), p. 127).

## Chapitre 2

# Le parcours d'une étude sur le pouvoir

Le cœur de notre propos se situe au tournant de la période « généalogique » dans laquelle Foucault envisage les rapports de pouvoir au sein du problème du gouvernement des autres et de soi-même. Il faut donc comprendre, au moins sommairement, ce qu'implique l'épithète « généalogique ». En d'autres termes, notre projet appelle à une compréhension minimale des articulations qui rendirent la pensée généalogique possible, à savoir l'utilisation particulière que Foucault fait de l'histoire, de même que l'analyse qu'il fait des savoirs et des discours afin d'y débusquer les rapports de lutte et de pouvoir qui les sous-tendent.

Pour cet héritier de Nietzsche, les choses sont claires : la rationalité occidentale est un construit ; le savoir est un espace où se distinguent l'expérience et la connaissance de façon indépendante et parfois chaotique ; et l'histoire doit servir à illustrer cette perpétuelle différence d'avec nous-mêmes au fil des luttes qui se sont produites. Foucault considère en effet que l'histoire n'a pas pour fin de retrouver les racines d'un sujet fondateur ou d'un quelconque siège de la certitude. L'histoire doit plutôt s'appliquer à

faire apparaître le caractère construit et contingent des certitudes métaphysiques qui hantent la conscience historique (Foucault, 2001h, p. 1022). Ce faisant, Foucault ne cherche pas à dégager les lois générales ou les structures qui expliqueraient invariablement les mécanismes qui se jouent entre la rationalité et ses multiples soubassements. Il tend plutôt à illustrer ce que ces relations produisent de façon *positive* sur le plan des différenciations, des normes et des valeurs qui forment la constitution nécessairement historique et contingente du sujet, des sciences et des sociétés occidentales en général. Ce sont donc ces trois points d'entrée qui permettent à Foucault de circonscrire les « régimes de vérité » qui sous-tendent nos relations sociales et existentielles, non pas tant comme la somme de nos évidences à tous, mais comme des constructions collectives, sociales et institutionnelles issues des luttes qui les constituent.

Pour parvenir à cette conception dite généalogique, Foucault doit toutefois déverrouiller les différentes matrices de rationalités réfractaires à ce genre de synthèse, à savoir :

1. la croyance à une faculté rationnelle transparente et toujours identique à elle-même orientant le développement humain (la Raison) ;
2. la croyance à un savoir unitaire et progressiste témoignant du cheminement de cette rationalité dans l'histoire (la Science) ;
3. la croyance à un langage témoignant de l'indéfectible présence d'un sujet individuel ou collectif se rapportant toujours à lui-même (l'Histoire).

Libéré de ces présupposés philosophiques, Foucault pourra enfin entreprendre l'analyse généalogique des processus de subjectivation par lesquels nous gouvernons les autres (« les arts politiques ») et par lesquels nous intériorisons la gouvernance (« les pratiques éthiques »). Aussi notre premier chapitre se propose-t-il de survoler les grandes étapes qui menèrent à l'avènement de cette pensée « généalogique » par laquelle advint le concept de gouvernementalité.

Restreint par l'espace et le temps que nous procure la rédaction d'un mémoire, nous limiterons notre examen aux étapes les plus marquantes des différents ajustements théoriques qui menèrent la pensée de Foucault à la nécessité du travail généalogique. Pour nous, l'important sera d'y jeter quelques lumières afin d'entrevoir les fondements philosophiques de la pensée « généalogique » de Michel Foucault. Dû à l'incroyable complexité des étapes menant à la formalisation de cette pensée, nous avons choisi d'opérer trois coupes transversales dans les premiers travaux de Foucault, afin de repérer et d'ancrer concrètement les ajustements successifs qui menèrent à son élaboration.

En premier lieu, nous verrons comment le concept de « raison » et celui d'une « vérité objective » sont congédiés de par leur sujétion aux différents cadres de l'expérience historique dès les premiers travaux de Foucault sur la folie. Ensuite, nous observerons comment Foucault, face à la difficulté de situer le fondement des expériences historiques sur lesquelles s'appuient ses démonstrations, entreprend de définir les paramètres d'un savoir « dé-transcendentalisé », autonome et chaotique au fondement même de l'expérience humaine<sup>1</sup>. Finalement, nous analyserons les critiques adressées à Foucault dans lesquelles ont lui demande de préciser l'usage qu'il fait de la périodisation dans ses démonstrations historiques, ce qui le forcera à clarifier le statut de la discontinuité dans sa conception de l'histoire.

Esquivant plus que répondant à la dernière objection, nous verrons plus précisément

---

<sup>1</sup>Après avoir produit une *archéologie* de la folie, Foucault entreprend une *archéologie* des sciences humaines. Foucault veut ainsi illustrer comment le concept d'« homme » (comme sujet et objet de sa connaissance) devint historiquement possible en retraçant les points de rupture épistémique entre les différentes époques (chacune étant porteuse d'un cadre épistémique lui étant propre : son *épistémè*). L'*expérience* de la connaissance n'est ainsi pas le fondement d'une subjectivité fondatrice; elle est plutôt le lieu d'où elle se construit. Voir à ce sujet le chapitre « L'homme et ses doubles » : [...]« on montrait ainsi que la connaissance avait des conditions historiques, sociales, ou économiques, qu'elle se formait à l'intérieur des rapports qui se tissent entre les hommes et qu'elle n'était pas indépendante de la figure particulière qu'ils pouvaient prendre ici ou là, bref qu'il y avait une *histoire* de la connaissance humaine, qui pouvait à la fois être donnée au savoir empirique et lui prescrire ses formes (Foucault, 2004d, p. 330).

comment la formulation d'un savoir « dé-transcendantalisé » et autonome permet à Foucault de situer et d'analyser les *effets* des discours au croisement de leurs pratiques institutionnelles sur lesquelles repose l'histoire des processus de subjectivation. De là, l'émergence d'une analyse « généalogique » des rapports de pouvoir deviendra enfin possible.

## 2.1 Les fondements d'une anthropologie moderne : les pratiques excluantes

Les premiers travaux de Michel Foucault s'attaquent d'abord à l'histoire et l'institutionnalisation de la folie. Plus exactement, son livre *l'Histoire de la folie à l'âge classique* traite de l'exclusion, de l'internement et de la « disciplinarisation » du fou.

Le projet de ce livre est de revisiter ces moments de départage entre la raison et la folie depuis le Moyen Âge jusqu'à la Modernité. Foucault cherche ainsi à mettre à jour les processus originaires par lesquels la culture occidentale rejeta ce qui devint pour elle l'Extérieur, l'Autre. Pour Foucault, il s'agit plus précisément de savoir comment les fous étaient reconnus, mis à part, exclus de la société, internés et traités. En bref, il s'agit de comprendre dans quels réseaux d'institutions le fou se trouvait capturé, pris et défini (Éribon, 1991, annexe 3 : p. 362).

Afin de relater cette histoire de la folie, Foucault décide de consulter non seulement la bibliothèque des ouvrages scientifiques, mais également toute une série de documents littéraires (registres d'hôpitaux, décrets disciplinaires et médicaux, actes de jurisprudence, etc.). Foucault découvre ainsi tout un réseau d'informations et de procédures

formant ce qu'il considère un « savoir » de la folie. Pour ce dernier, il s'agira d'en faire l'archive, c'est-à-dire en comprendre les règles et les conditions de formation. Plus précisément, cette méthode doit lui servir à reconstituer l'ensemble des règles, qui, à une époque particulière, définissent à la fois les limites et les formes d'un savoir spécifique. C'est ainsi que Foucault découvre qu'avant d'être un concept médical, la folie répond d'un « certain mode de partage entre les individus, une exclusion qui possède ses critères, ses rites et ses sanctions » (Éribon, 1991, annexe 5 : p. 373). De sorte que, selon le mot juste de Vuillemin :

Une histoire de la pensée, ainsi conçue, a pour matériaux principaux les archives plus que les textes, les institutions et les techniques plus que les théories. En conséquence, on découvre la pensée dans ses formes collectives, dépouillées des variantes individuelles. Dans cette perspective, les transformations lentes tendent à se détacher des inventions originales et le jeu des déterminations économiques, politiques et sociales importe plus que la cohérence logique (Éribon, 1991, annexe 5: p. 373).

Pour le dire de façon succincte, cette histoire des « transformations lentes » se conclut par l'inversion du rapport entre la connaissance de la folie et le cadre de l'*expérience* anthropologique qui rend cette dernière possible. Foucault montre en effet que ce n'est pas l'apparition soudaine de la science psychologique qui peut expliquer la folie (ou en délivrer le sens ultime), mais plutôt l'*expérience* moderne de la folie liée à ses processus d'institutionnalisation qui joue comme condition pour l'émergence historique des psychologies (Gros, 2004, p. 27)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>Pour Foucault, l'émergence des psychologies modernes serait issue d'une expérience anthropologique de la folie qui, vers le milieu du 17<sup>ième</sup> siècle, définit soudainement cette dernière comme « pur non-sens », comme *dé-raison* ; la folie devient la simple négation de l'ordre du monde. À ce titre, la folie ne devient que l'un des multiples cas de figure que la société classique juge « déraisonnables » ou déviants (il y a aussi le criminel, le vagabond, le mendiant, l'oisif, le débauché, l'athée, l'amoureux, etc.). Il s'ensuit que les fous se voient brusquement enfermés avec tous ceux que la société ne peut pas accepter parmi ses rangs (Foucault, 2003b, p. 527). On enferme donc tous les « déraisonnables » dans des hospices ou diverses institutions à vocation disciplinaire (des maisons de correction, des maisons religieuses ou de charité). Toute une population se verra ainsi enfermée, principalement dans les infrastructures d'anciennes léproseries que la fin des grandes épidémies en Europe laisse vacantes (en 1656, 1% de la population parisienne fut enfermé ; voir à ce sujet le chapitre « Le grand renfermement » (Foucault, 2003b)).

La pratique de l'enfermement n'en reste toutefois pas là : elle rencontre, selon Foucault, une seconde mutation. Au point tournant de l'Âge classique, où le renversement des monarchies multiplie

À travers le récit historique d'une folie que l'on exclut, que l'on enferme, puis que l'on tente de « libérer », Foucault dévoile ainsi graduellement toute l'épaisseur des pratiques et des discours qui participèrent à l'édification du savoir des psychologies, dont le nouvel objet d'étude scientifique (le « fou ») se définit de plus en plus positivement et singulièrement au gré des différents dispositifs de capture institutionnels et discursifs<sup>3</sup>. C'est surtout ainsi que se précise l'utilisation particulière que Foucault fait de l'histoire, illustrant les rouages d'un constructivisme social derrière les catégories et les concepts dits scientifiques.

Évidemment, notre objectif n'est pas d'analyser de façon exhaustive tous les détails historiques élaborés dans l'*Histoire de la folie*<sup>4</sup>. Une telle analyse déborderait largement le cadre de notre mémoire. Pour nous, l'importance de ce livre est ailleurs. L'*Histoire de la folie* se révèle en effet riche de plusieurs concepts théoriques et méthodologiques sur lesquels s'appuieront les analyses ultérieures de Foucault. Plus précisément, l'approche que développe l'*Histoire de la folie*, qui consiste à briser « l'atome » de signification d'un concept au profit des discours et des pratiques qui entourèrent sa formation historique, demeure une constante tout au long des travaux de Michel Foucault.

---

les justifications de type libertaire et l'ordre d'une économie nouvelle, Foucault postule que le statut du fou mute de nouveau. Plus précisément, les affres et l'indignation que provoquèrent les lettres de cachet sous l'Ancien régime, jumelés aux impératifs d'une crise économique qui affecta la France et l'Angleterre juste avant la Révolution de 1789, firent en sorte que l'utilité et le statut des enfermés se virent questionnés de nouveau. L'enfermement est alors conçu comme une méthode très coûteuse et mal orchestrée si elle ne conduit pas à la production de sujets aptes au travail et capables d'une auto-discipline que requièrent les besoins d'une industrialisation croissante et l'avènement d'une économie mercantiliste (Foucault, 2003b, p. 91). L'indigent, le criminel et le fou ne sont donc plus considérés comme une nuisance publique, mais comme une force de travail qu'il faut exploiter pour le triomphe de l'État et de la société. Aussi, l'indigent et le criminel doivent-ils être réformés par le travail autant que faire se peut ; tandis que le fou doit être *libéré* d'une condition qui n'existe pas à l'extérieur d'un « choix essentiel » que sa conscience a choisi d'oublier ou de nier (pour les premiers aliénistes, la douleur que le fou ressent et reconnaît témoigne de ce choix qu'il a fait de la folie ; un choix que le fou a précisément choisit d'oublier (Foucault, 2003b, p. 643)).

<sup>3</sup>Pour Foucault, cette pratique historique de l'enfermement représente un événement crucial dans l'avènement des sciences humaines. En effet, sans l'enfermement des fous, sans le développement des techniques de contrôle et d'examen (dont les soucis furent d'abord à mille lieux de l'humanisme que nous associons généralement à la médecine ou la psychiatrie), il appert que le savoir expérimental et positif de l'être humain serait demeuré lettre morte.

<sup>4</sup>Pour une lecture critique de l'*Histoire de la folie*, on consultera l'étude de Merquior (1986).

La méthode « archivistique » montre en effet que la folie n'est plus un *invariant* ou un objet naturel dont la raison occidentale n'aurait qu'à mieux se saisir ou mieux approximer. La folie se veut plutôt le point de convergence d'une foule de pratiques et de discours qui s'entrecroisent, qui se débordent les uns les autres, et dont l'analyse minutieuse montre que les jeux combinatoires ne répondent que très rarement à l'activité constituante d'un esprit unitaire (Veyne, 1996, p. 418). Plus exactement, l'étude « archivistique » de la folie montre que cette dernière renvoie à des champs d'objectivation corrélés par certaines stratégies politiques, économiques, religieuses, morales et médicales, traduisant au fil de leurs intrications ce que deviennent les différentes expériences anthropologiques qui ordonnent et rendent possible ces mêmes discours<sup>5</sup>. Par conséquent, la folie, tout comme le concept de gouvernement ou d'État que nous examinerons ultérieurement, perdent tout privilège de réalité intemporelle ou réifiée.

*L'Histoire de la folie* formule en ce sens une histoire de la science dont le récit illustre l'éclatement successif de ses propres cadres de référence, non seulement sur le plan des principes, mais surtout sur le plan de l'expérience dont elle a part. Le concept d'une vérité objective se voit ainsi sérieusement mis à mal de par sa sujétion aux différents cadres de l'expérience anthropologique par laquelle il advient. Par conséquent, c'est tout l'édifice d'une rationalité jugée comme indépendante des cadres de l'expérience historique qui se voit ébranlée dès *l'Histoire de la folie*.

À ce titre, le projet de ce premier grand livre de Foucault peut être rapproché des

---

<sup>5</sup>Nous renvoyons notre lecteur désirant approfondir le sujet de la folie chez Foucault à l'excellente analyse de Frédéric Gros, *Foucault et la folie* (Gros, 1997).

travaux épistémologiques de Brunshvicg<sup>6</sup>, Bachelard<sup>7</sup> et Canguilhem<sup>8</sup>, qui critiquèrent bien avant Foucault l'idée d'une vérité objective faisant des discours scientifiques l'enchaînement de purs produits de l'esprit traversant une histoire nécessairement orientée vers le progrès (Castel, 1986, p. 42). Seulement, la pensée de Foucault demeure fort originale au sens où elle ne critique pas seulement la « scientificité » des connaissances humaines, mais les fondements mêmes d'une activité rationnelle qui est doublée par un contrôle social s'exerçant à travers le prisme de l'exclusion, de l'individualisation et de la normalisation d'individus selon la conception d'un comportement « rationnel » réfléchi en termes collectiviste ou intersubjectif.

L'*Histoire de la folie* marque ainsi, à travers son style « archivistique », le premier jalon d'une étude s'interrogeant sur les pratiques d'un « pouvoir individualisant » (sans toutefois expliciter celui-ci de façon définitionnelle<sup>9</sup>); un pouvoir qui se consolide par

---

<sup>6</sup>On peut retracer l'influence de Brunshvicg sur Foucault dans la conception qu'a ce premier de l'esprit comme n'étant pas une réalité transcendante ni une entité connaissable, mais un principe d'action, source du connu, et activité inachevée se saisissant dans la succession historique de ses propres productions le débordant sans cesse (Baraquin et J. Laffite, 2000, p. 66, voir *La Modalité du jugement* de Brunshvicg). La science en marche, selon Brunshvicg, exprime un « travail incessant de l'esprit, dont la puissance de juger fait éclater ses propres cadres, la pousse à renouveler non seulement ses principes, mais, avec eux, l'expérience dont elle à part. » (Baraquin et J. Laffite, 2000, pp. 65, voir aussi *Introduction à la vie de l'esprit* de Brunshvicg (1932, 93-97)). C'est nous qui soulignons ici.

<sup>7</sup>L'influence de Bachelard sur la pensée de Foucault est peut-être encore plus déterminante que celle de Brunshvicg. Bachelard propose en effet une conception nouvelle de l'histoire des sciences, fonctionnant par crises et ruptures successives (Bachelard, 1990, pp. 207-209). Un nouveau rationalisme découle de cette conception qui refuse la structure immuable et éternelle de la raison. Pour Bachelard, aucune catégorie *a priori* ne préside à la constitution de la science : la pensée produit ses propres catégories dans un dialogue permanent avec l'expérience. Dès lors, le progrès scientifique ne suit pas la voie cumulative d'une addition de connaissances, mais se veut davantage une rectification des opinions erronées et de préjugées, où la vérité désigne moins un point de départ ou d'origine des choses qu'un résultat toujours interactif. (Baraquin et J. Laffite, 2000, pp. 40-43).

<sup>8</sup>L'influence de Canguilhem sur Foucault est difficilement circonscriptible de par son importance. Ce premier, qui succéda à Gaston Bachelard comme directeur de l'Institut d'histoire des sciences, conceptualisa un *vitalisme rationnel* hautement critique de la métaphysique finaliste qu'il rattache à la philosophie de type *mécaniste* issue, selon ce dernier, de l'activité fabricatrice de l'homme. Canguilhem insiste en particulier sur la nécessité d'adopter une vision « discontinuiste » de l'histoire des sciences, selon laquelle l'on doit dissocier le contexte d'intelligibilité d'un concept scientifique de celui de sa formation originelle (Baraquin et J. Laffite, 2000, pp. 69-72).

<sup>9</sup>Nous retrouverons une définition plus exhaustive de ce « pouvoir individualisant » avec l'étude du « pouvoir disciplinaire » par Foucault. Nous y reviendrons au prochain chapitre (Le cycle de la discipline).

des mesures disciplinaires institutionnalisées (enfermement, travail forcé, rééducation, etc.), amenées à se juxtaposer à des normes sociales à la fois médicales, politiques et économiques de plus en plus concertées vers la production d'individus utiles pour la société et l'État.

Derrière l'histoire de la Raison, et surtout celle des institutions par lesquelles on prétend ramener l'individu à la raison, se tramerait donc une série de rapports de force dont le détail et la violence nous échapperaient. C'est pourquoi Foucault reprend la question de l'historicité des connaissances à partir de l'existence des « savoirs » comme systèmes déterminés, évolutifs et investis dans les éléments matériels d'une civilisation, en corrélation permanente avec un contexte technique, économique, religieux et politique traversé par d'interminables luttes de pouvoir (Éribon, 1991, annexe 5 : p. 376). L'idée d'une faculté rationnelle toujours identique à elle-même – transcendante ou anhistorique – se voit donc sérieusement mise à mal de par sa sujétion à l'histoire nécessairement contingente des rapports de force qui la déterminent.

## 2.2 Les paramètres d'une anthropologie moderne : le tissage d'une *épistémè*

Le renversement des fondations de la Raison au profit de ses déterminations historiques n'en demeure toutefois pas là. Aux travaux sur la folie succède un projet de recherche qui se charge d'explorer plus profondément les conséquences théoriques et épistémologiques précédemment découvertes. Après l'examen des pratiques coercitives où s'inscrivent les fondements positifs de l'agir rationnel, Foucault cherche à approfondir les règles immanentes et nécessairement historiques qui servent de points d'appui

aux représentations dites scientifiques que nous avons du monde et de la subjectivité.

Cette recherche marque un net changement de ton chez son auteur, qui cherche à se dépouiller de l'encombrante notion d'« expérience » qui ponctue ses premiers travaux sur la folie. La formulation d'une telle « expérience » est articulée de façon beaucoup trop imprécise. Foucault se trouve en effet devant la difficulté de justifier et de préciser l'origine et le lieu de cette « expérience » d'où s'opèrent les choix fondamentaux pour l'agir rationnel, et d'expliquer les mécanismes, de même que les connections et les finalités qui ordonnent les discours, les pouvoirs et les pratiques sociales.

Pour répondre à cette difficulté, l'auteur passe donc d'une « histoire de la différenciation » par laquelle la raison occidentale instaure son règne à une « histoire de la ressemblance » constitutive de ses propres paramètres (Foucault, 2001g, p. 526). Il ne s'agira plus d'étudier l'expérience d'une rupture tragique et originaire au fondement même de la raison occidentale (dont le versant positif est le façonnement institutionnel d'individus se devant d'être utiles et rationnels), mais l'expérience brute de l'ordre et des modes d'être propres aux *épistémè* de la Renaissance, de l'Âge classique et de la Modernité (Foucault, 2004d, p. 13). Autrement dit, l'étude des processus de subjectivation et des relations de pouvoir ne sera plus abordée sous l'angle d'une raison qui consolide sa positivité au prix d'une soumission unilatérale et institutionnelle du fou, de l'indigent ou du criminel par exemple, mais sous l'angle des mécanismes épistémiques qui régissent la rationalité dans son propre sentiment d'unité et de cohérence. Plus précisément, il s'agira pour Foucault de savoir comment le discours « scientifique » sur l'homme – qui lui confère cette certitude métaphysique d'être la source de toute connaissance possible – est devenu lui-même historiquement possible.

Afin de répondre à cette interrogation, Foucault propose une analyse élargie des

*sols* sur lesquels reposent et se meuvent les savoirs relatifs aux « sciences de l'homme ». Plus précisément, il examine trois domaines d'objet du savoir (le langage, le vivant et l'économie) à travers trois époques (la Renaissance, l'Âge classique et la Modernité), afin de dégager les isomorphismes qui ordonnent et rendent possible la construction de ces savoirs dans les limites d'environnements épistémiques que nous pouvons localiser historiquement. Foucault isole ainsi la systémativité des règles de construction des objets, des sujets et des concepts qu'il regroupe sous la dénomination d'*épistémè* ou « espace d'ordre ».

L'objectif de Foucault consiste à dégager les *a priori* du savoir d'une époque (au sens où Kant utilise déjà ce terme médiéval pour désigner les conditions de possibilité de la connaissance), mais en historicisant ces dites conditions de possibilité. Foucault cherche ainsi à dégager les conditions à partir desquelles il est possible de penser de manière cohérente les savoirs à une certaine époque, non pas suite à des choix conscients ou rationnels, mais selon les mécanismes normatifs et discursifs qui régissent les discours eux-mêmes. En d'autres termes, l'auteur des *mots et les choses* s'intéresse à la question de savoir à quelles règles doit-on obéir, à une certaine époque, quand on veut tenir un discours « scientifique » sur la vie, sur l'histoire naturelle ou sur l'économie politique ? À ce titre, Foucault reprend le thème d'un « inconscient », non pas afin de décrire les processus de domination inhérents à l'activité rationnelle, mais afin de décrire les limites épistémiques à l'intérieur desquelles la raison opère ses choix :

Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leurs progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce qu'on voudrait mettre à jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité. [...] Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une

« archéologie ». (Foucault, 2004d, p. 13)<sup>10</sup>

Là encore, *cette historicisation des conditions de possibilité des savoirs et des discours demeure constante dans tous les travaux de Michel Foucault*. De fait, cette étude « historico-épistémologique » déblaye la conception d'un objectivisme de laquelle il faut s'extraire si l'on souhaite acquérir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons, à savoir l'*épistémè* de la modernité. Or, selon Foucault, l'*épistémè* propre à la modernité advient lorsque les sciences occidentales découvrent la finitude de l'homme et de sa représentation<sup>11</sup>. Plus exactement, l'*épistémè* moderne surgit lorsque le savant devient à la fois *sujet* et *objet* de son propre savoir ; lorsqu'il découvre l'opacité historique des représentations et des médiums qu'il utilise pour connaître la nature, dont lui et son savoir font nécessairement partie<sup>12</sup>. Désormais, le savant moderne devra donc se pencher sur la finitude des conditions de son savoir afin d'en fixer les limites légitimes, ce qui le plongera dans une série de dédoublements typiques de l'*épistémè* moderne<sup>13</sup>.

À la sortie de l'*épistémè* classique, on peut dire que l'évidence cartésienne n'est en effet plus possible. D'une part, parce que l'existence humaine pourra désormais être

---

<sup>10</sup>Foucault veut ainsi comprendre comment les savoirs à différentes époques se sont constitués en se rapportant à l'homme. Plus exactement, il s'intéresse à savoir comment les sciences humaines déposèrent en l'homme le fondement et l'objet de leurs savoirs, en lui montrant qu'il a bel et bien affaire à des choses qu'il connaît, mais que les choses qu'il connaît déterminent aussi son mode d'être et ses rapports à la connaissance. À cet égard, tout comme il révéla la densité empirico-historique du concept de *déraison*, l'une des conclusions de Foucault est que les sciences humaines n'analysent pas ce qu'est l'homme « en soi », mais plutôt ce qui permet à l'homme de se savoir vivant, travaillant et parlant. Autrement dit, les sciences humaines font état de cette distance qu'il y a entre l'homme et son savoir. L'homme n'a accès à la connaissance de lui-même que par l'analyse de ses activités.

<sup>11</sup>L'*épistémè* moderne se distingue ainsi de l'*épistémè* classique, où l'homme n'avait qu'à clarifier une Création déjà ordonnée par Dieu en usant de médiums neutres capables de classer toute chose. La problématisation des modalités contingentes de la représentation n'était alors pas encore survenue.

<sup>12</sup>Selon Foucault, le savant de l'époque classique ordonne les éléments de sa connaissance selon des « tableaux » qui laissent néanmoins l'acte de la représentation elle-même à l'extérieur de la connaissance, c'est-à-dire hors de son activité de connaître.

<sup>13</sup>Au fondement de ces dédoublements, le savant moderne aura à tergiverser entre l'affirmation d'une prédominance de la connaissance empirique de « l'homme » (« l'homme » comme objet positif du savoir) ou d'une connaissance transcendantale de ce dernier (« l'homme » comme sujet de son savoir sur le monde). Cette tension, qui place l'individualité de l'être humain et de ses capacités subjectives à connaître au centre du problème de la connaissance, donnera naissance à deux courants philosophiques importants au sein de la modernité : l'empirisme et l'idéalisme.

interrogée dans son être propre, c'est-à-dire au-delà de l'évidence d'une représentation mentale. D'autre part, parce que son existence empirique rend la transparence à soi impossible de par la prégnance des considérations multiples et encore largement inconnues propres au déterminisme qui font écran à cette conscience de soi-même. La question du *Cogito* au fondement de la certitude se voit donc profondément transformée : de l'évidence de sa propre nature comme « chose pensante », l'homme moderne découvre une empiricité qui fait de lui un être déjà constitué<sup>14</sup>. Par conséquent, le « point d'Archimède » que prodiguait le *Cogito* bascule dans une méconnaissance première où l'homme moderne prend conscience que son état dépasse infiniment ce qu'il y comprend<sup>15</sup>.

Il s'ensuit une profonde reconfiguration épistémique du statut de l'« homme », conçu désormais non seulement comme une réalité empirique soumise aux lois de sa naturalité, mais aussi aux impératifs de sa propre productivité et aux paramètres de son langage<sup>16</sup>. L'homme moderne devient soudainement conscient qu'il est dominé par des processus antérieurs et postérieurs à lui. Aussi, une analyse de sa finitude et des conditions de sa représentation lui apparaît-elle comme urgente et nécessaire. La question scientifique « par excellence » devient dès lors moins celle de la vérité ou de l'être de la nature, que celle de l'être humain et de ses limites à connaître ; bref, de tout ce qui peut garantir à l'homme un accès à la connaissance du monde.

Or, selon Foucault, cette critique des facultés cognitives de l'être humain a pour effet de provoquer une « anthropologisation » des savoirs modernes ; une « anthro-

---

<sup>14</sup>Nous référons ici à Descartes pour qui l'homme est une « chose qui pense » (Descartes, 1996, p. 41).

<sup>15</sup>On se souvient que, selon Descartes, « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien d'autre qu'un point qui fût fixe et assuré » (Descartes, 1996, p. 37). Il s'agit d'une métaphore soulignant la nécessité d'avoir au moins une connaissance indubitable sur laquelle peut se construire l'édifice de nos connaissances.

<sup>16</sup>Plus précisément, l'homme moderne se découvre comme un corps ayant une spatialité propre et irréductible : une spatialité finie qui s'articule au monde des choses qu'il expérimente à travers un langage et une temporalité qu'il sait ne pas maîtriser.

pologisation » causée par cette croyance qui veut que toute connaissance provienne nécessairement de ce que l'homme y dépose<sup>17</sup> ; une « anthropologisation » que Foucault cherche précisément à dépasser en appelant de ses vœux la sortie de cette naïveté première, cette évidence trop grande qui place le concept d'« homme » au centre de tout savoir possible. En somme, une évidence d'où il faut absolument s'extraire si nous désirons vraiment entreprendre l'histoire du concept « homme » et des processus de subjectivation qui menèrent à sa formation.

Sur ce point, l'auteur des *mots et des choses* rejoint ses premières préoccupations sur la folie, où il cherchait à briser l'égide monadique du concept en faveur d'un examen de ses conditions de possibilité historiques. Seulement, cette fois-ci, c'est l'idée même d'un savoir unitaire, continu et progressiste au fondement de l'expérience historique qui se voit pulvérisée par Foucault. La grande synthèse d'une expérience historique comme siège de la rationalité ne semble en effet plus possible. C'est à ce titre que le concept d'« homme », comme liaison métaphysique entre les expériences historiques et le domaine de notre rationalité, se voit critiqué par Foucault. Pour tout dire, l'auteur révèle que cette conception « anthropologisante » de l'être humain serait elle-même un construit récent de la modernité.

Bien sûr, Foucault ne nie pas que les différents savoirs doivent pouvoir se repérer sur le plan des consciences individuelles, dans la pratique des êtres humains d'une époque, dans leurs comportements, dans leurs discours ou leurs décisions ; mais il montre que les différents systèmes (*épistémè*) qui les relient et les rendent cohérents échappent à ceux-là mêmes qui les expérimentent ([Éribon, 1991](#), annexe 5 : p. 376). Autrement dit, les individus peuvent bien utiliser des concepts, faire des découvertes, posséder des connaissances et introduire des nouveautés, ils n'en possèdent consciemment ni le

---

<sup>17</sup>Cette croyance et ce souci moderne des limites de la raison sont bien représentés par le travail de Kant. Voir plus spécifiquement la *Critique de la Raison pure* ([Kant, 2001](#)).

principe de régularité ni les conditions de transformation. C'est à ce titre que s'écroule la croyance dans un savoir unitaire et progressiste devant témoigner du cheminement de la rationalité dans l'histoire.

Évidemment, ce genre de propos « méta-épistémologiques » ne fut pas très apprécié par ceux qui envisageaient l'homme, son origine, son règne, sa raison ou sa libération comme le fruit d'une quelconque nature originelle. Aussi accusa-t-on Foucault d'élaborer une conception de la rationalité qui ne mène qu'à un pur subjectivisme (Taylor, 1992, pp. 86-87), à l'emploi d'une contradiction performative (Habermas, 1987, p. 387), à l'articulation d'un nihilisme inconséquent (Merquior, 1986, p. 188) ; ou de formuler des analyses qui paralysent l'engagement politique, voire d'être le dernier rempart de la bourgeoisie (Sartre, 1967, p. 87-88)<sup>18</sup>.

Pourtant, l'annonciation certes quelque peu nietzschéenne de la « mort de l'homme » (en tant que concept métaphysique), de même que la mise en difficulté des théories « continuistes » de l'histoire ou des sciences, ne relèvent en rien d'un irrationalisme clivé ou d'un désengagement politique de la part de Foucault. L'annonciation de la « mort de l'homme » relèverait plutôt d'une présomption affichée de la fragilité de ce concept d'« homme », parce que lié aux dispositifs d'une *épistémè* dont les conditions demeurent historiques, et donc à ce titre ouvertes à l'indétermination future. « L'anti-humanisme » de Foucault traduirait en ce sens l'idée d'une certaine méfiance face aux « idées vraies » et fixistes dont l'humanisme moderne aurait hérité en vrac. Il faut en effet comprendre que lorsque les philosophes placent l'« homme » à la base de leurs jugements moraux et politiques, ils ne peuvent faire appel qu'à leurs propres concepts de la nature humaine ;

---

<sup>18</sup>Plusieurs marxistes interprétèrent les travaux de Foucault comme une attaque contre la doctrine de Marx, dont la « véritable science » est sensée confondre les idéologies qui ne sont toujours que la somme des manipulations venant des classes dominantes afin de conserver leur suprématie. Ces derniers ne pouvaient pas se résoudre à voir la frontière entre leurs arguments et les idéologies qu'ils combattaient s'effacer au profit d'une détermination épistémique réglant d'avance la structure de leurs discours, voire de leurs affrontements politiques.

et ces concepts, comme celui de la « déraison » pendant l'Âge classique, ne peuvent qu'être le produit de « régimes de vérité » spécifiques et contingents résultant d'une expérience particulière de cette condition (Patton, 1992, p. 92).

Foucault soutient en ce sens qu'il ne convient pas de partir d'un universel, comme la Folie, la Raison, l'Homme ou l'État pour expliquer les pratiques concrètes qui en seraient des subdivisions ou des modalités ; mais à l'inverse, qu'il faut partir de pratiques effectives pour remonter vers un effet dont on rend ainsi raison (Séglard, 1992, p. 119). Le but n'est donc pas de dégager une sorte de transcendantal du changement, mais les conditions réelles, multiples et chaotiques qui permettent ce changement.

### 2.3 Vers l'articulation d'un projet politique

Évidemment, une telle remise en question des concepts de raison, d'homme et de science via une critique « historico-épistémologique », ne manqua pas de susciter plusieurs questionnements chez les contemporains de Foucault. Au premier rang figure le *Cercle d'épistémologie* de l'École Normale Supérieure qui somme Foucault d'énoncer sa théorie « historico-critique » en formulant des propositions qui en fondent la possibilité. Plus précisément, on demande à Foucault de clarifier ce qu'est pour lui le statut de la science et de l'histoire. On exige qu'il explicite et justifie l'usage qu'il fait de la discontinuité et de la périodisation dans l'histoire des sciences. On lui demande en outre d'expliquer comment sa critique épistémologique peut échapper elle-même aux conditions qu'il dénonce sur le plan d'une détermination extérieure et environnementale de l'activité rationnelle, sans adopter pour ce faire la posture d'un savoir absolu.

Rencontrant peut-être là de véritables difficultés, Foucault décide alors de clarifier rétrospectivement son travail<sup>19</sup>. Il tente de démontrer que les règles de l'analyse historique n'ont pas à obéir à la cohérence de concepts universaux, et celle-ci au recueillement d'une réalité métahistorique ou d'un sujet transcendantal (Billouet, 1999, p. 106). Ce faisant, les travaux de Foucault cherchent à écarter définitivement cette présupposition par le renvoi des instances de formation des savoirs (donc de l'histoire), non pas à des vecteurs de décision ou de conceptualisation, mais à des pratiques discursives qui, lorsque mises en relation, permettent d'illustrer les règles de formation des *épistémè*.

Analysant la conception de l'histoire sous sa forme classique, Foucault part du fait que la discontinuité y était jadis conçue à la fois comme le donné et l'impensable. Elle s'offrait via des événements dispersés qu'il fallait ordonner pour qu'apparaisse une continuité des enchaînements. La discontinuité était alors perçue comme un éparpillement temporel que l'historien devait retrancher de l'histoire. Or, cette conception de la discontinuité s'est depuis radicalement transformée. La discontinuité est devenue un élément essentiel de l'analyse historique, et ce, sous un triple rôle :

1. Elle constitue d'abord une opération délibérée de l'historien qui doit, au moins à titre d'hypothèse systématique, distinguer les différents niveaux de son analyse et fixer les périodisations qui leur conviennent ;
2. Elle est aussi le résultat de sa description, et non plus ce qui doit disparaître sous son analyse ;

---

<sup>19</sup>À cet titre, il publie un article destiné au *Cercle d'épistémologie* (1968), puis un livre intitulé *L'Archéologie du savoir* (1969). Dans ce livre, il admet notamment que le thème de « quelques expériences primitives » (*Histoire de la folie*), et celui d'un « regard médical » (*Naissance de la clinique*), pouvaient laisser présupposer la présence d'un Sujet transcendantal derrière l'expérience ou le regard en question. Foucault déclare en effet : « D'une façon générale, *l'Histoire de la folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une « expérience », montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire ; dans la *Naissance de la Clinique*, le recours, tenté plusieurs fois, à l'analyse structurale, menaçait d'esquiver la spécificité du problème posé, et le niveau propre à l'archéologie ; enfin dans *Les Mots et les Choses*, l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle » (Foucault, 2004a, pp. 26-27).

3. Elle incarne enfin un concept que le travail de l'historien ne cesse de spécifier ; la discontinuité n'étant plus ce vide pur et uniforme qui sépare d'un seul et même blanc deux figures autrement positives, mais une forme et une fonction différentes selon le domaine et le niveau auxquels on l'assigne.

En somme, les sciences historiques en général ont cessé d'être la reconstitution des enchaînements au-delà des successions apparentes. Au contraire, elles pratiquent désormais la mise en jeu systématique du « discontinu » tel un concept opératoire, afin de déterminer l'objet et l'analyse de l'historien. Il faut donc comprendre et accepter, selon Foucault, ce qu'est devenue l'histoire dans le travail réel des historiens : un certain usage réglé de la discontinuité pour l'analyse de séries temporelles.

Or, si l'on veut appliquer cette notion de discontinuité aux domaines qu'on appelle histoire des sciences, des sciences humaines ou des idées politiques, Foucault postule qu'il faut nécessairement s'affranchir des notions liées aux postulats de continuité qui tendent à organiser et unifier d'avance ces discours. Il importe de constater l'unité variable et relative de ces formations qui s'appuient constamment sur d'autres discours au sein de réseaux infinis et ouverts ; il importe de constater leur éparpillement. Ce faisant, le domaine de tous les énoncés effectifs se voit libéré dans une sorte de neutralité dans l'espace du discours en général. De là, le projet foucauldien d'une description pure des faits du discours au fondement de nos récits historiques peut se constituer.

Plus précisément, l'effacement systématique des « unités toutes données » permet de restituer à l'énoncé discursif sa singularité d'événement historique, en tant qu'acte performatif réel. Par cette saisie « individualisante », il devient alors possible non seulement d'apercevoir l'*espace* où se dispersent les événements discursifs, mais également de repérer et de décrire le jeu des relations entre un énoncé discursif et les systèmes de relations qui lui sont proprement extérieurs ; des relations qui s'établissent directement dans

le champ des *événements*, c'est-à-dire un champ qui précède la synthèse conceptuelle sans passer par la forme générale de la langue ni de la conscience des sujets parlants. Il devient également possible d'apercevoir d'autres types d'unité ; non pas des unités restées jusqu'ici secrètes ou invisibles, mais simplement des unités n'ayant jamais été formulées pour elles-mêmes, constituant l'inconscient, non pas du sujet parlant, mais de la chose dite ou de *l'événement*.

Le propos de Foucault se veut donc explicitement une critique de la connaissance comme lien de continuité entre la science et l'expérience. Il faut en effet comprendre que pour Foucault, entre la science et l'expérience, il y a précisément le *savoir* (le champ de l'événementiel, de la parole performative) : un savoir qui détermine l'*espace* dans lequel la science et l'expérience peuvent se séparer et se situer l'une par rapport à l'autre. Autrement dit, un *espace* affranchi de tout appui sur une subjectivité fondatrice, où l'agglutinement des connaissances se veut purement accidentel, et régi par les hasards des rencontres et des rapports de force qui s'y jouent. Ainsi, au lieu de fonder ces règles dans l'activité d'un sujet ou dans les profondeurs d'une quelconque expérience phénoménologique, l'analyse de Foucault immerge l'activité du sujet dans un ensemble de pratiques discursives qui le précèdent, le façonnent, et le dépassent. De cette façon, Foucault se déprend de tout concept impliquant une subjectivité fondatrice, ce qui lui permet d'appréhender les savoirs qui participèrent à la construction historique de ce concept de subjectivité. Il s'agit de saisir l'énoncé dans l'étroitesse et la singularité de son événement historique, et de déterminer les conditions de son existence, à l'extérieur de cette subjectivité qui a le réflexe de les assujettir ou de les ravalier aux limites de son intentionnalité.

Précisons que cette saisie ne vise pas à traiter l'énoncé en lui-même comme s'il était purement indépendant, solitaire et souverain. Elle vise plutôt à comprendre les règles

qui les régissent et les espaces d'où ils émergent, pouvant possiblement s'articuler à la charnière d'événements qui ne sont pas de nature discursive, mais d'ordres technique, pratique, économique, social, politique, etc. (Foucault, 2004a, p. 41). Autrement dit, traiter de l'énoncé dans son irruption historique permet à Foucault de se rendre libre de décrire entre ce dernier et d'autres systèmes qui lui sont extérieurs, d'autres jeux de relations ayant leurs propres effets de pouvoir.

De là, on cerne mieux le rôle dévolu à l'historien selon Foucault : il ne lui appartient pas d'affirmer des impératifs catégoriques balisant le parcours rusé d'une Raison transhistorique, mais de mettre en lumière les discours au sein des champs de force réels où ils se prononcent, en montrant qu'il n'y a que des impératifs hypothétiques. L'histoire ne témoigne donc pas de la présence indéfectible d'un sujet se reconstituant perpétuellement au fil de la narration, mais plutôt des conditions positives qui font de l'expérience de la subjectivité une perpétuelle différence d'avec elle-même.

On le voit, ce processus de clarification amène Foucault à modifier le cadre de son analyse. Il passe d'une étude qui cherchait à isoler les structures épistémiques relatives à certaines périodes en fonction de leur similarité à une étude qui vise à cerner les stratégies qui traversent les discours et les pratiques dans la mesure où on peut les mettre en rapport avec d'autres couches ou avec d'autres pratiques de nature politique ou institutionnelle (Foucault, 2001o, p. 618). Du projet d'une description pure des faits du discours surgit enfin le projet d'une description des rapports de pouvoir leur étant implicites, dans la mesure où il s'agit d'expliquer les processus de subjectivation résultant de la co-articulation des discours et des pratiques institutionnels. À partir de ce changement, l'analyse généalogique des divers processus de subjectivation devient enfin possible. Plus précisément, les méthodologies « archivistiques » et « archéologiques » aboutissent au langage de cette « patiente et méticuleuse généalogie » qui exige la mi-

nutie du savoir à travers de « petites vérités sans apparence », non pas afin de s'opposer à l'histoire, mais afin de s'opposer au déploiement métahistorique des significations idéales qui la parasitent (Foucault, 2001h, p. 1004).

Pourquoi Foucault préconise-t-il cette méthode plutôt qu'une autre ? Parce que si le « généalogiste » prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, il constatera ceci :

Que derrière les choses il y a “tout autre chose” : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce par pièce à partir des figures qui lui étaient étrangères. La raison ? Mais elle est née d'une façon tout à fait “raisonnable” du hasard<sup>20</sup>. L'attachement à la vérité et la rigueur des méthodes scientifiques ? De la passion des savants, de leur haine réciproque, de leurs discussions fanatiques et toujours reprises, du besoin de l'emporter – armes lentement forgées au long de luttes personnelles. Et la liberté serait-elle à la racine de l'homme, ce qui le lie à l'être et à la vérité ? En fait, elle n'est qu'une « invention des classes dirigeantes »<sup>21</sup>. Ce que l'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate (Foucault, 2001h, p. 1006).

Voilà le cadre théorique dans lequel viennent s'emboîter les premières œuvres de Foucault qui, chemin faisant, font sauter chacun des verrous qui bloquaient l'avènement de cette histoire « généalogique » des systèmes de pensée<sup>22</sup>. De ce triple déverrouillage,

<sup>20</sup>Foucault fait ici explicitement référence à l'aphorisme 123 du livre *Aurore* : « Comment la raison est-elle venue au monde ? Comme il se doit, de façon déraisonnable, par un hasard. Il faudra le déchiffrer comme une énigme » (Nietzsche, 1970, p. 135).

<sup>21</sup>Foucault fait ici référence à l'aphorisme 9 du livre *Le voyageur et son ombre* : [...] « Ce par quoi l'individu est fort, ce dans quoi il se sent animé de vie, il croit involontairement que cela doit être aussi l'élément de sa liberté : il met ensemble la dépendance et la torpeur, l'indépendance et le sentiment de vivre comme des couples inséparables. – En ce cas, une expérience que l'homme a faite sur le terrain politique et social est transportée à tort sur le terrain métaphysique transcendant : c'est là que l'homme fort est aussi libre, c'est là que le sentiment vivace de joie et de souffrance, la hauteur de ses espérances, la hardiesse du désir, la puissance de la haine sous l'apanage du souverain et de l'indépendant, tandis que le sujet, l'esclave, vit, opprimé et stupide. – La théorie du libre arbitre est une invention des classes dirigeantes » (Nietzsche, 1979, p. 15).

<sup>22</sup>Les « verrous » réfèrent ici aux différentes matrices de rationalité que sont : 1) la croyance dans une faculté rationnelle toujours identique à elle-même (la Raison) ; 2) la croyance dans un savoir unitaire et progressiste témoignant du cheminement de cette rationalité dans l'histoire (la Science) ; 3) la croyance dans un langage témoignant de l'indéfectible présence d'un sujet individuel ou collectif se rapportant toujours à lui-même (l'Histoire).

Foucault pourra enfin décortiquer l'histoire de la vérité, cette « sorte d'erreur qui a pour elle de ne pas pouvoir être réfutée, sans doute parce que la longue cuisson de l'histoire l'a rendue inaltérable »<sup>23</sup>. Il pourra enfin remonter le fil des événements et des hasards qui l'ont constituée, des jeux de vérité et de domination venus s'y greffer, cela avec l'acuité d'un regard qui distingue, qui répartit et qui disperse afin d'effacer, ne serait-ce que pour l'espace d'un instant, l'unité mythique de la subjectivité moderne pour finalement entrevoir les événements non seulement discursifs, mais surtout politiques, qui participèrent à sa fabrication (Foucault, 2001h, p. 1015).

---

<sup>23</sup>Foucault fait ici référence à l'aphorisme 265 du *Gai savoir* : « Que sont donc pour finir les vérités de l'homme ? – Ce sont les *irréfutables* erreurs de l'homme » (Nietzsche, 1967, p. 172). Voir également l'aphorisme 110 : « [...] Ainsi : la *force* des connaissances ne réside pas dans leur degré de vérité, mais dans leur ancienneté, dans leur degré d'assimilation, dans leur caractère de condition de vie. Là où la vie et la connaissance semblaient en contradiction, on n'a jamais livré de lutte sérieuse : la négation et le doute paraissaient alors pour folie [...] » (Nietzsche, 1967, p. 127).

# Chapitre 3

## Les travaux d'un généalogiste

Le 30 novembre 1969, le travail historique de Michel Foucault se voit consacré par l'attribution d'une chaire d'enseignement au Collège de France intitulée « Histoire des systèmes de pensée ». Suivant cette nomination très distinctive, mais aussi très exigeante, Foucault offrira un enseignement devant se renouveler tous les ans. Il devra en outre produire des rapports qui exposeront de façon précise la progression de ses recherches. Aussi, la leçon inaugurale qu'il prononce le 2 décembre 1970 n'échappe-t-elle pas à cette règle : Foucault y précise d'entrée de jeu la logique et la direction de ses travaux antérieurs, de même que son projet d'enseignement futur.

En continuité avec ses projets antérieurs, Michel Foucault annonce qu'il étudiera l'institutionnalisation des discours, de même que les interdits et les procédures externes d'exclusion qui doublent nécessairement leur « disciplinarisation » (Foucault, 1971, p. 14). Plus précisément, Foucault souligne que son projet d'enseignement se divisera en deux ensembles. D'une part, l'ensemble « critique » examinera les formes de production, d'exclusion, de limitation et d'appropriation des discours « vrais ». D'autre part,

l'ensemble « généalogique » tentera d'en comprendre les conditions d'apparition, de croissance et de variation (Foucault, 1971, pp. 62-63). L'étude des expertises psychiatriques et celle des mesures pénales devront lui servir de point de départ pour conduire ses analyses.

À ce titre, les cours au Collège de France entre 1970 et 1976 ont souvent la réputation d'offrir une analyse qui se sépare de façon tranchée entre :

1. Une étude sur les expertises psychiatriques (1973-74) ;
2. Une analyse d'une « société disciplinaire » au sens large, culminant avec la publication de *Surveiller et punir* (1974-75) ;
3. Une analyse de la question du politique, de la guerre et de la souveraineté, marquant le point d'arrêt des études de Foucault sur le pouvoir psychiatrique (1976).

Or, il est vrai d'affirmer que la psychiatrie n'est plus le problème central de Foucault après 1975. Seulement, il n'est pas sûr que son analyse des discours de la souveraineté soit en rupture totale d'avec ses analyses antérieures sur la psychiatrie. Les dernières lignes du cours de 1975 (*Les anormaux*) ont en effet ceci de remarquable qu'elles explicitent le thème d'une défense du social, alors que le cours de l'année suivante affiche le même thème de par son titre : « Il faut défendre la société » (Le Blanc, 2003, p. 27)<sup>1</sup>. De ce point de vue, il appert que le dénominateur commun entre ces deux analyses soit celui de la défense du social. Que faut-il y comprendre ?

D'abord, sur le plan théorique, on peut dire, comme le soutient Guillaume le Blanc, que la défense sociale, assurée par le développement d'une nouvelle psychiatrie, se voit resituée dans une perspective élargie qu'a une société de se défendre : il s'agit de l'hy-

---

<sup>1</sup>Foucault déclare en effet : « J'essayerai de reprendre le problème du fonctionnement, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, de la psychiatrie comme *défense sociale* en prenant pour point de départ le problème de l'anarchie, du désordre social, de la psychiatisation de l'anarchie. Donc un travail sur crime politique, *défense sociale* et psychiatrie de l'ordre » (Foucault, 1999, p. 301). C'est nous qui soulignons ici.

pothèse de la guerre non plus seulement contre les ennemis « intérieurs » à son ordre social (les anormaux), mais « extérieur » à l'exercice de sa souveraineté (les nations étrangères). L'analyse des pratiques psychiatriques et celle des discours guerriers au fondement du « pouvoir de souveraineté » relèveraient donc d'une seule et même histoire : une histoire de la défense sociale dans laquelle l'hypothèse du « pouvoir disciplinaire », d'abord analysée dans le cadre d'une médicalisation sociale contre les dangers sociaux *intérieurs*, se voit repositionnée dans le cadre élargi d'une défense contre les ennemis menaçant le corps social de *l'extérieur*.

Ensuite, sur le plan méthodologique, il faut voir que cette analyse du « danger social » (à travers la psychiatrie, la prison, les discours guerriers) amène Foucault à schématiser une « microphysique du pouvoir » magnifiant trois grandes économies du pouvoir à l'œuvre derrière les plus diverses institutions des sociétés occidentales : le « pouvoir de souveraineté », le « pouvoir disciplinaire » et le « biopouvoir ». Pour Foucault, cette microphysique doit servir à passer derrière l'institution afin d'apercevoir et d'analyser les diverses « technologies du pouvoir » qui s'y trament. Il s'agit de substituer au point de vue intérieur de la fonction institutionnelle le point de vue extérieur des stratégies et des tactiques qui lui donnent forme. En d'autres termes, il s'agit de se déprendre du privilège de l'objet (ou du concept réifié) afin de se placer du point de vue de la construction des savoirs institutionnalisés, donc de la constitution des « régimes de vérité ».

Or, l'analyse du « pouvoir disciplinaire », que Foucault dégage d'abord de son examen des pratiques psychiatriques, indique rapidement la présence de stratégies globales dont l'analyse généalogique reste encore à faire. Les disciplines, doublant le pouvoir de souveraineté, peuvent en effet bien apparaître ici et là de façon sporadique, en produisant de l'ordre et du savoir selon l'assujettissement d'individus toujours plus assujettis,

le biopouvoir nécessite pour sa part des réseaux beaucoup mieux organisés et concertés afin d'investir non plus « l'homme-sujet » mais « l'homme-espèce », c'est-à-dire afin d'investir politiquement les fonctions biologiques même de l'espèce humaine. Foucault comprend alors que seule la matrice de l'État rend possible l'instauration de tels réseaux. De là l'idée d'en faire la généalogie, de faire pénétrer l'État dans cette « microphysique du pouvoir » par laquelle Foucault élaborera son concept de gouvernementalité.

Ce chapitre se propose de retracer l'avènement de cette « microphysique du pouvoir » par laquelle Foucault introduit d'abord l'idée d'une « société disciplinaire » dont le rempart ultime se veut la médicalisation des anormaux. De là, nous examinerons le détail du « pouvoir disciplinaire » et deux critiques qu'il suscita, pour ensuite élaborer le concept de biopouvoir à la charnière duquel viendra s'articuler la gouvernementalité. Nous verrons ainsi les articulations conceptuelles et les critiques qui permirent le développement de cette notion qu'est la gouvernementalité, à travers la tentative par Foucault de penser le problème du gouvernement, de la résistance et de la liberté.

### 3.1 L'avènement d'une « microphysique du pouvoir »

Dans son cours *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault cherche à dégager la présence d'un « pouvoir disciplinaire » à l'œuvre derrière les transformations que rencontrèrent les pratiques médicales et psychiatriques. Pour ce faire, Foucault reprend le geste kantien d'une étude des conditions de la connaissance, mais en historicisant celles-ci, afin d'illustrer que la psychiatrie n'est pas une pratique inchangée dans sa propre histoire. À ce titre, Foucault montre que la révolution pasteurienne fut particulièrement significative : l'ensemble du comportement soignant, et surtout l'infailibilité du médecin, furent

révisés à la suite de la découverte scientifique des invasions microbiennes. De par ses erreurs et ses ignorances, il faut en effet comprendre que le médecin était plus d'une fois, et directement, intervenu dans le phénomène de contagion (par ses méthodes qui consistaient à palper ses patients, à passer d'un lit à l'autre, à utiliser les mêmes instruments chirurgicaux d'un patient à l'autre, etc.). On assista donc à l'avènement d'une pratique médicale reconduite vers l'infinitésimal du contrôle standardisé que seul pouvait permettre le lieu qu'était l'hôpital, c'est-à-dire un lieu d'enfermement, de confinement et d'observation généralisée.

Or, ce déplacement épistémologique au cœur des pratiques médicales révèle autre chose qu'une simple innovation scientifique. Sans nier la réalité de cette découverte, Foucault montre qu'elle s'articule à la charnière d'une « disciplinarisation » de la pratique médicale dans laquelle l'hôpital se transforme en véritable « machine à guérir », voire en immense laboratoire, où chacun des éléments peut et doit être distingué et contrôlé de façon individuelle selon l'exigence corrélative d'une « symptomatologie » normée de façon claire. Pour tout dire, Foucault voit dans ce virage médical l'annonciation d'un nouveau régime de pouvoir.

Le projet de Foucault ne consiste donc plus à faire l'histoire de nos représentations, mais plutôt *l'histoire des mécanismes fins (discursifs et non-discursifs) qui parcourent les différentes institutions afin de comprendre les dispositifs de pouvoir qu'elle recèle*. En clair, il s'agit d'une étude sur le pouvoir<sup>2</sup> par laquelle Foucault questionne les pratiques

---

<sup>2</sup>Foucault précise son rapport à la psychiatrie en ces termes le 21 novembre 1973 : « Il me semble qu'on pourrait dire ceci : la critique institutionnelle – j'hésite à dire "antipsychiatrique" –, enfin, une certaine forme de critique qui s'est développée à partir des années 1930-1940, est au contraire partie non pas d'un discours psychiatrique supposé vrai pour en déduire la nécessité d'une institution et d'un pouvoir médicaux, mais du fait de l'institution, du fonctionnement de l'institution, de la critique de l'institution pour faire apparaître, d'une part, la violence du pouvoir médical qui s'y exerçait et, d'autre part, les effets de méconnaissance qui troublaient d'entrée de jeu la vérité supposée de ce discours médical. Donc, si vous voulez, dans cette forme d'analyse, on partait de l'institution pour dénoncer le pouvoir et analyser les effets de méconnaissance. Je voudrais essayer, au contraire, – c'est pour cela que j'ai commencé ce cours comme je l'ai fait –, de mettre en avant ce problème même du

psychiatriques de l'extérieur afin de mettre en lumière les jeux, les stratégies et les luttes qui parcourent non seulement l'autre versant de ses justifications, mais aussi les réseaux de pouvoir au fondement de nos discours dont la prétention de vérité est assez forte pour enfermer ou normaliser un être humain (Foucault, 2003c, p. 359).

C'est ainsi que Foucault substitue à la référence d'un noyau représentatif (l'histoire de la représentation que l'on se faisait de la folie par exemple), l'analyse de dispositifs de pouvoir comme instances productrices de savoir et de vérité. Pour Foucault, il s'agit de « traverser » l'histoire de nos représentations afin d'apercevoir le fonctionnement de technologies de pouvoir selon trois axes d'analyse :

1. Leurs effets et leurs points d'application ;
2. Leurs rapports avec la production discursive de « vérités » ;
3. Les processus de subjectivation affectant les individus soumis à ces « régimes de vérité », dans la mesure où ils doivent accepter pour eux-mêmes les normes qui s'imposent à eux (Foucault, 2003c, p. 370).

L'étude du « pouvoir psychiatrique » se précise donc selon trois domaines d'analyse chez Foucault : celui du *pouvoir* dans la mesure où la psychiatrie s'institue comme un sujet agissant sur d'autres ; celui de la *vérité* dans la mesure où l'aliéné est constitué comme objet de propositions « vraies » ; et celui de la *subjectivation*, dans la mesure où le patient doit intérioriser les consignes et les normes que le médecin lui impose. Or la combinaison de ces trois « entrées analytiques » forme ce que Foucault nomme une « microphysique du pouvoir » ; *une « microphysique » qui deviendra le cœur de ses analyses à venir, cherchant à apercevoir les détails et les stratégies des dispositifs de pouvoir au fondement des « régimes de vérité ».*

Plus précisément, c'est à partir d'une analyse répondant de ces trois « entrées analytiques » (Foucault, 2003c, p. 41). C'est nous qui soulignons ici.

tiques » qu'il devient possible d'apercevoir les fondements d'un « pouvoir disciplinaire » à l'œuvre derrière les pratiques psychiatriques (Foucault, 2003c, p. 43). De sorte que, paradoxalement, le sujet principal du cours 1973-74 est moins de l'ordre des pratiques psychiatriques que de l'ordre d'une généalogie du « pouvoir disciplinaire » opérant à travers les pratiques psychiatriques.

## 3.2 Le cycle de la discipline

C'est ainsi que Foucault est amené à poser, dès 1973, des distinctions qui seront fondamentales pour la suite de notre propos entre ce qu'il nomme le « pouvoir de souveraineté » et le « pouvoir disciplinaire ». Pour ce faire, Foucault part d'une analyse de la démence du roi Georges III et des traitements psychiatriques qui lui sont prodigués, afin d'illustrer certaines distinctions entre le « pouvoir de souveraineté » qu'incarnerait ici la figure du roi, et le traitement qu'on lui prodigue, plus près d'un régime « disciplinaire » (Foucault, 2003c). De cette mise en scène quelque peu théâtrale, Foucault entreprend l'analyse sociohistorique des multiples rouages de ces deux économies de pouvoir.

Pour Foucault, d'une façon extrêmement schématique, le « pouvoir de souveraineté » répondrait d'un régime polarisé de façon asymétrique entre un acte d'un prélèvement et celui d'une dépense. Il s'agirait d'un régime couplé à une violence fondatrice, qui, une fois pacifié, se renverse et devient le gage d'une protection contre les agressions extérieures que pourraient subir à nouveau les assujettis par d'autres conquérants (en échange de certaines formes de redevance). L'envers du « pouvoir de souveraineté » serait donc fondamentalement la violence et la guerre (Foucault, 2003c, p. 45). Partant

de ce fait, l'identification du roi doit y être permanente et éclatante : le roi – dépositaire de la souveraineté par le sang du conquérant qui coule dans ses veines – doit en effet être connu de tous. De là, le cercle des privilégiés se dépose par strates successives selon la proximité et la complexité des alliances de sang bleu, en corrélation avec les organisations parallèles au service d'un second Prince : le Pape. Aussi, ce niveau de complexité et de superposition fait-il des rapports de souveraineté, malgré leurs configurations fortement hiérarchisées, un système de distribution des relations de pouvoir où les renversements d'allégeance ne sont pas seulement fréquents, mais nécessaires aux renouvellements d'un régime qui se fonde sur la conquête, le sang et la violence.

Selon l'agencement particulier de cette distribution du pouvoir, Foucault postule que les rapports de souveraineté ne s'appliquent pas à une singularité somatique, mais toujours à des multiplicités qui sont au-dessus de l'individualité sur le plan corporel (Foucault, 2003c, p. 46). Au sein des rapports de souveraineté, l'individu est en effet relayé par le rang de sa famille, de sa noblesse, de son clan, etc. En ce sens, le sujet se présente, et n'est considéré, que sous la forme d'une identité qui « flotte » au-dessus de son entité somatique. Il faut en effet comprendre que les dispositifs du pouvoir de souveraineté n'ont aucunement besoin d'individualiser les sujets afin de les gouverner : les masses se découpent d'elles-mêmes par rapport au pouvoir royal qui lui a pour fonction d'être sans équivoque.

Évidemment, cela ne veut pas dire que le « pouvoir souverain » n'exerce pas d'emprise sur les corps ni de prélèvement sur le temps ou la production de ses sujets ; seulement, il n'a pas besoin pour ce faire d'assurer l'individualité de ceux-ci. Autrement dit, ce pouvoir n'a pas de fonction individualisante : il ne requiert que des corps multiples sur qui les prélèvements peuvent s'effectuer de façon asymétrique toujours à l'avantage de la royauté (Foucault, 2003c, p. 48). De sorte que, cette individualité ne s'esquisse

pas vers le bas, mais plutôt vers le haut : c'est-à-dire vers la figure du Prince qui doit s'individualiser de façon éclatante aux yeux de la multitude (encore que, même la figure du roi doit se dédoubler afin d'assurer une fonction qui ne doit pas s'éteindre avec la mort physique du souverain<sup>3</sup> (Foucault, 2003c, voir note 6, p. 62)).

Or, selon Foucault, le « pouvoir disciplinaire » opère très exactement de la façon inverse : il doit individualiser son pouvoir vers le bas. Plus exactement, il doit individualiser et identifier le sujet de sa gouverne au maximum, tout en prenant l'apparence d'un pouvoir anonyme qui semble sans maître. À ce titre, le « pouvoir disciplinaire » ne se caractérise pas par une prise parcellaire du corps ou du temps, mais par une prise totale et continue du temps et du corps du sujet qu'il investit (Foucault, 2003c, p. 48).

À titre d'exemple historique de ce passage disciplinaire, Foucault postule que l'armée professionnelle n'existe pas au sens strict du terme jusqu'au tout début du 17<sup>ième</sup> siècle. Il s'agit plutôt d'un éternel va-et-vient entre une situation de vagabondage et celle d'un engagement militaire au sein d'une armée qui se constitue de gens que l'on recrute de façon périodique pour les besoins d'une campagne, et auxquels on promet les fruits de la rapine et du pillage. Or, à partir du milieu du 17<sup>ième</sup> siècle, on remarque l'apparition d'une armée de métier dans laquelle les soldats encasernés sont occupés par différentes tâches – parfois fort inutiles – toute la journée. Peu à peu, se développe alors une discipline militaire qui confisquera de façon totale le *corps*, le *temps* et la *vie* du soldat ; on tiendra sur lui des registres tout au long de sa carrière ; on lui fera faire des exercices précis et minutieux ; on l'identifiera par une multitude de signes hiérarchisés ; on traquera les déserteurs et on récompensera les bons soldats non seulement par une solde, mais aussi par une pension. On voit ainsi apparaître à travers le domaine militaire toute une réorganisation des relations de pouvoir qui tend vers une individualisation

---

<sup>3</sup>Voir à ce sujet E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies : A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.

forte, transformant profondément la relation entre l'individu et les rapports de pouvoir.

Toutefois, le virage entrepris par cette économie disciplinaire s'aperçoit d'autant plus clairement dans les transformations que connurent les processus punitifs au sein des sociétés occidentales. Foucault y consacre en fait l'entièreté d'un livre intitulé *Surveiller et punir*, qui traite de l'avènement d'une société carcérale laissant derrière elle l'usage de la torture et de l'exécution publique, en faveur d'un enfermement régi par une réglementation excessive et minutieuse de l'individu. Plus précisément, le projet de *Surveiller et punir* se propose de prendre le développement des pratiques pénales comme l'un des chapitres de ce « pouvoir disciplinaire » ; un « pouvoir disciplinaire » que l'on peut replacer à son tour dans le projet d'une généalogie de l'« âme moderne » que Foucault décrit comme une entité façonnée à coup de procédures punitives, de châtiments et de contraintes, devenant peu à peu le lieu d'une « réalité-référence » donnant prise aux premières considérations propres à la gestion politique et économique des individus (Foucault, 2004g, pp. 98-223).

Foucault montre ainsi comment l'art de la punition passe d'un droit de vengeance du pouvoir souverain à une forme de punition devenue coextensive à la défense de la société civile, où le criminel ne devient plus le relais d'une réaffirmation de la puissance royale, mais plutôt l'objet d'une réforme visant sa normalisation et sa réinsertion sociale. La punition n'est alors plus l'affaire d'un supplice éclatant, mais celle d'un renfermement secret et individuel où le délinquant plongé dans l'isolement de sa solitude devient plus malléable au redressement de la discipline. C'est ainsi qu'à travers la capture des criminels – une capture qui rappelle celle des fous dans l'*Histoire de la folie* –, le sujet d'une anormalité sociale et d'une dangerosité certaine devient un objet d'examen et d'expérimentation, c'est-à-dire l'objet d'un savoir calculateur et scientifique (Foucault, 2003b, pp. 67-109).

Autrement dit, à travers le rapport d'une punition que l'on homogénéise<sup>4</sup> de plus en plus institutionnellement, surgit le dédoublement d'une relation d'objectivation ; une relation d'objectivation où l'esprit humain et ses différentes réactions face à la privation et la souffrance deviennent des surfaces d'inscription non seulement pour l'affinement du châtement, mais aussi pour une connaissance de l'homme qui s'étend bien au-delà des sphères de la punition (Foucault, 2004g, p. 120). Pour tout dire, cette nouvelle connaissance de l'homme s'inscrit dans le sillon d'une technologie qui traverse désormais les corps afin d'amener les citoyens vers une succession d'idées habituelles (Foucault, 2004g, p. 122) ; une succession d'idées habituelles qui doivent désormais s'harmoniser aux impératifs d'une société industrielle et capitaliste, et que la prison doit inscrire au plus profond de l'âme des récalcitrants (Foucault, 2004g, p. 144-145).

C'est à ce titre que les points d'application de la peine deviennent non seulement le corps, mais surtout le temps et les gestes des individus dans leurs moindres détails. Autrement dit, la construction d'habitudes « rentables » pour la société, de même que la formation d'une moralité personnelle de nature obéissante et frugale, se conceptualisent rapidement en terme de « plein emploi » du temps des sujets qu'il s'agit d'éduquer, de corriger et de punir. Aussi, les prisonniers ne flânent-ils pas durant la journée : ils travaillent. De la même façon, ils ne se reposent pas dans leur cellule le soir venu : ils méditent leurs péchés envers la société dans une cellule étroite et individuelle à l'image de celle où l'âme chrétienne s'est historiquement imposée la pénitence et l'auto-examen. Les seuls moments hors de la cellule – donc de liberté – se voient dès lors couplés avec l'expérience d'un travail forcé, inscrivant peu à peu dans la conscience des prisonniers la devise de toute une société : « pour vivre, il faut travailler ». Grâce à la prison, lentement mais sûrement la liberté devient synonyme de travail, même pour le plus endurci des

---

<sup>4</sup>L'enfermement homogénéise le rapport d'une punition qui attribuait jadis différents châtements notoires pour différents crimes (le pilori, la marque, l'exposition, le fouet, la chaise, etc.). Désormais, on enferme de la même façon et au même endroit autant l'assassin, le voleur, l'endetté que le violeur.

délinquants. Foucault indique que pour le reste de la société, il y aura l'école, l'usine et les églises qui se chargeront des mêmes fonctions. En somme, il ne s'agit plus d'effacer un crime ou de réintroduire la suprématie du souverain souillée par l'acte criminel, mais bien de transformer un sujet en réorganisant sa conscience.

C'est ainsi qu'à travers l'examen des processus punitifs, une toute nouvelle économie du pouvoir est mise à nu par Foucault. Une économie dont les processus punitifs ne s'appliquent plus seulement au corps à travers le bloc d'un supplice, mais suivant une décomposition des gestes et des habitudes afin de remodeler les consciences (restriction de la sexualité, réglage des heures de sommeil, de travail, périodes de prière obligatoires, etc.); une économie qui n'agit plus sur le corps du délinquant pour marquer la suprématie des gouvernants tel un signe éclatant, mais qui agit en secret sur les forces effectives du corps qu'il faut « redresser »; une économie dont la punition n'est plus axée sur l'obtention d'un résultat immédiat et ponctuel, mais se veut plutôt le fruit d'un contrôle ininterrompu et constant qui va de l'école jusqu'à la prison. Aussi l'art de punir devient-il l'un des relais principaux de ce « pouvoir disciplinaire »; un pouvoir désormais capable de faire entrer le corps humain dans une « machinerie du pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose » afin d'en majorer les forces en terme économique d'utilité, tout en diminuant ces mêmes forces en terme politique d'obéissance (Foucault, 2004g, p. 162).

À observer *comment* le « pouvoir disciplinaire » fonctionne, Foucault montre ainsi qu'il est possible d'apercevoir non seulement la nouvelle venue d'une technologie de pouvoir, mais aussi l'effet qu'ont ces rapports de pouvoir sur l'individu, devenant alors une surface objectale que l'on particularise – que l'on crée – selon les injonctions de mesures normalisatrices, en associant l'examen minutieux de chacun des individus au sein de systèmes globaux de notations et de comparaisons (calculs statistiques, stan-

dardisation, examens et épreuves, etc.). Autrement dit, il devient possible d'observer comment s'est opéré le couplage entre l'anormal et le punitif, voire entre l'art de rectifier et le droit de punir, qui mènera à la fabrication d'individus « utiles », se réfléchissant désormais eux-mêmes en terme d'utilité sociale au sein d'une « histoire évolutive » (Foucault, 2004g, pp. 188, 216 et 354)<sup>5</sup>.

On le voit, cet examen approfondi du « pouvoir disciplinaire » à travers l'art de la punition reconduit très précisément Foucault aux trois axes précédemment dégagés dans son analyse du « pouvoir psychiatrique », à savoir l'axe du *pouvoir* (la description d'un régime d'influences polarisées) ; l'axe de la *vérité* (la description de régimes d'objectivation) ; et finalement l'axe de la *subjectivation* (la description de régimes d'individualisation et d'intériorisation des normes prescrites). Foucault reconduit ainsi tous les points de sa « microphysique du pouvoir » par lesquels il devient possible d'entreprendre une investigation généalogique des rapports de pouvoir qui traversent les sociétés occidentales modernes.

Bien sûr, on ne peut pas parler d'une domination disciplinaire orchestrée par un maître tout puissant, tirant mystérieusement l'ensemble des ficelles. On doit plutôt comprendre le « pouvoir disciplinaire » comme un rapport se formant au creux d'une série de conjonctures socioéconomiques, qui, toutes ensemble, réorganisent profondément le profil des activités humaines (par exemple, l'explosion démographique au tournant du 16<sup>ième</sup> et 17<sup>ième</sup> siècle, l'industrialisation croissante des moyens de production, de même que l'avènement d'une économie de type mercantiliste). Le « pouvoir disciplinaire » n'est donc pas seulement le propre d'une psychiatrie après Pinel et Esquirol ; le propre

---

<sup>5</sup>Foucault va jusqu'à établir une corrélation entre la compréhension historique qu'a d'elle-même une société qui ritualise ses punitions comme le retour d'un ordre qui fut abusé ou souillé, nécessitant donc un coup d'éclat de la part de l'autorité afin de restaurer l'ordre social, et la compréhension « évolutive » et progressiste qu'a d'elle-même une société qui intègre à ses mesures punitives les mêmes composantes épistémiques, à savoir une dimension « temporelle unitaire et continue, cumulative dans l'exercice des contrôles et la pratique des dominations » (Foucault, 2004g, p. 188-189).

de l'avènement d'une armée dite professionnelle ; le propre de nouvelles techniques d'enfermement. Il recoupe plutôt l'ensemble des technologies de pouvoir agissant au cœur même de ces institutions, c'est-à-dire une série de dispositifs qui se communiquent progressivement à l'entièreté des structures sociales jusqu'à devenir l'évidence même d'un fonctionnement social que l'on juge indépassable parce que fusionné avec ce que nous sommes : bref l'expérience même de notre subjectivité.

Si l'analyse de Foucault s'avère exacte, l'individualisme tel que nous l'expérimentons serait donc le produit d'une armature et d'une économie de pouvoir bien récente. L'individu moderne serait en fait le résultat de processus de subjectivation prenant la forme d'une surveillance ininterrompue se communiquant à l'entièreté des structures institutionnelles ; la forme d'une écriture notant l'ensemble de ses comportements tout au long de son existence ; la forme d'une punition mordant systématiquement son corps afin d'en extraire une psyché forgée selon les impératifs politiques que sont l'obéissance civile et l'optimisation des rapports de production. Cela impliquerait que l'émergence de l'individualisme moderne ne s'explique pas seulement par l'avènement d'une économie capitaliste ou les revendications politiques de la Bourgeoisie à la fin du 17<sup>ième</sup> siècle, mais aussi – et surtout – par la multiplication de dispositifs de pouvoir demeurés jusqu'à ce jour invisibles à la critique traditionnelle. Pire encore, cela impliquerait qu'il n'y a pas à vouloir se défaire des hiérarchies sociales et des interdits en faisant valoir l'individu comme si celui-ci existait préalablement aux rapports de pouvoir qui l'ont produit ; comme si cet individu existait véritablement et authentiquement à l'extérieur des mécanismes qui, selon Foucault, façonnèrent la compréhension que celui-ci a de lui-même (Foucault, 2003c, p. 58). Tels sont les enjeux qui forcent une contextualisation de la gouvernementalité entendue par Foucault dans une perspective généalogique.

### 3.3 Le cycle du biopouvoir

Évidemment, on peut comprendre que ce genre de conclusion fut souvent interprété comme la théorisation d'un pouvoir essentiellement répressif auquel il est impossible d'échapper<sup>6</sup>. Aussi, l'une des objections fréquemment soulevées contre les analyses de *Surveiller et punir* fut-elle de dire que le schéma d'interprétation faisant des relations de pouvoir une structure omniprésente, assujettissante et productrice de savoirs, interdisait l'usage ou la conception d'une liberté réelle. Autrement dit, l'analyse d'un pouvoir élaboré comme essentiellement immanent aux pratiques humaines compromettrait l'acte de résistance ou la signification d'un changement politique demandé par les individus ou les groupes. Donc, la résistance n'aurait plus rien d'extérieure. Une autre critique à l'endroit des analyses de Foucault fut de dire que cette attention nouvelle portée à la minutie des relations de pouvoir échouait à concevoir une critique des problématiques globales (par exemple à l'échelle de l'État et de la société civile). En d'autres termes, étudier les rapports de pouvoir sur le plan de sa microphysique oblitérerait la question du pouvoir au niveau des institutions d'État.

Or, les réponses de Foucault à ces deux critiques constituent précisément le canevas sur lequel va s'élaborer le concept de la gouvernementalité que Foucault développera lors des cours au Collège de France pendant les années 1977-1979. Toutefois, dès 1976, Foucault réplique à la seconde critique en soulignant que les mêmes structures d'enquête qui servent à l'analyse des pratiques et des technologies au niveau d'institutions locales, comme les prisons ou l'asile, peuvent également servir à l'analyse des pratiques

---

<sup>6</sup>Il devient en effet possible d'interpréter négativement la lecture d'un pouvoir tendant vers un « assujettissement qui n'a jamais fini de s'achever » (Foucault, 2004g, p. 190). La contrepartie de cet assujettissement perpétuel qu'impliquent la liberté et les résistances face au pouvoir n'est pas encore clairement définie par Foucault dans *Surveiller et punir*. L'exposition de cette contrepartie verra le jour avec les analyses de la gouvernementalité propre aux relations étatiques. Nous examinerons cette contrepartie dans notre prochain chapitre.

et technologies de pouvoir dans le cadre d'une gouvernance impliquant des populations versus un gouvernement. En clair, il n'y a pas pour Foucault de rupture nécessaire entre les deux niveaux d'analyse. Bien au contraire, ces deux niveaux se complètent, s'interpénètrent et s'éclairent mutuellement :

Aucun foyer local, aucun schéma de transformation ne pourrait fonctionner si, par une série d'enchaînements successifs, il ne s'inscrivait en fin de compte dans une stratégie d'ensemble. Et inversement, aucune stratégie ne pourrait assurer des effets globaux si elle ne prenait appui sur des relations précises et tenues qui lui serviraient non pas d'application et de conséquence, mais de support et de point d'ancrage (Foucault, 2003a, p. 132)<sup>7</sup>.

D'ailleurs, cette interpénétration des niveaux d'analyse s'aperçoit clairement dans l'articulation du concept de « biopouvoir » que Foucault développe en 1975 dans son cours *Les anormaux*, où il examine les effets d'un pouvoir psychiatrique se portant à la défense du corps social à travers la création du concept d'anormalité (Foucault, 1999). Plus précisément, ce cours retrace les étapes qui mènent à la psychiatisation du danger social, en expliquant la sortie d'une psychiatrie toute orientée vers la guérison du patient (centrale de Pinel à Esquirol) au profit de la détection et de la prévention des involutions du désordre fixées dans l'hérédité familiale ou raciale. Là encore, il faut comprendre que Foucault cherche à parcourir le verso de l'institution psychiatrique afin d'apercevoir les dispositifs de pouvoir porteurs de pratiques d'objectivation/subjectivation qu'il s'agit de mettre à nu. Il s'agit donc moins d'un cours sur les pratiques psychiatriques qu'une analyse de l'émergence d'un pouvoir de normalisation chargé d'assurer la protection et le redressement du corps social contre l'irruption de cette « menace intérieure » que sont les anormaux et les autres individus *éventuellement* dangereux.

---

<sup>7</sup>L'analyse des stratégies étatiques n'autorise toutefois pas la réintroduction de théories dites « substantives » de l'État. Foucault se refuse à déduire ce que nous appelons l'« État » de théories déduisant la nature de celui-ci selon des propriétés ou des finalités qui lui seraient intrinsèques (ou d'autres types de raisonnement aprioriste de ce genre sur la nature du politique). Pour Foucault, l'État n'a pas d'essence ou de finalité de type transcendantal. La nature des institutions politiques se veut plutôt le fruit des agencements et des transformations qui affectent les divers « arts de gouverner » qui les constituent, et non le contraire. Nous y reviendrons ultérieurement.

L'analyse du pouvoir psychiatrique marque ainsi l'entrée d'un déplacement important dans l'économie du « pouvoir disciplinaire ». Il ne s'agit plus de traiter de l'anormalité et de l'indiscipline par des méthodes disciplinaires d'inspiration mécaniste (contrôle des gestes, du temps, répétitions, etc.), mais d'un art de la prévention scrutant de façon maniaque les signes du désordre dans son avènement biologique. L'anormal sera dès lors celui qui, rétif aux normes sociales et aux mesures disciplinaires, suscitera le pouvoir « sur-normalisateur » de la psychiatrie appelé à dépasser les considérations d'un corps individuel sur lequel il faut mordre pour entrevoir les facteurs environnementaux, génétiques et intergénérationnels à la base du désordre de l'individu « anormal ». En termes clairs, le pouvoir disciplinaire s'enfonce désormais dans les structures du vivant lui-même.

À ce titre, la psychiatrie sociale double le pouvoir disciplinaire en introduisant l'élément de causalité, voire de continuité, propre à l'explication du désordre social chez les « indisciplinables », devenant ainsi l'écho des obsessions du « pouvoir disciplinaire » que sont la régularité et la production de comportements utiles, fonctionnels et dociles (Foucault, 1999, p. 44). À défaut de redresser mécaniquement la rationalité de leurs méfaits, la psychiatrie sociale devra décrire l'avènement de l'irrationalité, en faisant jaillir les prédispositions génétiques et environnementales du danger social. L'analyse du « pouvoir psychiatrique » montre ainsi qu'une attention nouvelle portée à la minutie des relations de pouvoir peut facilement verser dans une critique des stratégies d'ensemble, et vice-versa ; une stratégie qui jumelle ici la correction sociale et la connaissance médicale de l'espèce humaine. Plus précisément, le concept du biopouvoir montre que l'analyse des relations de pouvoir ne peut aucunement s'effectuer sans la prise en compte de stratégies sur lesquelles elles s'appuient ; et, inversement, ces stratégies élaborent leurs propres rayons d'action selon les dispositifs de pouvoir qui s'organisent à partir de la base, et parfois sans concertation.

Dans le cas qui nous occupe, la prise en compte des stratégies globales qui se rapportent au biopouvoir est directement liée à l'irruption du pouvoir médical dans le champ d'intervention positif que découpe le concept de « population » ; une notion qui se constitue précisément grâce aux regroupements d'informations que les technologies disciplinaires rapportent sur les individus. Par conséquent, loin de s'exclure mutuellement, il appert que les mécanismes disciplinaires et les mécanismes régulateurs des populations viennent s'articuler les uns aux autres.

Foucault offre deux exemples de cette coarticulation des pouvoirs qui se réfléchissent en terme de stratégies globales. D'abord, il donne l'exemple de cette disposition spatiale qu'est la cité ouvrière, dont la multiplication fut proportionnelle au développement industriel de l'Europe du 19<sup>ième</sup> siècle. D'une part, on voit immédiatement comment la cité ouvrière articule des mécanismes disciplinaires de contrôle sur les corps et sur les déplacements. La cité découpe et quadrille en effet rigoureusement l'espace, allant jusqu'à la localisation de chaque famille dans une maison et de chaque individu dans une pièce spécifique. Nous observons ainsi une mise en visibilité des individus, une normalisation des conduites, c'est-à-dire une sorte de « contrôle policier spontané » qui s'exerce par la disposition spatiale même de la cité (Foucault, 1997, p. 224). D'autre part, nous observons que certains mécanismes régulateurs de la population se juxtaposent à cette utilisation disciplinaire de l'espace. Ces mécanismes induisent, par exemple, des conduites d'assurance ou épargne qui se réfèrent, entre autres choses, à l'achat ou la location de l'habitat, de même que le respect de règles d'hygiène devant assurer la longévité non seulement de l'individu mais aussi de l'espèce ; autant de règles qui se réfléchissent en terme de stratégies globales inscrivant les mesures disciplinaires dans le cadre d'une gestion politique des populations.

Le deuxième exemple de cette coarticulation est le domaine de la sexualité. Celui-ci

offre un exemple encore plus éclatant de la jonction entre les deux mécanismes de pouvoir dont il est ici question. Nul doute en effet que la sexualité relève d'une conduite très exactement corporelle. Et nul doute qu'elle rencontra un contrôle disciplinaire strict et individualisant au cours des deux derniers siècles<sup>8</sup>. Pourtant, la sexualité n'est pas seulement encadrée par des mécanismes disciplinaires qui visent l'individu. Ceux qui font preuve d'une sexualité indisciplinée et irrégulière se voient en effet sujets d'une double condamnation/punition : l'une sur le corps du débauché qui se voit *ipso facto* sanctionné par la maladie vénérienne ; l'autre sur la population elle-même, puisque le débauché sexuel risque d'engendrer une descendance aux comportements également déviants (Foucault, 1997, p. 225). Progressivement, les pratiques disciplinaires entourant la sexualité se doublent donc de justifications glissant vers des considérations eugénistes<sup>9</sup>. Autrement dit, la sexualité relève non seulement de la discipline individuelle, mais aussi du domaine de la régularisation des populations, faisant des pratiques sexuelles un champ stratégique d'une importance capitale au sein de cette technologie de pouvoir que Foucault nomme le « biopouvoir ».

À la lumière de ces exemples, le « biopouvoir » apparaît donc comme une économie du pouvoir qui prend en charge la population d'une manière totale, c'est-à-dire en intégrant l'ensemble des éléments supposément aléatoires et individuels qui la traverse ou la constitue au sein de stratégies d'ensemble (par exemple, la natalité, la vieillesse et la maladie). Plus exactement, le « biopouvoir » s'occupe de phénomènes globaux qui n'apparaissent qu'au niveau même de la masse : des phénomènes qui demeurent imprévisibles si on les prend en eux-mêmes, mais qui deviennent hautement significatifs, voire prévisibles, si on les observe et les calcule d'un point de vue macro.

---

<sup>8</sup>Les contrôles de masturbation qui ont été exercés sur les enfants et les adolescents entre le 18<sup>ième</sup> siècle et la fin du 20<sup>ième</sup> siècle, tant sur le plan médical, scolaire que familial, fournissent des exemples éclatants de cette discipline corporelle (Foucault, 2003c, p. 58-59).

<sup>9</sup>Foucault fait ici référence à la théorie de la dégénérescence fondée sur la transmissibilité de la tare héréditaire, une théorie élaborée en France par les aliénistes. Voir B.A. Morel et V. Magnant (Foucault, 1997, pp. 225 et 235).

La visée du « biopouvoir » n'est donc pas la modification d'un phénomène unique, singulier ou individuel, mais celle de phénomènes dans ce qu'ils ont de globaux (l'abaissement du niveau de morbidité, l'allongement de la longévité de l'espèce, la stimulation de la natalité et la réduction du nombre d'anomalies congénitales). Il ne s'agit plus d'un dressage individuel tel que l'opérait le pouvoir disciplinaire par un travail sur le corps, mais plutôt d'une action sur la globalité de l'espèce vivante visant l'obtention de niveaux d'équilibration et de régularité. Autrement dit, il ne s'agit plus de discipliner l'individu, mais d'en assurer la régulation profonde.

À ce titre, l'examen généalogique de la médicalisation des structures sociales qui double le rapport disciplinaire joue un rôle déterminant pour les analyses à venir au sujet de la gouvernementalité. L'approfondissement de l'analyse disciplinaire à travers la généalogie d'un pouvoir régulateur ciblant désormais les prédispositions de l'anormalité (environnementales, intergénérationnelles ou génétiques) montre en effet l'irruption d'une nouvelle économie du pouvoir que le modèle disciplinaire ne parvient pas à expliquer de façon satisfaisante. Cette économie, qui déborde les limites d'un pouvoir s'articulant à la charnière d'un « corps-sujet », renvoie à l'apparition historique du problème de la gestion politique du sujet humain en tant que « corps-espèce », bref, en tant que sujet d'une « population » dont les variables biologiques permettent de nouvelles interventions politiques concertées. Cette nouvelle économie du pouvoir se veut précisément marquée par l'avènement d'une institution capable de la prendre en charge par la centralité de son relai politique : l'État. En ce sens, il appert que les différentes « sorties » par lesquelles Foucault tente de s'extraire des institutions afin d'illustrer les régimes de pouvoir qui les sous-tendent, le renvoient paradoxalement à l'existence d'une institution sans laquelle l'articulation du biopouvoir demeure impossible.

Cette apparente circularité des renvois institutionnels n'est toutefois pas une aporie

insurmontable pour Michel Foucault. Pour ce dernier, l'État, au même titre que les autres institutions, peut faire l'objet d'une analyse généalogique. En d'autres termes, l'État peut se décomposer selon les termes d'une « microphysique du pouvoir » capable de dégager les économies de pouvoir qui sous-tendent cette institution selon 1) leurs effets et points d'application ; 2) leurs rapports avec la production discursive de « vérités » ; 3) et leurs processus de subjectivation liés à l'intériorisation de ces « vérités » par lesquelles les sujets peuvent s'objectiver eux-mêmes. Là encore, Foucault cherche à se dégager de l'examen d'un objet réifié en saisissant le mouvement par lequel l'État s'est constitué à travers différentes technologies de pouvoir. Plus précisément, Foucault se demande s'il est possible de replacer l'État moderne dans une technologie de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement et l'avènement de sa suprématie : une technologie de pouvoir que Foucault nomme précisément la gouvernementalité. Il deviendrait alors possible d'observer en quoi les relations de pouvoir ne cessent de se modifier sous l'action de très nombreux phénomènes, tout en créant des configurations politiques suffisamment stables pour générer certaines conceptions de la liberté et de la résistance.

Fidèle à son approche généalogique, Foucault tente donc de replacer l'émergence de l'État comme un enjeu politique fondamental à l'intérieur d'une histoire générale qu'est celle de la gouvernementalité. Foucault cherche ainsi à dégager l'avènement d'une pensée politique de la résistance et de la liberté au sein des diverses « pratiques de gouvernement » par lesquelles s'est formée l'institution qu'est l'État.

Renversant les perspectives traditionnelles, le gouvernement ne serait donc pas un instrument de l'État, mais plutôt une économie du pouvoir en perpétuelle mutation, bouillonnant de points de résistance, dont la figure de l'État ne serait qu'une des nombreuses péripéties. La généalogie de l'État renverrait donc à l'examen du problème du

gouvernement ; un problème que Foucault se propose d'investiguer afin d'illustrer les structures d'un pouvoir intrinsèquement lié au développement de la résistance, jusqu'à l'avènement d'une gouvernementalité s'autolimitant elle-même par la juxtaposition d'un idéal de liberté qui se voit progressivement transféré au fondement même de l'expérience de la subjectivité moderne.

# Chapitre 4

## La gouvernementalité

### 4.1 Récapitulation

À ce stade-ci, il serait peut-être bon de récapituler les acquis des démonstrations antérieures issues d'un matériel théorique qui peut sembler fort éclectique. Récapitulons donc les points marquants de notre articulation jusqu'ici.

Nous avons d'abord observé comment les objets conceptuels soi-disant « transhistoriques », « transcendants » ou « universels » correspondent en fait à des « points de convergence », regroupant une foule de pratiques et de discours qui s'entrecroisent et se débordent les uns les autres, et dont l'analyse minutieuse montre que les jeux combinatoires ne répondent que très rarement à l'activité constituante d'un esprit unitaire. Nous avons ensuite dégagé les conditions épistémologiques à partir desquelles il est possible, selon Foucault, de penser de manière cohérente (et donc historique) les pratiques et discours menant à la formation de configurations politiques ou institutionnelles, non

pas issues de choix venant d'acteurs individuels ou collectifs, mais selon les mécanismes de normalisation (opérant par la normalisation des comportements humains) et les dispositifs de pouvoir régissant les *épistémè*, puis les *stratégies*, dans lesquelles ces choix se constituent.

De là, suivant l'isolement des éléments analytiques composant ce que Foucault nomme une « microphysique du pouvoir », nous avons dégagé les configurations stratégiques du « pouvoir de souveraineté » et du « pouvoir disciplinaire », auxquels on attribua néanmoins une incapacité à critiquer les concepts plus globaux sur le plan politique (l'État, la société civile, etc.), et une impossibilité à réfléchir les termes de la liberté et de la résistance hors du cadre de l'assujettissement. Nous avons montré que Foucault répond en partie à ces objections, en illustrant les stratégies d'ensemble dont se charge le biopouvoir (une extension du pouvoir disciplinaire qui opère par une médicalisation progressive de l'anormalité) ; des stratégies qui impliquent nécessairement le relais d'une institution à la fois individualisante et totalisante : l'État.

Nous sommes ainsi parvenus à ce qui semblait être l'aporie d'une reconduction du champ de l'événementiel politique à cette institution qu'est l'État. Parvenus à ce point, nous avons introduit la réponse de Foucault à cette aporie, c'est-à-dire le projet de faire pénétrer l'État dans une « microphysique du pouvoir » afin d'analyser les diverses technologies et les stratégies d'ensemble qui s'y déploient comme instances productrices de savoirs et de vérités par lesquelles s'articulent les termes de la résistance et de la liberté. C'est donc à ce titre que Foucault entame un projet de recherche qui peut se résumer à une « généalogie de l'État moderne », mais qui s'élargira progressivement à la conceptualisation des rapports de pouvoir en terme de gouvernement, permettant à Foucault de réfléchir son propre travail comme une introduction à des points de résistance.

Plus précisément, Foucault se propose de mener une enquête généalogique de l'État selon trois axes d'analyse : 1) l'étude du développement du gouvernement en Occident comme type de pouvoir distinct de la souveraineté et de la discipline ; 2) l'examen des modalités par lesquelles s'exerce cette forme spécifique de pouvoir qui a pour cible la population ; 3) l'analyse du processus par lequel l'État de justice du Moyen-Âge, devenu « État de police » au 16<sup>ième</sup> et 17<sup>ième</sup> siècle, s'est progressivement « gouvernementalisé ». Comme le souligne Michel Senellart, la prise en compte par Foucault du problème de l'État est indissociable d'une critique de ses représentations les plus courantes comme « abstraction temporelle » ; « pôle de transcendance » ; « instrument de domination de classe » ; ou « monstre froid »<sup>1</sup>. À l'ensemble de ces conceptions de l'État, Foucault oppose plutôt le thème d'un État qui résulterait d'une multitude de régimes de gouvernementalité qu'il s'agirait de mettre à jour<sup>2</sup>.

L'objectif de notre chapitre n'est pas de faire l'analyse exhaustive de ces trois axes. Ce travail déborderait largement le cadre de ce mémoire de maîtrise, en plus d'exiger une érudition d'historien qui dépasse le champ de nos compétences. L'objectif de notre chapitre est plutôt d'analyser comment Michel Foucault répond aux objections soulevées contre sa « microphysique du pouvoir », en démontrant qu'il est non seulement possible de penser les concept globaux tels que l'État et la société civile selon une analyse de la gouvernementalité, mais qu'il devient également possible d'y penser les enjeux de la résistance et de la liberté en terme de tactiques et de stratégies.

Pour ce faire, nous envisagerons le concept de résistance à travers la décomposition du problème de l'État via le prisme du problème du gouvernement. Ce faisant, nous remonterons à la conception d'un « pouvoir pastoral », en exemplifiant de façon his-

---

<sup>1</sup>Nous devons l'ensemble de ces renvois à l'excellente analyse de Michel Senellart, responsable de l'édition du cours de 1978 : *Territoire, sécurité et population* (Foucault, 2004f, pp. 398 et suivantes).

<sup>2</sup>Voir à ce sujet la leçon du 31 janvier 1979 du cours *Naissance de la biopolitique* (Foucault, 2004e).

torique l'irruption de « contre-conduites » au sein de cette gouvernementalité. Nous verrons ainsi comment la multiplication des « contre-conduites » mènent à l'avènement de nouvelles rationalités qui sont à la fois récupérées par de nouvelles gouvernementalités, tout en offrant de nouveaux espaces d'autonomisation pour la pensée politique (la raison d'État et le libéralisme). De ce fait, nous analyserons comment la multiplication d'espaces d'« autonomisation » (autonomisation des procédures politiques face aux principes théologiques, autonomisation de la « société civile » face aux actes de gouvernement) finit par incorporer l'idée de la liberté au sein même des processus de gouvernementalité.

## 4.2 Le pouvoir pastoral

Se donnant pour objectif de retrouver le principe de l'économie générale du pouvoir, Foucault entreprend l'analyse généalogique de cette notion que nous situons au cœur de l'État : le principe de gouvernement<sup>3</sup>. Partant d'une analyse de la signification de ce terme durant l'Âge classique, Foucault remarque qu'il ne réfère jamais à l'action de gouverner un État ou un territoire. Au 16<sup>ième</sup> siècle, le terme « gouvernement » ne se rapporte pas à la simple gestion de l'État, mais à la manière de diriger la conduite des individus, des groupes ou de soi-même :

---

<sup>3</sup>Non sans équivoque, le terme « gouvernement » renvoie chez Foucault à deux cadres d'interprétation différents. D'une part, il réfère à une « conduite des conduites », c'est-à-dire à ces comportements qui ont pour objectif de modifier, guider ou influencer le comportement d'un groupe ou d'un individu. D'autre part, il réfère aux activités que nous associons à une forme d'entité décisionnelle à la tête de ce que nous nommons généralement l'« État ». Lorsqu'elle désigne cette « conduite des conduites », cette activité de « gouverner » peut se comprendre de plusieurs façons. Elle peut en effet s'appliquer autant à une relation entre l'individu et lui-même ; à une relation interpersonnelle impliquant une forme de guidance ou de prescription (une relation familiale entre l'enfant et le parent ; un entraînement sportif impliquant un athlète et un entraîneur, une relation spirituelle entre un disciple et un maître, etc.) ; qu'à une relation politique de nature simple ou complexe, pouvant aller jusqu'à des mesures décisionnelles impliquant la souveraineté d'un État. Cette définition élargie permet à Foucault de dégager les multiples relations et différents paliers de « gouvernement », et ce, avec une attention toute spéciale aux effets qu'ils induisent et produisent au niveau des modes de subjectivation (Foucault, 2001n).

« Il faut laisser à ce mot la signification très large qu'il avait au XVII<sup>e</sup> siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des États ; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes [...] Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres » (Foucault, 2001n).

On gouverne donc plutôt des gens ou des collectivités. On comprend qu'à partir d'une telle définition, Foucault ne puisse aucunement se satisfaire des outils d'enquête traditionnels au sujet de la question du pouvoir. Pour Foucault, ces outils rabattent trop souvent l'explication de cette problématique du gouvernement sur des modèles d'explication juridique ou sur des modèles institutionnels jugés indépassables (Foucault, 2001n). Ces schémas d'explication oblitèrent ainsi complètement la question de savoir comment le pouvoir y fonctionne. Ils demeurent aveugles aux processus d'objectivation et de subjectivation par lesquels non seulement les processus de gouvernementalité opèrent, mais par lesquels ils sont également modifiés. C'est donc dire qu'ils négligent les processus à la fois « causes » et « effets » des diverses relations de pouvoirs qui codifient nos existences.

Plus exactement, Foucault se plaint que dans tous les cas de figure, les conceptions juridiques du problème du gouvernement font du pouvoir quelque chose de restrictif et d'uniforme. À ce titre, ces conceptions ignorent deux caractéristiques fondamentales des relations de pouvoir. Premièrement, elles ne rendent pas compte du caractère positif ou productif des relations de pouvoir (comme l'illustrent très bien les propos que l'on retrouve dans *Surveiller et Punir*). Ensuite, elles n'illustrent pas suffisamment la spécificité de chacune des relations de pouvoir dans leur formulation particulière et dans leur capacité à s'actualiser constamment dans des processus inédits (Karsenti, 1992).

Tout le défi de Foucault consiste alors à trouver une *autre* façon de combler les « besoins conceptuels » inhérents à l'étude des relations de pouvoir : une façon capable de dégager les conditions historiques qui motivèrent tel ou tel type de conceptualisation

du pouvoir. Il s'agit plus précisément d'un effort pour dégager les processus de rationalisation du pouvoir. Autrement dit, Foucault cherche à créer un modèle pouvant servir à l'analyse des rapports entre la rationalisation et le pouvoir, afin de mettre à jour ces processus d'objectivation/subjectivation d'une façon plus empirique, d'une façon plus directement liée à notre situation présente, et d'une façon impliquant davantage les rapports entre la théorie et la pratique. Or précisément, Foucault postule que cette idée de gouverner des hommes ne provient originellement ni des Grecs ni des Romains, pour qui ce que l'on gouverne, c'est la Cité. L'origine de cette idée de gouverner spécifiquement des hommes se trouverait plutôt du côté de la civilisation préchrétienne orientale (la culture hébraïque « pré-davidiennne » par exemple), où l'on observe l'idée et l'économie d'un pouvoir de type « pastoral ».

Fidèle à ses analyses antérieures, Foucault se propose donc d'étudier ce thème du pastorat, ce « jeu du gouvernement des uns par les autres », qui s'autonomisera peu à peu du « sacré » et s'approfondira sur plus de 15 siècles en pénétrant graduellement l'ensemble des rapports sociopolitiques qu'entretiennent les êtres humains au sein des sociétés occidentales (Foucault, 2004f, p. 119-134). Pour Foucault, il s'agit de saisir les mouvements par lesquels se constitue, au travers des technologies mouvantes, un champ de vérité propre à l'activité de gouverner spécifiquement des hommes. Plus précisément, l'étude du pastorat vise à dégager les relations du pouvoir de la compréhension institutionnelle que nous en avons, afin de les analyser sous l'angle des technologies de pouvoir en corrélation avec les savoirs qu'elles matérialisent sous l'impulsion de processus de subjectivation qui redéfinissent au fil de leurs mutations les domaines de la vérité, de l'autorité, de l'obéissance et du sujet.

À ce titre, Foucault esquisse d'abord quatre distinctions entre le « pouvoir pastoral » et les représentations hellénistiques ou romaines du pouvoir politique. D'abord, Foucault

postule que ce pouvoir n'est pas un pouvoir qui s'exerce sur un territoire. Il s'exerce plutôt sur « un troupeau » qui se déplace d'un point à un autre. Contrairement à la représentation territoriale du dieu grec qui se voit rattaché à la protection d'une Cité, le dieu pasteur est un dieu qui marche, qui erre (voir le psaume 68-8 par exemple) (Foucault, 2004f, p. 169). Le dieu pasteur est en ce sens un guide qui prend la tête de son peuple, et qui montre la direction à suivre.

En second lieu, le « pouvoir pastoral » est un pouvoir essentiellement bienfaisant (Foucault, 2004f, p. 131). Chez les Grecs et les Romains, la bienfaisance n'était que l'une des facettes du comportement des dieux ; un comportement qui prenait tout autant la forme de la luxure, de la suprématie, de l'indifférence, de la moquerie, de la conquête et de la débauche. Le « pouvoir pastoral » est pour sa part entièrement tourné vers le salut du troupeau qu'il protège contre ses ennemis extérieurs ou intérieurs (les dissidents). Ce pouvoir se veut donc une entreprise de soin, un art minutieux, juste et réfléchi. Si bien que la forme qu'il prend n'est pas la manifestation éclatante de sa puissance et de sa supériorité, mais la manifestation d'un zèle, d'un dévouement et d'une application infinie.

En troisième lieu, le « pouvoir pastoral » est un pouvoir individualisant (Foucault, 2004f, p. 132). Afin d'être en mesure de diriger son troupeau, aucune brebis ne doit en effet échapper au bon pasteur. La sauvegarde du troupeau renvoie donc explicitement au soin et à la connaissance de chacune des brebis que le berger a l'habitude de dénombrer et de soigner matin et soir.

Finalement, le « pouvoir pastoral » est un pouvoir prêt à se sacrifier lui-même, non seulement pour l'ensemble du troupeau, mais pour chacune des brebis. En effet, dans la tradition hébraïque, le berger doit tout à son troupeau au point de se sacrifier

lui-même pour le salut de celui-ci. Le « pouvoir pastoral » n'est donc pas un pouvoir d'aspect honorifique, mais une configuration tournée vers le sacrifice de soi-même au profit d'autrui. En résumé, on peut dire que le « pouvoir pastoral » est un pouvoir finalisé sur ceux-là même sur qui il s'exerce, et non sur une unité de type supérieur tel que la Cité, l'intégrité du territoire ou le souverain.

Sur la base de ces distinctions, Foucault souligne ce qui deviendra autant le point de butée du pouvoir pastoral, que la clef de voûte des différentes configurations qu'adoptera le « pouvoir pastoral » au sein des différentes mutations résultant des « contre-conduites » qui s'y développeront. Ce point de « problématisation » prend ici la forme d'une question : Que faire lorsqu'une brebis menace l'intégrité du troupeau ? Pour Foucault, cette problématisation inhérente au « pouvoir pastoral » illustre bien le caractère étranger de ce thème pour la pensée politique grecque ou latine, où le citoyen jouit de certains droits protégés par des chartes publiques – parfois même laïques – auxquels chaque citoyen peut se référer en cas de litige (les lois de Solon chez les Grecs ou la loi des douze tables chez les Romains).

Bien sûr, cela ne veut pas dire que ce thème du « dieu pasteur » ou du roi-berger soit une représentation ignorée dans la culture grecque ou romaine. Foucault reconnaît en effet l'existence de plusieurs renvois à cette notion de roi « pasteur des peuples », ou autres similarités du même genre, au moins 41 fois dans l'*Iliade*, 10 fois dans l'*Odyssée*, de même que dans les textes de la tradition pythagoricienne, par exemple dans les textes de Pseudo-Archytas cités par Stobée. En outre, on retrouve cette métaphore du pastorat chez Platon, qui la discute dans le livre 1 de *La République* (Platon, 1950d, 1: 343a-345e), en plus d'y faire allusion dans *Critias* (Platon, 1950a, 109b-c), *Les lois* (Platon, 1950c, 5: 735b-c) et *Le Politique* (Platon, 1950b, 10: 906b-c).

Il faut cependant remarquer que la fonction du pasteur dans ces textes n'est jamais considérée comme l'élément fondateur de la Cité, ni comme représentative de l'art politique. L'art du berger comme modèle politique se voit plutôt récusé par Platon, qui préfère l'analogie du tisserand pour décrire celui-ci<sup>4</sup>. Lorsque l'on prend le thème du « berger-magistrat » comme invariant, et que l'on fait varier l'objet sous lequel se porte son rapport, on peut certes dégager une série de distinctions classificatoires selon Platon, mais on ne connaîtra jamais ce qu'est l'art politique « en soi ». D'où la nécessité pour ce dernier de reprendre l'examen des fonctions du berger, en montrant qu'elles relèvent d'une seule et unique personne qui doit répondre de plusieurs fonctions afin d'assurer la sauvegarde de son troupeau. Or, c'est précisément là que se situe le problème de ce type de modèle selon Platon. De par le nombre de soignants, de pourvoyeurs et de dépendants que l'espèce humaine nécessite, le titre de pasteur devient quelque chose de beaucoup trop diffus, qui risque d'effacer les frontières propres à l'art de commander la Cité (*Le Politique*, 267e-268a)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>Pour Platon, on se souvient que l'homme politique est celui qui possède cette connaissance spécifique qu'est l'art de commander et de prescrire. Cet art se distingue en plusieurs niveaux. Il y a d'une part les ordres que l'on prescrit à soi-même (voir *Le politique*, 260e), et ceux que l'on prescrit à des êtres vivants, se divisant alors en deux catégories selon que le commandement s'adresse à un seul individu ou à des animaux grégaires (*Le politique*, 261d); d'où la définition de départ que va graduellement critiquer Platon : « L'homme politique, c'est le berger des hommes, c'est le pasteur de ce troupeau d'êtres vivants qui constitue une population dans une cité » (Platon, 1950b, 261e-262a).

<sup>5</sup>Foucault poursuit son analyse en illustrant que pour ressaisir l'essence du politique, l'illustre fondateur de l'Académie renvoie au mythe d'un renversement de la rotation monde (l'Âge de Cronos); c'est-à-dire le renversement d'un temps pendant lequel le pasteur des hommes n'était nul autre que la divinité elle-même; un temps pendant lequel il n'existait aucun besoin pour une constitution politique délimitant les axes de la justice et du commandement (voir *Le Politique*, 268e-271e). En ce sens, la politique chez les hommes débute lorsque la divinité se retire du monde et que commencent les temps de déchéance. À partir de ce renversement, les hommes se voient contraints de se gouverner les uns par les autres, sans qu'aucun d'eux ne puisse égaler la divinité en force ou en sagesse. C'est pourquoi Platon préfère l'analogie du tisserand à celle du berger lorsqu'il s'agit d'une description de l'art de commander les hommes : l'homme est tout simplement incapable d'égaler l'omniscience et l'omnipotence de la « divinité-bergère ». Le propre de l'homme politique se limite donc à user de sagesse afin d'associer les différentes formes de vertus humaines. L'art politique ne sera donc pas celui de la bergerie selon Platon, mais un art analogue à celui du tisserand : un art qui consiste à assembler les différentes existences en une seule communauté qui repose sur la concorde et sur l'amitié (Foucault, 2004f, p. 150).

Cela ne signifie pas pour autant que le thème du « pouvoir pastoral » soit complètement récusé par Platon, ni par la pensée grecque d’une façon générale. Foucault soutient simplement que ce thème ne figure pas à l’avant-plan des analogies guidant la conduite de l’homme politique chez les Hellènes. Chez les Grecs, ce thème religieux s’observe plutôt au sein des petites communautés philosophiques, fortement influencées par les religions à mystère en provenance de l’Asie ou de l’Égypte, qui favorisèrent la lente mais profonde diffusion de ce thème religieux dans les différentes régions de la Méditerranée.

Selon Foucault, l’insertion de cette économie du pouvoir pastoral comme schéma d’organisation politique est plutôt imputable à l’avènement et au développement de l’Église chrétienne, qui coagula « tous ces thèmes du pouvoir pastoral en des mécanismes précis et en institutions définies au cœur de l’Empire romain » (Foucault, 2004f, p. 134). Plus précisément, cette superposition survient au moment où la religion « mistrio-chrétienne » accède au statut de religion impériale, officiellement sous Constantin 1<sup>er</sup><sup>6</sup>. Le « pouvoir pastoral » débute donc au sein d’un processus fort complexe que Foucault considère comme unique dans l’histoire de l’Occident : un processus

---

<sup>6</sup>Constantin est le premier empereur romain à accéder au baptême chrétien des mains de l’évêque arien Eusèbe, le 22 mai 337, sur son lit de mort. Sa mère Hélène et sa femme furent des chrétiennes notoires qui eurent probablement beaucoup d’influence sur ses décisions. Bon politique, Constantin 1<sup>er</sup> constate l’influence et le développement croissant des divers cultes chrétiens. Il abandonne alors la politique tiède ou défavorable de ses prédécesseurs à l’égard des chrétiens en publiant un Édikt de tolérance à Milan qui lui assure le ralliement de ces derniers. Il fusionne ensuite les divers cultes chrétiens et les religions de l’Empire sous la bannière du culte de Mithra avec le Concile de Nicée – non sans quelques purges – afin de former une religion d’État sur laquelle il pourra s’appuyer pour consolider le pouvoir de l’Empire. Ainsi, toutes les religions de l’Empire – notamment le christianisme – durent modifier leurs cultes et les adapter aux impératifs du Mithriacisme. Les évangiles furent en ce sens profondément modifiés. À ce titre, notons que l’Eucharistie était une célébration typique des religions de Mithra. La célébration du 25 décembre, propre au christianisme, est également d’origine païenne. En outre, soulignons que la devise de Constantin « Sol Invictus » n’est pas d’inspiration chrétienne mais « mithriacienne » (pour plus de précision, voir *Mithra et le mithriacisme* (Turcan, 2000) et *Les Cultes à mystères dans l’Antiquité* (Burkert, 2003)). Constantin est ainsi reconnu pour avoir instauré la pratique du « césaropapisme », c’est-à-dire un approfondissement des pratiques du gouvernement qui se caractérisent par la confusion des affaires séculières et des affaires religieuses entre les mains de l’« Auguste ». Sur les origines païennes du christianisme, voir l’excellent chapitre « Mithraism » in *The Pagan Background of Early Christianity* de Halliday (1925)

par lequel une communauté religieuse constituée en Église accède à une puissance politique et organisationnelle qui lui donne les moyens de régir non seulement un groupe défini, une cité ou un royaume, mais l'humanité toute entière selon le relais d'une individualité capturée de façon plus serrée (Foucault, 2004f, p. 151). Il s'ensuit la formation d'un dispositif de pouvoir comme on n'en retrouve nulle part ailleurs dans l'histoire des civilisations occidentales ; un dispositif qui s'est continuellement affiné depuis le 3<sup>ième</sup> siècle après Jésus-Christ, jumelant les caractéristiques individualisantes du « pouvoir pastoral » et les ambitions totalisantes d'une politique impérialiste.

Foucault précise néanmoins que le « pouvoir pastoral » n'est pas le simple fruit d'une fusion entre une thématique d'inspiration hébraïque et les mécanismes institutionnels politico-religieux de la civilisation romaine. Selon ce dernier, le thème du pastorat a été considérablement enrichi, transformé et affiné par le développement du christianisme et son resserrement institutionnel<sup>7</sup>. La particularité du « pouvoir pastoral » se situerait dans son traitement singulier de la notion d'une communauté de destin, à travers ses applications particulières des concepts de loi et de vérité, par lesquelles s'institutionnalise le souci d'assurer le salut de tous et chacun pris individuellement (Foucault, 2004f, p. 171-186)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup>Ce resserrement progressif se traduit néanmoins par la multiplication de communautés monastiques et différentes confréries chrétiennes pendant le Haut et le Bas Moyen-Âge, chacune institutionnalisant ses propres règles, et entrant parfois violemment en conflit au sujet de celles-ci. Voir à ce sujet l'ouvrage *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge* (Pacaut, 1993).

<sup>8</sup>Nous savons que l'idée d'une communauté de destin était déjà largement admise des sociétés grecques, romaines et mésopotamiennes en général, tout spécialement à travers le concept d'une réciprocité morale et événementielle entre les fautes du dirigeant et son peuple [le récit d'Œdipe Roi en offre un exemple éclatant (Sophocle, 1989)]. Toutefois, Foucault soutient que l'institutionnalisation de ce souci est au fondement de quatre spécificités ou dispositifs de pouvoir qui n'existaient pas jusque-là dans les représentations pastorales :

1. *le principe de responsabilité analytique*, qui instaure un champ d'activités médiatisées par autant de procédures institutionnalisées et de paliers d'examineurs, visant à rendre des comptes de chacune des brebis non seulement quantitativement, mais surtout qualitativement, c'est-à-dire en rapportant tout ce qu'elles ont pu faire de bien ou de mal, et ce, à chaque instant (Foucault, 2004f, p. 173) ;
2. *le principe du transfert exhaustif et instantané*, qui traduit la considération que non seulement le pasteur devra rendre des comptes des agissements des brebis devant le Rétributeur, mais que

Pour Foucault, le pouvoir pastoral n'est donc pas la simple transposition d'un thème religieux au sein des institutions de l'Empire romain, mais l'avènement d'une économie qui se travaille de l'intérieur, selon l'établissement d'un rapport subtil entre mérites et démérites, soutenu par des mécanismes de transfert et des procédures d'inversion imbriqués dans une hiérarchie de la rédemption, dont seul Dieu connaît la véritable issue. Aussi s'ensuit-il une série de conséquences sur le plan des processus de subjectivation, dont la plus significative est peut-être le développement d'une circularité du principe d'obéissance.

Là encore, nous savons que ce principe lié à des pratiques spirituelles existait déjà chez les Grecs ou les Romains, par exemple au sein de différentes sectes philosophiques qui utilisaient ce principe pour guider le disciple vers la conquête de sa volonté. Cet ascétisme qui encourageait l'individualisation d'une volonté à accoucher elle-même de la vérité se transforme néanmoins au sein du pastoral chrétien en rapports de soumission qui renvoient perpétuellement cette individualisation d'un pasteur à un autre, selon l'alternance des mérites et des démérites, jusqu'à ce pôle silencieux et inquiétant qu'est la divinité. S'instaure ainsi un rapport d'obéissance qui ne trouve sa propre fin qu'en lui-même ; un état d'obéissance dont les tests d'irréflexion, les épreuves d'absurdité et la terrible épreuve de la rupture de la loi devront s'assurer de la complétude (Foucault, 2004f, p. 192)<sup>9</sup>. Il s'ensuit que la figure d'autorité au sein du « pouvoir pastoral » devient

---

les actions de ses brebis sont fusionnées aux siennes en mérite ou en pénitence ;

3. *le principe de l'inversion du sacrifice*, qui répond d'un sacrifice de la part du directeur de conscience qui doit s'exposer à la tentation, quitte à y périr, afin d'être en mesure de sauver les brebis sous sa gouverne (Foucault, 2004f, p. 174) ;
4. *le principe de correspondance alternée*, qui relève d'un transfert perpétuel entre les faiblesses et les fautes du pasteur, qui doit s'en humilier publiquement devant le troupeau et ses supérieurs, et celles des membres du troupeau qui doivent également s'en humilier publiquement ou en confession.

<sup>9</sup>Foucault fait référence ici à l'*Histoire lausiaque* et le traité de Cassien intitulé *Institutions cénobitiques*, IV, 27, où sont décrites ces épreuves (Foucault, 2004f, note 33, p. 191). En outre, cette discipline qui doit mener à la mortification de sa propre volonté se retrouve clairement énoncée dans le chapitre 5 de *La Règle* de Saint-Benoît (De l'obéissance des disciples) : « ne vivant pas à leur guise et n'obéissant

progressivement insaisissable du fait qu'elle ne commande pas d'elle-même, mais qu'elle se fait « commander de commander »<sup>10</sup>.

De façon concomitante, ce remaniement des structures d'obéissance propre à l'avènement du « pouvoir pastoral » s'articule à la charnière d'une redéfinition des rapports de subjectivation, à travers l'acceptation d'une vérité qui n'est plus le principe d'une reconnaissance d'ordre maïeutique, mais le déchiffrement d'une âme toujours prompte à la concupiscence et à l'orgueil dont il s'agit d'exposer tous les secrets. Selon Foucault, le directorat chrétien ne vise pas la maîtrise de soi, mais la traque des inflexions d'une âme pécheresse de par sa constitution même, endiguant à chaque confession son rapport de dépendance à la guidance d'un directeur. Foucault distingue en ce sens la direction de conscience au sein des pratiques ascétiques grecques ou romaines (qui se voulaient davantage un exercice périodique, parfois consolatoire, visant à acquérir une maîtrise de soi à travers l'examen de sa conscience auprès d'un guide), de la direction de conscience qui devient peu à peu obligatoire, exhaustive et absolument permanente au sein des pratiques chrétiennes. La vérité au sein de celle-ci ne devient donc plus le principe d'une découverte ou d'une mise en commun, mais celui d'une soumission au sein d'une économie de transfert des mérites et démérites, circonscrivant l'espace d'une individualité qui doit désormais déchiffrer sa vérité à travers les mécanismes d'une abnégation et d'une obéissance sans fin.

C'est ainsi que, progressivement, le pastorat a donné lieu à tout un art de conduire les hommes, de les diriger, de les faire parler d'eux-mêmes, de les guider aussi bien

---

pas à leurs désirs et à leurs plaisirs, mais marchant au jugement et commandement d'autrui [...] » (Benoît, l'abbé du Mont-Cassin, 1980).

<sup>10</sup>Il faut en effet savoir que l'épreuve de qualification du pasteur s'articule autour d'un refus initial de la part de celui-ci, qui doit s'humilier devant cette fonction qui le soumet à la tentation du pouvoir. Ce refus doit cependant rapidement céder à l'obéissance sous peine de révéler l'affirmation d'une volonté altière. Le pasteur doit par conséquent accepter le fardeau de la direction selon les règles d'une économie qui possède toute la puissance de la loi, mais dont le seul niveau d'universalisme est l'inconditionnalité de l'obéissance et la destruction progressive de l'Ego.

collectivement qu'individuellement tout au long de leur existence. À ce titre, le pastorat devient pour Foucault l'arrière-plan historique du problème du gouvernement ; un problème qui ne doit pas être confondu avec les divers procédés qui sont utilisés pour soumettre les hommes à une loi ou à un souverain (Foucault, 2004f, p. 169). D'abord, parce que le principe d'obéissance véhiculé par le pastorat évacue progressivement la finalité du commandement à laquelle on se doit d'obéir (la loi du souverain ou celle de la Cité) ; ensuite parce que le mode d'action du pastorat fait apparaître toute une pratique de la soumission d'individus à individus, sous le signe de l'obligation bien sûr, mais hors du domaine de la loi, lui préférant une dépendance qui n'a aucune généralité ou universalité définissant les droits et obligations des sujets, c'est donc dire qui ne garantit aucune liberté, qui ne conduit à aucune maîtrise de soi ou des autres.

C'est par conséquent toute l'histoire des processus de l'individualisation humaine en Occident qui se trouve engagée dans l'histoire du pastorat selon Foucault. Celui-ci dégage en effet la démultiplication des « besoins de conduite » liée à la centralité du problème du gouvernement des âmes en Occident, menant à ce concept de « conduire des conduites » par lequel Foucault conceptualisera les stratégies globales qui sous-tendent les rapports de pouvoir, donc les processus de subjectivation (Foucault, 2004f, p. 187).

### **4.3 Conduites et « contre-conduites » : vérités et résistances**

Cette multiplication des « besoins de conduite » ne s'articule toutefois pas sans résistances – sans quelques éléments de « contre-conduite ». Foucault soutient en effet

que corrélativement à la formation de ce type de pouvoir qu'est le pastoral chrétien, surgirent des mouvements tout aussi spécifiques ayant pour objectif d'autres conduites, médiatisées par d'autres objectifs et/ou d'autres méthodes au sein même de cette configuration du « pouvoir pastoral ». Des combats que mena John Wyclif<sup>11</sup> jusqu'à ceux de John Wesley<sup>12</sup>, il appert que plusieurs luttes sociales furent motivées par des désaccords concernant la forme de ce gouvernement pastoral qui prétend gouverner les hommes jusque dans leur vie quotidienne. Les luttes entourant le « pouvoir pastoral » s'articulèrent en fait à la charnière d'une série de désaccords qui, loin d'épuiser les fondements de cette configuration, les propulsèrent plus profondément au cœur des structures sociales occidentales, jusqu'au déchirement entre les factions Réformistes et Contre-réformistes, chacun donnant un nouveau souffle au « pouvoir pastoral » – les uns par un relâchement de la hiérarchisation au profit d'une plus grande méticulosité sur le plan de l'assujettissement des consciences, les autres en répondant par une centralisation encore plus forte et l'emploi d'une doctrine d'autant plus rigide et intransigeante face aux libres interprétations religieuses.

Reprenant la thèse énoncée dans *La volonté de savoir* (« là où il y a pouvoir, il y a résistance » (Foucault, 2003a, p. 221)), Foucault cherche ainsi à valider de façon historique l'hypothèse d'une résistance dont les conditions de possibilité s'articulent au sein même des configurations de pouvoir dont elle cherche à se dissocier. Plus précisément, Foucault étudie les différentes formes de résistance comme « catalyseurs chimiques »

---

<sup>11</sup>John Wyclif (1324-1384) est un théologien et réformateur anglais. Il est le fondateur du mouvement des « lollards » qui s'attaque aux coutumes ecclésiastiques et réclame de l'Église le retour à la pauvreté et la séparation des pouvoirs temporel et spirituel. Il rejette la hiérarchisation des prêtres et l'institution des sacrements. Voir à ce sujet *Text and controversy from Wyclif to Bale : essays in honor of Anne Hudson* (Hudson et al., 2005b).

<sup>12</sup>John Wesley (1703-1789) est le fondateur des méthodistes, l'un des principaux mouvements protestants jusqu'à ce jour. Ce dernier préconise le retour à la foi originelle au sein du protestantisme. Influencé par les Moraves et le Mouvement du « Réveil », Wesley vit en 1738 une expérience de conversion. Il annonce ensuite la Bonne Nouvelle du salut offert à tous les hommes en défendant l'optique d'une relation personnelle avec Dieu. Pour plus d'informations sur ce personnage qui lutta contre les institutions religieuses établies, consulter l'ouvrage *The Pietist Theologians : An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Hudson et al., 2005a).

afin de retracer les relations de pouvoir là où elles s'inscrivent concrètement. Il s'agit d'illustrer les points d'application et les méthodes que les relations de pouvoir utilisent à travers l'affrontement de diverses stratégies, plutôt que d'étudier les relations de pouvoir du point de vue de leur rationalité interne<sup>13</sup>. Concrètement, Foucault fait cela en dégagant la présence de « contre-conduites » qui s'articulent à la charnière « d'éléments-frontières » au sein du « pouvoir pastoral » durant la période du Moyen-Âge, à savoir :

1. *L'ascétisme*, qui, par l'individualisation qu'instaurent les structures du « pouvoir pastoral » réutilise cette dernière sous la justification d'une pénitence dans un lieu de solitude (la retraite), brisant ainsi le lien d'interdépendance sur le plan de l'obéissance et de la confession obligatoire ;
2. *la formation de micro-communautés*, reposant sur l'approfondissement d'un aspect doctrinal du thème chrétien ou sur une interprétation légèrement divergente, permettant à ses membres d'échapper à certains rites ou éléments de doctrine en formant des communautés fermées ;
3. *la mystique*, par laquelle la hiérarchie, la lente circulation des vérités d'enseignement et les structures de l'examen de conscience se trouvent court-circuitées par une expérience de rencontre personnelle avec la divinité ; une expérience qui soutient que l'ignorance et l'incapacité d'exprimer l'état de béatitude est une connaissance réelle de Dieu, alors que le savoir théorique – même théologique – est une forme d'ignorance pouvant mener à l'orgueil ;
4. *le retour aux Écritures*, qui disqualifie la centralité et l'importance du pasteur et des mécanismes institutionnels du pastorat au profit d'une connaissance ap-

---

<sup>13</sup>Foucault illustre par plusieurs exemples la nécessité d'étudier ces résistances. Il mentionne par exemple l'importance de comprendre ce que signifie « être sensé » dans telle ou telle société, si nous désirons comprendre ce qui s'y passe dans le champ de l'aliénation. De la même façon, l'analyse du champ de l'illégalité s'avère fort utile si nous souhaitons mieux comprendre ce qu'est la légalité.

profondie des Saintes Écritures, c'est-à-dire un texte venant de Dieu que chaque individu peut apprendre à connaître pour lui-même ;

5. *la croyance eschatologique*, qui congédie les dispositifs du « pouvoir pastoral » en prenant appui sur la révélation que les Temps sont accomplis, que Dieu lui-même va très prochainement réunir son troupeau, qu'il faut se méfier des faux bergers (l'Antéchrist), et qu'il faut accepter le règne du Saint-Esprit qui dépose également sa grâce sur tous les élus de Dieu.

Ces quelques exemples montrent bien que les résistances au pastorat ne sont pas extérieures au christianisme, mais bien intérieures. Elles se constituent en effet en utilisant les éléments tactiques inhérents au régime dont elles tentent de se dissocier. Ces « contre-conduites » marquent ainsi les points d'entrée des transformations qui modifient les rapports de force se jouant au sein des groupes ou des communautés, en illustrant les tactiques qui viennent les justifier moralement et/ou rationnellement. Plus précisément, l'analyse des résistances selon l'affrontement des diverses stratégies déployées permet, selon Foucault, de nous dégager du cadre habituel dans lequel nous comprenons et théorisons le pouvoir. Par exemple, ce genre d'analyse montre bien que les relations de pouvoir ne se limitent pas à un seul type de gouvernement politique ou économique, mais qu'elles s'étendent plutôt à de multiples niveaux de la vie sociale ou culturelle. De façon corrélative, cette analyse illustre que les luttes contre les pouvoirs cherchent moins à abattre l'ennemi idéologique que l'ennemi immédiat, c'est-à-dire celui qui exerce une contrainte directe contre leurs intérêts, et ce, peu importe lesquels.

L'exemple des « contre-conduites » montre en ce sens que ces luttes sont beaucoup plus anarchiques, éclatées et multiscalaires que les idéologies souvent clivées entre un bien et un mal absolus le laissent paraître. Ainsi, à la conception traditionnelle d'un pouvoir massif et unifié, qui ne serait que la traduction d'une répression perpétuelle,

Foucault oppose les termes d'un pouvoir inventif et mobile ; un pouvoir pleinement positif qui, dans le procès même de sa logique interne, va jusqu'à maintenir la possibilité d'une différence, non pas afin de la permettre – ce qui ne ferait qu'introduire une exception dans le régime de l'interdit –, mais plutôt « afin de s'en servir dans le cadre d'une stratégie déterminée et de la constituer comme point d'appui de son effectuation » (Karsenti, 1992). En d'autres termes, la « contre-conduite » devient pour la relation de pouvoir une condition de sa possibilité ; un point de sailli essentiel aux stratégies qui s'échangent de part et d'autre.

On comprend de là que cette problématisation des pouvoirs ne constitue pas tant des luttes *pour* ou *contre* l'individu, mais qu'elle regroupe plutôt des luttes qui s'opposent à ce que Foucault nomme le « gouvernement par individualisation » (Foucault, 2001n, p. 1046). En d'autres termes, il semble que les formes de résistance qui s'opposent aux actes de conduite se mobilisent d'abord et avant tout contre les effets d'un pouvoir capable d'induire, d'imposer et de réorganiser les représentations et les pratiques qu'utilisent les êtres humains dans les différents rapports qu'ils entretiennent avec les autres et avec eux-mêmes.

À analyser les structures des relations du « pouvoir pastoral » sous cet angle, on constate que ce qui nous apparaît comme la lente « dé-théologisation » des principes de gouvernance au lendemain de la Guerre de Trente Ans répond en fait d'une multiplication des « contre-conduites » pastorales : c'est donc dire d'un phénomène complexe d'intensification de ce même type de pouvoir. Autrement dit, loin d'assister à un recul du pastorat, on observe une démultiplication de ses points d'entrée, ce qui contribua à déstabiliser les structures féodales alors en place, en brisant les visées d'un Empire chrétien sous la bannière d'une seule et même Église.

Pour tout dire, l'exposition du pouvoir pastoral permet d'illustrer non seulement l'arrière-fond historique du problème du gouvernement, mais aussi d'exemplifier historiquement le jaillissement de « contre-conduites » non pas en terme de dissidence ou d'affirmation d'une liberté que l'on opposerait massivement à un pouvoir répressif, mais en terme de stratégies ou de tactiques. Sans qu'aucune « ruse de la Raison » ne soit convoquée, il devient en effet possible d'observer comment les revers et les multiplications stratégiques au sein du « pouvoir pastoral » modifièrent les rapports des sujets à la vérité, à l'obéissance et à eux-mêmes.

Reste à savoir maintenant comment Foucault s'y prend pour réfléchir la difficile question de la liberté, non pas selon le relais de la transcendance ou de l'idéologie, mais en terme de stratégies ou de tactiques de pouvoir.

Pour répondre à cette question, il nous faut survoler l'itinéraire historique tracé par Foucault, en illustrant les déplacements stratégiques d'une rationalité politique qui, progressivement, introduit le thème de la liberté au sein de sa gouvernementalité. On observera ainsi que la liberté peut être réfléchie en terme de stratégies et de tactiques s'articulant à la charnière de « contre-conduites », formant autant d'interstices nécessaires à l'articulation des relations de pouvoir que Foucault décode essentiellement comme des « conduites de conduites ». Vue sous cet angle, la liberté n'apparaîtra plus comme une impulsion indéfinie qui nous habite tous de façon essentielle – et que l'on opposerait à la répression perpétuelle d'un pouvoir qui tente de l'étouffer –, mais comme le résultat de luttes et de stratégies qui en redéfinissent perpétuellement les termes et les limites.

## 4.4 La raison d'État

Fissuré par une série de schismes et de guerres intestines provoquée par la multiplication des « contre-conduites » au sein du pastorat, l'Empire chrétien n'est plus en mesure de rassembler les diverses principautés européennes sous une seule bannière religieuse. Surgit alors le développement d'une rationalité politique qui s'autonomise graduellement des principes « cosmothéologiques » qui l'enchaînent depuis au moins le Haut Moyen-Âge. Progressivement, l'art de gouverner ne se conçoit plus en fonction de règles célestes, mais en fonction de règles immanentes à l'activité même de gouverner. Autrement dit, l'art de gouverner s'organise désormais en fonction du seul objet qu'il se propose de diriger, en adaptant la notion de prudence politique déjà présente dans les différentes doctrines chrétiennes, à la conception d'une fortune politique nécessairement changeante et incertaine.

Cela ne veut pas dire que les rapports établis entre Dieu, le souverain, la nature et le père de famille au sein des représentations médiévales du pouvoir politique sont définitivement rompus. Ceux-ci se voient plutôt réactivés et progressivement réévalués à partir de l'avènement d'une économie de pouvoir qui s'appuie non seulement sur le cadre d'une nouvelle situation géopolitique, mais aussi sur une série d'innovations techniques, scientifiques et organisationnelles qui vont de l'astronomie de Copernic, la physique de Galilée, l'histoire naturelle de John Ray, jusqu'à la grammaire de Port Royal ([Foucault, 2004f](#), p. 240).

Il faut en effet comprendre que les différentes découvertes scientifiques propagent peu à peu l'idée – non sans difficulté – que Dieu ne dirige pas directement le monde, mais le gouverne par des principes que l'être humain peut et doit déchiffrer. Les structures du

« pouvoir pastoral » propres à la gouvernementalité chrétienne se voient par conséquent profondément bouleversées. Elles le sont par une nouvelle économie du savoir qui se tourne vers l'édification d'une connaissance des principes de la Nature ; par la découverte d'un monde peuplé de signes et de régularités qui deviennent autant de témoins de la volonté de Dieu rendant caduque l'intercession scientifique des Saintes Écritures. Elles le sont également par un monde qui témoigne d'une volonté divine que l'on peut déchiffrer sans tout cet attirail de l'obéissance et de la confession ; pire, par un ordre naturel qui témoigne des erreurs ou des fabulations que contiennent les Saintes Écritures (par exemple la réfutation par Copernic de la thèse d'un univers géocentrique ; puis, en 1616, la démonstration de Galilée qui montre contre l'Église catholique que la Terre tourne autour du soleil<sup>14</sup>).

Sur le plan politique, cet espace entre Dieu et le monde découpe progressivement l'espace d'un exercice lié à la souveraineté qui tend à rechercher les principes liés à sa propre opérationnalité. Nous avons donc d'une part une Nature qui ne tolère plus aucun gouvernement autre que les principes d'une régulation déchiffrable par une raison commune à Dieu et à l'homme ; et d'autre part, nous avons un exercice de la souveraineté appelé à se charger d'une raison opérant selon ses propres principes, donc appelé à se déchiffrer selon une science du gouvernement : la raison d'État.

Désamarré de la téléologie chrétienne, le sens des priorités politiques se déplace ainsi d'une prétention à administrer la Création entière sous la férule de l'Église, à celle d'administrer un royaume souverain qui possède ses propres règles. Sur le plan théorique, il se développe alors tout un savoir-faire à l'intention du Prince, visant à lui faire connaître et maîtriser les règles propres à l'art de gouverner. On passe ainsi d'un Prince qui, sous sa représentation médiévale, doit rechercher le véritable sens de la

---

<sup>14</sup>Voir à ce sujet l'ouvrage *Galilée Copernicien* (Clavelin, 2004).

vertu, de la prudence et de la justice, à un Prince se devant de gouverner son royaume selon les nécessité du moment<sup>15</sup>.

Or, cette première série de considérations que l'on rattache généralement à l'œuvre de Machiavel donne suite à toute une littérature *pro et contra* Machiavel, qui débouche sur la conception d'une raison d'État. Selon les écrits de Botero (1540-1617) auxquels se réfère explicitement Foucault, la raison d'État est alors conçue comme la connaissance des moyens propres à fonder, à conserver et à agrandir la *ferme* domination sur les peuples (Foucault, 2004f, Voir note 19, p. 256)<sup>16</sup>. D'une façon analogue, la raison d'État sera pour G. Antonio Palazzo la connaissance de ce qui est nécessaire et suffisant pour que la République conserve exactement son intégrité (Foucault, 2004f, p. 263). Sans parcourir tous les détails qui distinguent ces deux penseurs de la raison d'État<sup>17</sup>, les caractéristiques les plus essentielles que l'on peut dégager de leur définition de la raison d'État sont : A) qu'elles ne réfèrent plus à autre chose qu'à l'État lui-même ; B) qu'elles sont fortement articulées autour du rapport « essence-savoir » de l'État (la raison d'État étant ici l'essence même de l'État, et la connaissance qui permet de suivre la trame de cette raison) ; C) qu'elles sont essentiellement « conservatoires », c'est-à-dire qu'elles sont entièrement tournées vers ce qui lui est nécessaire pour maintenir l'intégrité de

---

<sup>15</sup>On reconnaît là certainement les écrits de Machiavel. Pour le Machiavel du *Prince*, le problème n'est pas tant celui du meilleur régime politique, mais bien celui de la nature intrinsèque du pouvoir. Aussi, Machiavel annonce-t-il la grande interrogation moderne portant sur la quintessence du pouvoir que l'on retrouvera plus tard chez Hobbes et Rousseau par exemple (Haddad, 1996, volume 2 : p. 478). Par ailleurs, il faut reconnaître que le Machiavel des *Discours* défend plutôt la supériorité du régime républicain.

<sup>16</sup>Nous insistons ici sur le mot « ferme » au sujet de cette domination des peuples, car cette « domination » recherchée par Botero ne doit pas être absolue. Selon l'analyse de Senellart, cette distinction oriente le développement d'une raison d'État non pas imputable à Machiavel comme on le croit communément, mais qui s'articule plutôt contre Machiavel. Botero cherche en effet le principe d'une raison d'État se rapportant non pas à la pure violence (qui légitimerait un état de domination despotique) ni à la loi souveraine (fondant la toute puissance du souverain, ce qui revient au même). Pour Botero, la domination ferme d'un gouvernement doit se médiatiser par le développement d'une économie maximale - donc une économie de type mercantiliste -, ce qui assurera la concorde entre les intérêts de l'État et ceux du peuple (Senellart, 1992).

<sup>17</sup>Au sujet de ces distinctions, on se rapportera au chapitre « La raison d'État antimachiavélienne » écrit par Senellart (1992).

l'État<sup>18</sup>.

Autrement dit, la finalité de l'art de gouverner devient peu à peu immanente à la pratique et aux sujets auxquels elle s'applique. Contrairement à la description de l'art politique que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin par exemple (où cet art est orienté vers la recherche de la béatitude céleste), la finalité de la Raison d'État devient l'État lui-même<sup>19</sup>. À ce titre, la raison d'État marque un déplacement du problème de l'origine, de la légitimité et de la dynastie du principe de gouvernement vers celui de sa pratique concrète (un déplacement que tenteront de recadrer les théories « contractualistes » qui chercheront précisément à refonder les origines et les finalités de l'association politique.). Contrairement aux conceptions aquinistes qui situent l'art de gouverner de façon transitoire chez les hommes en vue du Jugement dernier, la raison d'État est donc une gouvernementalité qui ne prévoit pas de terme ou de fin à son règne. Elle se situe plutôt dans une perspective où le temps de l'histoire est indéfini (Foucault, 2004f, pp. 265-266). Par conséquent, l'idée d'une paix perpétuelle sur Terre, où les particularités de tous et chacun se fonderaient dans un seul Empire ou une Église universelle est progressivement remplacée par l'idée, voire la nécessité politique, d'une paix et d'un équilibre interétatique opérant *par* et *dans* la pluralité des États ; un projet clairement énoncé dans les traités de Westphalie, qui mirent fin au rêve européen d'un « Empire des derniers jours »<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup>Notons que cet aspect « conservatoire » de la raison d'État y fait jouer la notion d'intérêt bien autrement que chez Machiavel. Cet intérêt est désormais celui des sujets, et non seulement celui du Prince ; un intérêt déterminé non plus par un appétit de puissance ou de gloire, mais par l'appétit de s'enrichir. De par sa doctrine que l'on peut situer dans le sillage de la pensée mercantiliste, Botero fait donc passer cette notion d'intégrité de l'État du champ politique au domaine de l'économique (Senellart, 1992, p. 32).

<sup>19</sup>On consultera à ce sujet l'ouvrage *De regno* de Thomas d'Aquin (1946).

<sup>20</sup>Les traités de Westphalie ont conclu la guerre de Trente Ans et la guerre de Quatre-vingts ans le 24 octobre 1648. Les pourparlers liés à ces traités opposaient les Provinces-Unies (les Pays-Bas) à l'Espagne et la France au Saint Empire romain germanique. Puis, la Suède à l'Empire. Les principaux bénéficiaires furent la Suède, les Pays-Bas et la France. Les accords de ces traités ont remodelé l'Europe. Parmi les changements importants, notons l'indépendance des Provinces-Unies (Pays-Bas) et l'annexion par la Suède de territoires lui donnant le contrôle des bouches de l'Oder, de l'Elbe et de la Weser. L'Empire se trouva morcelé en 350 États, diminuant ainsi la puissance des Habsbourg et l'influence du Saint-Siège

Concrètement, Foucault suggère qu'il est possible de trouver la trace de ce virage politique dans les différents écrits que l'on retrouve en Allemagne après la Guerre de Trente ans, et qu'il résume sous la dénomination de « Polizeiwissenschaft » (science de la police)<sup>21</sup>. Ces écrits reflètent les nouveaux problèmes d'une rationalité politique dont l'objet de gouvernance (l'État) regroupe une multitude de réalités fort complexes et imprévisibles qu'il s'agit désormais d'aménager de façon minutieuse, jusque dans l'existence même de tous ses membres pris individuellement<sup>22</sup>. Selon cette littérature, le premier de tous les nouveaux problèmes de la raison d'État est celui de faire coïncider les intérêts des gouvernés avec celui des gouvernants au sein d'un régime politique désormais désinvesti de la téléologie chrétienne ; une téléologie qui garantissait non seulement l'imputabilité du Prince devant Dieu, mais aussi le Salut de l'âme en fonction de l'obéissance civile. Il s'ensuit deux déplacements politiques qu'il s'agit d'identifier clairement.

D'abord, la justification du salut de l'âme se voit remplacée par celle de préserver la vie terrestre au maximum. Ensuite, les mécanismes nécessaires au pastoral chrétien pour connaître, diriger et sauver l'âme de chaque individu, fonctionnant jusque-là en parallèle du pouvoir de souveraineté, se voient récupérés par des techniques d'individualisation ayant désormais la charge d'assurer la productivité, la sécurité et le bonheur de tous et

---

sur la politique européenne. Il faut souligner que ces traités ont permis d'ériger l'État souverain comme socle du droit international. Les Traités de Westphalie reconnaissaient en outre les trois confessions, catholique, luthérienne et calviniste, à la discrétion du prince, déterminant ainsi par son choix la religion de chaque État. Pour plus de précision sur ces sujets, consulter l'ouvrage de Hayt, Tossens-Bauwin et Willems-Eltges, intitulé *Histoire universelle* (1967).

<sup>21</sup>La guerre de Trente Ans réfère à une suite de conflits armés qui ont déchiré l'Europe entre 1618 et 1648. Les combats se déroulent initialement et principalement dans les territoires d'Europe centrale dépendant du Saint Empire romain germanique, mais impliquent la plupart des puissances européennes, à l'exception notable de l'Angleterre et de la Russie. Dans la seconde partie de la période, les combats se portent aussi en France, dans les Pays-Bas, en Italie du Nord, en Catalogne, etc. Pendant ces trente années, la guerre change progressivement de nature et d'objet : commencée en tant que conflit religieux, elle se termine en lutte politique entre la France et la Maison d'Autriche. Voir l'ouvrage de Henri Sacchi intitulé *La Guerre de Trente Ans* pour plus de détails, tout spécialement le tome 3 : « L'empire supplicié » (Sacchi, 2003).

<sup>22</sup>On voit ici comment l'injonction « Omnes et singulatim » (tous et chacun), décrivant les fondements du « pouvoir pastoral », continue d'inspirer le développement des rationalités politiques occidentales.

chacun. En d'autres termes, les idées de bonheur et de prospérité terrestres deviennent au cœur d'une nouvelle rationalité politique insistant sur l'importance du sort de chacun en vue du bien-être de tous, c'est-à-dire l'État. Aussi se développe-t-il autour de ces nouvelles préoccupations tout un art de gouverner qui précise les considérations que le politique doit prendre en compte enfin d'assurer le salut terrestre propre à l'État et à ses citoyens, en l'occurrence, ce qui en assure précisément la richesse : sa population.

Peu à peu le destin de l'État se voit ainsi jumelé, en propre et en figuré, avec celui des individus qui composent cette population. L'État développe ainsi toute une série de mécanismes visant à assurer non seulement l'ordre et le maintien des structures hiérarchiques de la société, mais aussi une connaissance et un encadrement des individus visant à régler le développement et le bien-être de chacun en fonction d'une maximisation de leur productivité, elle-même en vue d'une croissance de la richesse nationale au sein d'une Europe désormais morcelée en plusieurs États. L'individu – ses actions et ses motivations – occupe donc soudainement une place capitale au sein des calculs que doit opérer la rationalité politique occidentale. Il s'ensuit le développement d'une pratique gouvernementale qui multiplie ses instances à travers l'avènement d'un État de police, réglant les pratiques et les conduites des individus à tous les échelons possibles de la vie en société (police de la religion, police de l'alimentation, de la santé, des bâtiments et des routes, des sciences, des pauvres, etc.), dans le but avoué d'en majorer les forces et l'utilité économique.

Or, avec l'avènement de ce type de gouvernance que Colin Gordon identifie comme une conduite pastorale de type économique (« economic pastorate »), surgit toute une série de reconfigurations éthiques sur lesquelles nous devons insister davantage ([Gordon, 1991](#), p. 12). D'abord, contrairement à la rationalité pastorale chrétienne, il faut voir que le pasteur (un rôle ici transféré à l'État) n'envisage jamais de se sacrifier pour l'une

de ses brebis égarées. Bien au contraire, l'État peut aller jusqu'à exiger le sacrifice de l'une (ou plusieurs) de ses brebis pour assurer sa propre sauvegarde. Il y a donc là un renversement de perspective complet à ce sujet.

Ensuite, s'agissant de l'économie du *salut* propre au pastorat, Foucault resitue celui-ci dans la pratique du « coup d'État », qui n'est alors pas simplement la confiscation d'un pouvoir politique d'un gouvernement les uns aux dépens des autres, mais la justification d'une violence qui outrepassa le droit naturel, positif, universel ou divin lorsque la « nécessité » de *sauver* l'État devient trop forte. Selon Foucault, les promesses salvatrices du pastorat se transforment ainsi en l'idée – à la fois théâtrale et tragique – selon laquelle on doit accepter certains sacrifices au nom du salut de tous et chacun ; un salut qui justifie les violences les plus graves comme étant la forme pure d'une rationalité qui se retrouve dans la restauration de la raison d'État.

Concernant le principe d'*obéissance*, Foucault s'appuie sur l'analyse de Bacon (1857, *Of Sedition and Troubles*), afin de démontrer la mutation de ce principe autour de la préoccupation et de la gestion des séditions comme étant des phénomènes naturels au sein d'un État (Foucault, 2004f, voir pp. 273 et suivantes). Plus précisément, le problème de Bacon s'articule autour de la prise en compte d'une possibilité toujours présente de sédition avec laquelle il faut apprendre à gouverner, non pas en s'assurant du dosage des épithètes que le Prince doit susciter auprès du peuple (propre à la raison machiavélique), mais en mettant à l'avant-plan un calcul des éléments réels et constitutifs de ce qu'il faut gouverner, à savoir : l'économie et l'opinion. La sédition n'est donc pas pour Bacon un trouble de légitimité ou d'origine, mais un phénomène naturel aux populations. Aussi, ce dernier ne s'intéresse-t-il pas aux principes d'obéissance d'une économie générée par l'apparence que veut se donner le Prince, mais d'une gestion active et permanente de l'obéissance, relayée par le contrôle des causes efficientes qui influencent le

peuple à travers l'agitation, l'indigence ou tout ce qui unit par le biais d'une offense<sup>23</sup>.

Finalement, s'agissant des technologies pastorales de la *vérité*, Foucault montre que le gouvernement d'un État ne peut plus simplement dépendre d'une connaissance des lois ou de la prudence (une prudence qui enseignait des exemples historiques de comportements vertueux à adopter en cas de litige). Le gouvernant doit désormais connaître les éléments réels – les forces – sur lesquels repose le dynamisme de l'État. Plus précisément, le gouvernement doit savoir gérer ses forces à travers l'application d'une rationalité économique visant l'accroissement de ses richesses et la protection de sa souveraineté. Par conséquent, il s'organisera autour de cette nouvelle préoccupation économique liée à un état de concurrence interétatique, tout un travail sur la conscience des gens, non pas simplement à travers l'imposition d'un certain nombre de croyances vraies ou fausses, mais surtout à travers des techniques qui modifieront directement leurs comportements. C'est à ce titre que les procédures d'examen liées au « pouvoir pastoral » se transféreront à des procédures d'individualisation au service de l'accroissement des forces de l'État (l'État de police et le règne des disciplines), et que s'organiseront des armées devant protéger les frontières de chaque nation et un dispositif « diplomatico-militaire » devant s'assurer de l'équilibre de l'Europe via des systèmes d'alliance fort complexes<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup>Foucault fait également allusion aux travaux d'Étienne Thuau (1966, pp.169-178) qui expose la nouvelle gestion de l'obéissance et du « gouvernement des esprits » corrélatif au développement de la raison d'État selon le principe célèbre de Richelieu : « gouverner, c'est faire croire ».

<sup>24</sup>Foucault, qui s'appuie sur les écrits de Francesco Guicciardini (1483-1540) afin d'illustrer les fondements « italiens » de cette conception de l'équilibre interétatique, retrouve l'expression de ceux-ci au 18<sup>ème</sup> siècle chez le juriste Christian von Wolff dans le *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Halle, in officina libraria Rengeniara, 1749, cap. VI, 642 (Foucault, 2004f, voir note 21, page 317). L'équilibre européen doit consister en ceci selon Foucault qui cite Wolff à l'appui : « "l'Union mutuelle de plusieurs nations" doit pouvoir se faire de façon "que la puissance prépondérante d'un ou plusieurs pays soit égale à la puissance réunie des autres". Autrement dit, il faut que les choses soient telles que la réunion de plusieurs petites puissances puisse contrebalancer la force de la puissance supérieure qui risquerait de menacer l'une d'entre elles » (Foucault, 2004f, p. 307).

## 4.5 Du pastorat à l'économie politique

Bien qu'il soit possible de reconnaître plusieurs éléments propres à l'État de police au sein de ce que nous appelons aujourd'hui l'« État libéral » (les polices d'État, le dispositif « diplomatico-militaire », la protection militaire d'un territoire souverain, etc.), ces éléments connurent plusieurs mutations, voire plusieurs renversements, avant de parvenir aux structures politiques que nous attribuons à ce dernier. Plus exactement, la réglementation policière soumise à cette rationalité immanente à la raison d'État fut remise en question par le développement d'une pensée économique que l'on rattache aux physiocrates<sup>25</sup>. Ceux-ci postulèrent en effet que la réglementation de la police était inutile, du fait qu'il y aurait une régulation naturelle spontanée du cours des choses. Par conséquent, il fallait réduire la réglementation (donc l'intervention) du gouvernement au minimum afin d'épouser le cours même des processus économiques qui traversent le corps social. C'est à ce titre que la compréhension de la notion de population se transforma considérablement jusqu'à la conception d'une « société civile » qui se veut le corrélatif d'une pratique gouvernementale de moins en moins interventionniste.

Chez les physiocrates, il faut en effet comprendre que la population n'est pas en elle-même un bien qu'il faut faire croître absolument. La population, comme la valeur des biens, se veut une valeur relative qui varie en fonction du travail disponible, des prix et de l'indice de consommation. Aussi, ces nombres qui chiffrant la population et les prix

---

<sup>25</sup>La physiocratie est une théorie économique et politique qui maintient que la richesse des pays provient de l'agriculture, envisagée comme unique « création » annuelle de richesse. En fait, il signifie étymologiquement « gouvernement par la nature ». Cette école de pensée est originaire de la France et a connu son apogée au cours de la seconde moitié du 18<sup>ième</sup> siècle. Les physiocrates s'opposent fortement aux idées mercantilistes. En effet, les physiocrates croient qu'il existe un ordre naturel gouverné par des lois qui lui sont propres. Le rôle des économistes devient alors de trouver et faire connaître ces lois. Ils révèlent ainsi l'existence de lois économiques, au même titre qu'il existe des lois physiques. Cette idéologie mène à l'idée que la liberté et la propriété sont des droits naturels que le souverain doit consacrer positivement. L'homme a droit à ce qu'il acquiert librement par le travail. Voir l'ouvrage de référence *Histoire des pensées économiques* (Baslé, 1993).

ne doivent pas être fixés autoritairement par les gouvernements sous peine de dérégler un processus qui s'équilibre de lui-même. Au processus de réglementation systématique succède donc une économie de pouvoir se resserrant autour des besoins individuels qu'on laisse désormais concourir les uns contre les autres au sein d'un marché dont les frontières nationales s'ouvriront progressivement afin de prévenir les phénomènes comme la disette, et d'obtenir le véritable prix répondant de la naturalité de l'offre et la demande. Autrement dit, on laissera jouer une concurrence entre les particuliers dans l'optique que l'État ou la collectivité puisse bénéficier d'une situation économique optimale, soutenue par des produits qui s'équilibrent « au prix juste » selon des comportements individuels naturellement enclins à rechercher la maximisation de leur profit (Foucault, 2004f, p. 354). Il s'ensuit que l'État ne devient plus la finalité ultime des activités gouvernementales, mais le régulateur des intérêts particuliers selon une logique que l'on peut opposer terme par terme à la gouvernementalité qui s'organise dans l'« État de police ».

Là encore, cette opposition ne s'observe pas sans un certain degré de continuité entre la Raison d'État et ce que nous appelons l'État libéral. Tout comme l'État de police, ce dernier résulterait en effet d'une rationalité politique se revendiquant des conditions immanentes liées à son exercice. Seulement, l'objet de cette immanence se déplace des conditions liées à la gouvernance vers l'objet de cette gouvernance même : la population. C'est à ce titre que les penseurs libéraux cherchent à déterminer les limites de la gouvernance en fonction des lois naturelles qui gouvernent les individus et les populations, et donc à quelles ambitions ils doivent renoncer afin d'accomplir correctement cette mission.

Ainsi, à l'instar de Kant qui formulera une *critique* de la raison pure quelques années plus tard, les premiers penseurs du libéralisme économique, comme Adam Smith et Fergusson, formulèrent une *critique* de l'art de gouverner qui en transformera pro-

fondément les termes et les aboutissants. Prenant le contre-pied des *Politiques* (les principaux instigateurs de la raison d'État qui fut jadis décriée par l'Église catholique), les membres de cette nouvelle philosophie que l'on nomme communément les *Économistes* dénoncèrent les prétentions démesurées à vouloir calculer et contrôler toutes les variables de la gouvernance. Un tel calcul et une telle prétention à la totalité étaient tout simplement des projets irréalisables, donc injustifiables, aux yeux des *Économistes*.

L'interventionnisme préconisé par l'État de police se voit donc contesté par l'idée d'une « société civile » auto-productrice de ses propres conditions d'ordre et de prospérité. Ainsi, contrairement aux calculs des physiocrates qui recherchent une adéquation parfaite entre la connaissance économique des gouvernants et la liberté des gouvernés, la critique libérale soutient qu'une telle connaissance, même en principe, demeure inaccessible aux gouvernants. Par conséquent, le gouvernement doit se désengager de toute entreprise visant à régler l'ordre économique dont l'équilibre demeure fragile à l'interventionnisme des gouvernants. Aussi, les limites tracées à l'intention du pouvoir deviennent-elles directement proportionnelles aux limites qui circonscrivent ses possibilités à connaître.

Il s'ensuit que le rôle de l'État ne peut plus se confondre avec cette « science de la police » tel que le préconisaient par exemple les mercantilistes. Le rôle du gouvernement doit plutôt se limiter à celui d'assurer la sécurité des citoyens, la liberté du commerce et le respect des engagements commerciaux. La raison d'État et l'État de police se voient donc peu à peu remplacés par une nouvelle rationalité politique qui reconfigure les rapports de la gouvernance au sein d'une problématisation constante des limites propres à l'art de gouverner.

Cette nouvelle raison économique ne se substitue toutefois pas complètement à l'an-

cienne raison d'État. Foucault postule plutôt qu'elle lui donne un nouveau contenu, et à ce titre de nouvelles formes (Foucault, 2004f, p. 356). Plus exactement, la raison économique se situe toujours dans ce que l'on pourrait appeler une « raison d'État » au sens de principe directeur. Seulement, le principe de naturalité y fait un pas de plus en s'opposant à l'artificialité des interventions politiques. À l'artificialité d'une société disciplinaire, on oppose en effet la naturalité de la société, c'est-à-dire un nouveau champ d'intervention, d'analyse, de savoir et d'objectivation, en bref : le concept d'une « société civile ».

Or, pour Foucault, la « société civile », c'est ce que les nouvelles formes de gouvernementalité nées au 18<sup>ième</sup> siècle font apparaître comme le corrélatif nécessaire à l'État. Plus précisément, l'État est ce qui doit assurer la gestion et la sécurité de cette « société civile ». On voit donc une mutation importante par rapport à une raison d'État qui considérait jusqu'ici la population comme une collection de sujets de droit, vecteur d'une force de production exploitable pour le plus grand bonheur de tous. Désormais, les Économistes vont réclamer la prise en considération d'une « science » capable de guider les décisions politiques, non pas tant à travers des processus de réglementation, qu'à travers des processus de gestion, en un mot : l'économie politique.

C'est à ce titre que l'économie politique deviendra le fer de lance d'une nouvelle gouvernementalité instaurant des dispositifs de sécurité qui auront essentiellement pour fonction d'assurer la sauvegarde de la naturalité des phénomènes à gérer, en l'occurrence, les processus économiques et biologiques se rapportant aux populations. De là, l'inscription de la liberté deviendra un élément indispensable à la gouvernementalité. Politiquement, elle ne se limitera plus à la traduction du droit de sédition d'un peuple face au « pouvoir de souveraineté », mais elle deviendra un principe opératoire de premier plan. La liberté deviendra en effet le synonyme de l'expression des tendances

individuelles et collectives « naturelles » qu'il faudra connaître afin de gouverner de façon juste (semblable à la connaissance du pasteur et son soin attentionné). À ce titre, la gouvernementalité libérale introduira un principe d'autolimitation au sein de ses propres structures (tout en conservant néanmoins le droit au « Coup d'État » lorsque la sécurité nationale est en péril), en développant toute une série de libertés qui devront être protégées contre les actions ou décisions du gouvernement.

Or, selon Foucault, cette problématisation des limites du gouvernement ne peut aucunement se réduire au discours d'une idéologie bourgeoise en quête d'une nouvelle domination. Plus précisément, le libéralisme ne peut aucunement se réduire au développement du constitutionnalisme lockéen (la conception du contrat social et l'établissement du principe de la propriété privée comme fondements du politique), permettant quelques centaines d'années plus tard l'articulation de fondements philosophiques justifiant l'exploitation d'une quelconque « plus-value » sur le fond d'une privatisation entière de la société. Le libéralisme s'avère être quelque chose de beaucoup plus compliqué. Selon Foucault, le libéralisme doit plutôt être conçu comme le terreau fertile de toute une série d'inventions politiques qui reconfigurent profondément la conception de la subjectivité, de la liberté et celle de l'expérience historique à travers l'établissement de nouveaux « régimes de vérité » qui réorganisent les structures totalisantes et individualisantes des relations politiques au sein des sociétés occidentales. Le libéralisme ne constitue donc pas seulement le fruit d'une doctrine politique ou d'une idéologie quelconque, mais surtout un instrument critique de la réalité elle-même.

Ceci dit, le libéralisme n'est pas pour autant quelque chose d'entièrement nouveau. Le libéralisme s'évertue en effet à agencer différents mécanismes légaux et économiques en fonction d'un *telos* déjà présent chez les mercantilistes, à savoir la création et le développement d'un État de prospérité. Seulement, contrairement aux injonctions pré-

conisées par ces derniers, les Économistes croient que les mécanismes d'intervention ne doivent plus agir directement sur les enjeux de cette prospérité. Ils doivent plutôt se répartir selon une doctrine du « laisser-faire » qui commande une réduction de l'interventionnisme jusqu'au seuil d'une juste gouvernance, c'est-à-dire un gouvernement capable de respecter, de protéger et d'aménager la naturalité de ce qu'il doit gouverner, en l'occurrence, une population.

## 4.6 Conclusion

Cette analyse historico-critique amène Foucault à postuler que l'on peut parfaitement faire la généalogie de l'État moderne, non pas à partir d'une ontologie circulaire d'une institution s'affirmant et croissant d'elle-même, mais à partir d'une histoire de la rationalité gouvernementale capable d'illustrer les différents régimes de gouvernementalité qui la traversent et la constitue. Par l'observation des renvois, des appuis réciproques et des stratégies, il devient en effet possible d'analyser les stratégies d'ensemble dans lesquelles se forment ces « contre-conduites » qui témoignent de l'échafaudage des structures sous-tendant nos conceptions du politique, de la résistance et de la liberté. Concrètement, il devient possible de voir comment la raison d'État s'institua en tant que recadrement de la gouvernementalité pastorale au sein d'une compréhension du temps indéfini de l'histoire, en congédiant les conceptions d'un « Empire des derniers jours ». De là, c'est-à-dire au sein de cette raison d'État qui s'articule à la charnière du mercantilisme et des entreprises disciplinaires, il devient également possible de comprendre comment a pu surgir une autre vague de « contre-conduites », postulant que la gouvernementalité indéfinie et artificielle de l'État doit être limitée par les frontières d'une « société civile » répondant de sa propre naturalité.

On peut ainsi mieux comprendre le développement de toute une série de discours eschatologiques, révolutionnaires et libertaires, souhaitant rompre tout lien d'obéissance avec l'État, non seulement en termes juridiques, mais surtout en termes essentiels et fondamentaux selon le développement d'une foule de rationalités politiques qui s'appuient sur la conception d'une « société civile » se concevant désormais comme titulaire de sa propre vérité ; une « vérité » que construisent peu à peu ces nouveaux savoirs positifs que sont les sciences humaines<sup>26</sup>. Il est également possible de jeter un éclairage nouveau sur les discours revendiquant la création d'un espace inviolable de droits et de libertés face à l'État, en dégagant les structures de pensée qui rendirent ces revendications possibles.

Parant ainsi simultanément les critiques qui imputent à sa « microphysique du pouvoir » l'incapacité de réfléchir les concepts globaux tels que l'État et la société civile, de même que l'impossibilité de prendre en compte le développement de la liberté et de la résistance, Foucault illustre comment l'histoire des gouvernementalités peut révéler non seulement les stratégies d'ensemble que l'on peut reconstituer d'une façon plus minutieuse, mais les conditions même de possibilité dans lesquelles s'articulent les différentes conceptions de la liberté ou de la résistance. Pour tout dire, c'est à travers l'histoire des renversements et des activités de résistance toujours immanentes aux différents « régimes de vérité » que Foucault parvient à retracer la généalogie des diverses rationalités politiques qui se succédèrent jusqu'à nous. Les cours sur la gouvernementalité préparent donc l'avènement de ces définitions conceptuelles plus précises que l'on rencontre en 1982 à propos du sujet, de sa liberté et de sa capacité à la résistance.

Comme nous le verrons en conclusion, une telle compréhension du pouvoir ne présup-

---

<sup>26</sup>À ce titre, comme le rappelle très justement Dominique Séglaud, les thèses de l'archéologie du savoir à propos des sciences humaines sont ici maintenues, mais au sein du cadre élargi de la généalogie du pouvoir : « l'analyse, en se déplaçant, s'approfondit » (Séglaud, 1992, p. 138).

pose pas que l'activité de résistance soit impossible. Elle présuppose plutôt exactement le contraire, à savoir que la liberté et la résistance se veulent au cœur même de toute relation de pouvoir. Foucault décrit en effet la relation de pouvoir comme une « conduite des conduites », qui, pour fonctionner, doit présupposer l'usage d'une certaine liberté chez le sujet sur lequel elle s'exerce ; une liberté vitale aux diverses relations de pouvoir qui opèrent à travers un champ ouvert de pratiques et de possibilités éthiques.

Ceci dit, il faut bien comprendre que cette conception de la liberté n'exclut pas le fait qu'elle soit médiatisée par des pratiques qui en déterminent les critères d'intelligibilité, de même que ses conditions de possibilité et d'opérationnalité. La liberté n'apparaît pas chez Foucault comme une essence propre à l'être humain, qui conserverait toujours la même signification à travers les âges. La liberté est plutôt le fruit d'un négoce constant, de rapports agonistiques permanents, qui, au fil des échanges, en déterminent les règles et le langage au sein de « régimes de vérité » qui peuvent à tout moment se transformer en états de domination lorsque l'un des tenants parvient à en délimiter tous les usages.

L'étude de ce négoce prend donc une dimension très particulière chez Foucault. Bien qu'elle ne puisse pas ignorer les idéologies qui édulcorent les pratiques de la liberté, l'étude de la gouvernementalité se penche davantage sur les façons dont les formes d'expertise qui traversent nos sociétés aménagent ces dernières comme des objets de gouvernance (Barry et al., 1996, p. 13). Ce faisant, Foucault refuse de distinguer de façon tranchée les visées des différentes rationalités politiques et les médiums technologiques qui les traversent. Foucault adopte encore moins la vision démoniste d'une rationalité désormais investie d'une technicité froide, faisant d'elle le nouveau monstre à abattre. Les technologies par lesquelles se médiatisent nos rationalités politiques se veulent plutôt intrinsèquement porteuses d'une certaine finalité, et vice-versa.

En fait, l'examen des différentes façons dont ces technologies se voient stabilisées à travers l'histoire peut nous offrir une lecture jusqu'ici inédite des rationalités et des finalités que nous leurs prêtons. Autrement dit, en étudiant les différents façons selon lesquelles les pouvoirs fonctionnent, il devient possible d'apercevoir *autrement* les rouages des rationalités politiques qui constituent les soubassements de nos propres façons de concevoir le politique.

Cette *autre* façon de concevoir le politique est ici déterminante. Non seulement parce qu'elle permet d'articuler des pratiques locales du pouvoir (les écoles, les usines, les casernes, les hôpitaux et les prisons, etc.) avec celles des hautes instances institutionnelles proprement politiques, mais surtout parce qu'en problématisant les rapports entre les rationalités politiques et les diverses technologies du pouvoir, Foucault élargit le cadre de cette analyse à l'emploi de nouvelles interrogations qui dépassent la simple question d'être pour ou contre les technologies du pouvoir, pour ou contre certaines institutions, pour ou contre certaines idéologies du pouvoir. En fouillant les structures du pouvoir au-delà de leurs propres justifications idéologiques ou institutionnelles, Foucault montre en effet que les relations proprement humaines au sein des différents dispositifs de pouvoir ne sont pas seulement passives et opprimées de l'extérieur par une structure se surajoutant à une nature qu'il s'agit de libérer. Ces dispositifs de pouvoir sont plutôt intrinsèques à ce que nous sommes, intrinsèques aux différentes représentations par lesquelles nous expérimentons notre condition humaine. Ils s'insèrent dans le creux des relations par lesquelles nous expérimentons les tenants d'une subjectivité que nous expérimentons et délimitons par l'expérience de nos libertés.

Le problème que soulève Foucault n'est donc pas de l'ordre d'une plainte nostalgique, pleurant une nature ou une rationalité à jamais déchu. Les études sur la gouvernementalité offrent plutôt une nouvelle grille d'intelligibilité permettant de repenser les notions

du politique et de la liberté à neuf, en observant les diverses stratégies par lesquelles on tente de nous gouverner, les différentes façons que nous avons de comprendre ces stratégies, de les accepter ou de leur résister. Plus qu'un simple examen des rationalités et des dispositifs de pouvoir parcourant l'Occident depuis l'Antiquité jusqu'à la modernité, le travail de Foucault devient dès lors celui d'une généalogie de la liberté et de l'État.

Pour reprendre l'excellente conclusion de Dominique Séglaud, Foucault a donc réussi une généalogie de l'État et de la rationalité politique occidentale à partir de la gouvernementalité comme grille d'analyse du pouvoir (Séglaud, 1992, pp. 139-140). Il n'a certainement pas résolu tous les problèmes liés à l'État ou la liberté, mais il a produit une analyse historique des luttes, en montrant que les enjeux de la résistance s'appuient sur ce que les diverses stratégies gouvernementales font apparaître d'elles-mêmes : la « société civile », les libertés individuelles, l'économie politique, etc. En ce sens, Foucault montre bien que les libertés individuelles et la gouvernementalité constituent les deux faces d'une même médaille ; une médaille qui ne s'est pas encore affranchie de la modalité pastorale liée à la multiplication des « besoins de conduite » par laquelle nous réfléchissons nos identités (Séglaud, 1992). C'est à ce titre que la tentative de s'affranchir de cette économie du pouvoir exigera l'invention de nouvelles subjectivités, de nouveaux modes de rapports à soi. C'est sur ce chemin d'exploration que prit fin le travail de Michel Foucault.

# Chapitre 5

## Conclusion : Vers une éthique politique de la résistance

Mettre un point final à notre reconstruction théorique et synthétique de cette investigation historico-critique des différentes gouvernementalités qui s'emboîtent jusqu'à l'avènement des conceptions modernes de la liberté et de la résistance n'est certes pas facile. Probablement parce qu'une telle investigation introduit à bien plus qu'une simple analyse des relations de pouvoir ou de gouvernement. Comme le rappelle Foucault en 1982, son projet ne fut pas d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse, mais de chercher à produire l'histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans la culture occidentale (Foucault, 2001n). À ce titre, trois modes d'objectivation furent étudiés. D'abord, Foucault étudia les différents modes d'investigation par lesquels on objective « scientifiquement » l'être humain ; il étudia ensuite l'objectivation du sujet au sein des pratiques dites « divisantes », c'est-à-dire au sein de pratiques institutionnelles menant à l'exclusion de certains individus par d'autres ; et finalement, il analysa la manière dont un être humain se transforme en

sujet, à savoir les pratiques, les méthodes et les discours par lesquels un être humain apprend à se reconnaître lui-même comme sujet de certains régimes de vérité. Le sujet plus que le pouvoir en vient donc à constituer l'intérêt principal des travaux de Michel Foucault.

## 5.1 Gouvernamentalité et relations de pouvoir

Or, l'histoire des différentes gouvernementalités – composant ce que l'on peut nommer le « problème du gouvernement » – n'échappe pas à cette direction donnée par Michel Foucault. Comme nous l'avons constaté, ce problème a trait à des configurations de la subjectivité à travers les différentes formes de gouvernementalité depuis leurs racines grecques, romaines et bibliques. Loin d'exclure le thème des relations de pouvoir, ces processus de subjectivation les présupposent. Foucault reconnaît en effet que la question du pouvoir est loin d'être absente de ses travaux (Foucault, 2001n). Cette question devient même centrale lorsqu'il comprend que le sujet est non seulement pris dans des rapports de production et de relation de sens, mais aussi dans des relations de pouvoir d'une grande complexité.

Pour Foucault, cette complexité tient du fait qu'il n'y a pas qu'un seul pouvoir, mais plusieurs types de relation de pouvoir, chacun répondant, selon Foucault, d'un agencement entre des capacités objectives<sup>1</sup>, des rapports de communication et une certaine recherche de finalité. En fait, le coeur même de la relation de pouvoir, ce qui la

---

<sup>1</sup>Foucault distingue les relations de pouvoir qu'il se propose d'étudier de ce qu'il nomme les « capacités objectives ». Ces dernières représentent aux yeux de Foucault le pouvoir que l'on exerce sur les choses, et qui donne la capacité de les modifier, de les consommer ou les détruire, c'est donc dire « un pouvoir qui renvoie à des aptitudes directement inscrites dans le corps ou médiatisées par des relais instrumentaux » (Foucault, 2001n, p. 1052). Les relations de pouvoir que Foucault cherche à étudier relèvent plutôt des jeux de relations entre les individus ou les groupes. Si donc l'on parle de relations de pouvoir ici, c'est dans la mesure où l'on suppose que « certains » exercent un pouvoir sur d'autres.

distingue des capacités objectives ou des rapports de communication, est précisément à situer dans cette finalité intrinsèque à la relation de pouvoir, qui consiste en une action qui cherche à structurer l'agir d'un autre sujet (ou d'un champ d'action) (Foucault, 2001n, p. 1056). En termes clairs, la relation de pouvoir est cette forme d'action dont la visée est de « conduire des conduites ». En ce sens, toute relation humaine par laquelle un individu ou un groupe tente de circonscrire et de structurer l'agir d'un autre est considérée comme une relation de pouvoir par Michel Foucault. Les relations de pouvoir se situent donc loin dans le nexus social, et ce, par des ramifications quasi infinies.

Plus précisément, une relation de pouvoir doit s'articuler sur deux éléments bien précis pour être ce qu'elle est. D'abord, l'individu ou le groupe doit être bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action (à travers son identification et la connaissance de ses aptitudes). Ensuite, il doit s'ouvrir devant l'individu ou le groupe, à différents degrés, tout un champ de réponses, de réactions, d'effets, et d'inventions possibles. L'activité propre du sujet devient par conséquent partie prenante de la relation de pouvoir, dans l'exacte mesure où cette relation implique la détermination d'un sujet qui peut véritablement faire usage de sa liberté (Karsenti, 1992).

La relation de pouvoir ne correspond donc pas à l'usage d'une pure violence (car la liberté présupposée par l'usage du pouvoir s'y trouve anéantie), ni à celui d'un consentement politique quelconque de type contractuel, originel et définitif (puisque là encore le sujet se trouve dans l'impossibilité d'en modifier les termes). La relation de pouvoir est plutôt de l'ordre d'un acte toujours permutable, répondant d'un mode d'action plutôt que d'un mode d'être, dont les fins sont d'agir indirectement sur des actions qu'il s'agit d'influencer ou de conduire. Aussi, la relation de pouvoir est-elle moins de l'ordre d'un affrontement ou de celui d'un consentement politique (malgré que la relation de

pouvoir peut impliquer l'une ou l'autre de ces modalités, voire les deux), que de l'ordre du « gouvernement » selon la définition élargie que nous avons présentée au chapitre précédent.

## 5.2 Le problème du gouvernement

C'est donc depuis ce point que Foucault entreprend cette enquête sur le « problème du gouvernement ». Il faut en effet comprendre que le problème du gouvernement s'applique d'abord au problème très spécifique de l'État, avant de s'élargir à une description des processus de subjectivation et des divers processus de pouvoir participant à l'avènement d'une conception de la liberté liant la subjectivité à une gouvernementalité particulière, en l'occurrence, le libéralisme.

Comme nous l'avons illustré dans notre quatrième chapitre, ce type de problématisation des relations de subjectivation dépasse largement les outils d'enquête traditionnels au sujet de la question du pouvoir. On s'en souvient, pour Foucault, ces outils rabattent trop souvent l'explication de cette problématique sur des modèles d'explication juridiques ou sur des modèles institutionnels jugés indépassables. Ceux-ci oblitèrent complètement la question de savoir comment le pouvoir fonctionne. Ils demeurent aveugles aux processus d'objectivation et de subjectivation par lesquels non seulement ces processus opèrent, mais par lesquels ils sont également modifiés. C'est pourquoi Foucault recherche une autre façon de combler les « besoins conceptuels » inhérents à l'étude des relations de pouvoir : une façon capable de dégager les conditions historiques qui motivèrent tel ou tel type de conceptualisation du pouvoir, en corrélation avec l'avènement de tel ou tel type de résistance, telle ou telle conception de la liberté, tel ou

tel processus de subjectivation. Plus précisément, Foucault cherche à illustrer que ce que ce que nous unifions sous le terme de « raison » contient en fait une multitude de processus de subjectivation et d'objectivation, liée à l'irruption de conditions sociales bien précises qui remontent bien souvent à des processus très éloignés dans l'histoire de l'Occident (Foucault, 2001n, p. 1044).

Pour y parvenir, nous avons constaté que Foucault scrute les différentes formes de résistance comme « catalyseurs chimiques » afin de retracer les relations de pouvoir là où elles s'inscrivent concrètement. De là, nous avons observé que ces luttes sont beaucoup plus anarchiques et multiscalaires que le laisse présager leur traduction idéologique. En fait, il devient possible d'observer que la traduction de cette résistance prend la forme d'une perpétuelle problématisation de l'identité. Plus précisément, la trame combative de cette problématisation s'observerait partout où se manifeste le refus de ces abstractions identitaires, de cette violence exercée par diverses institutions qui ignorent ce que nous sommes à nos propres yeux. Il appert en ce sens que l'un des objectifs principaux de ces luttes contre les pouvoirs ne soit pas de s'attaquer à telle ou telle institution de pouvoir, de groupe, de classe ou d'élite, mais plutôt de résister aux techniques particulières de pouvoir qui transforment les individus en sujet, qui s'exercent sur la vie quotidienne et immédiate, qui classent les individus en catégories, qui les désignent par une individualité leur étant propre, répondant elle-même d'une loi de vérité par laquelle ils doivent se reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux (Foucault, 2001n, p. 1046)<sup>2</sup>. Autrement dit, ces luttes s'opposeraient à la volonté des relations de pouvoir qui cherche à faire coïncider aussi parfaitement que possible les structures d'objectivation et de subjectivation chargées de capturer un individu ou un groupe qu'il s'agit de dominer. Ainsi, à la tendance à objectiver toujours plus profondément les individus en

---

<sup>2</sup>Foucault comprend le terme « sujet » selon deux définitions. La première désigne un sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance. La seconde désigne un sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Évidemment, les deux définitions ne sont pas mutuellement exclusives (Foucault, 2001n, p. 1046).

les transformant en sujets, répondrait inlassablement une volonté de résistance capable de se mouvoir dans les interstices que doit laisser libre les stratégies déployées par les relations de pouvoir afin d’opérer.

### 5.3 Domination et gouvernement

D’une façon très schématique, Foucault délimite trois types de résistance contre les relations de pouvoir qui eurent tendances à se transformer en relations de domination<sup>3</sup>. Il y a d’abord les luttes qui s’opposent à des formes de domination éthique, sociale ou religieuse. Il y a ensuite celles qui dénoncent des formes d’exploitation qui séparent l’individu de ce qu’il produit. Finalement, il y a celles qui combattent tout ce qui lie l’individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres (luttes contre l’assujettissement identitaire, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission culturelle, etc.). Évidemment, ces luttes ne sont pas mutuellement exclusives. Elles peuvent se recouper à plusieurs niveaux et à maints endroits (Foucault, 2001n, p. 1045).

Toutefois, Foucault soutient que certaines époques se voient davantage traversées par l’une ou l’autre de ces luttes. À titre d’exemple, les sociétés féodales furent largement traversées par des luttes contre la domination éthique et religieuse ; les luttes contre l’exploitation du travailleur furent à l’avant-plan tout le 19 et 20<sup>ème</sup> siècle ; alors que le 21<sup>ème</sup> siècle est pour sa part traversée par de multiples luttes identitaires, définies de plus en plus par les individus eux-mêmes ou par des regroupements d’individus ayant une caractéristique en commun autre que le partage d’une classe sociale selon la

---

<sup>3</sup>Il faut bien comprendre que toute forme de relation de pouvoir peut se transformer en relation de domination. La relation de domination existe lorsqu’elle parvient à définir et assujettir toutes les autres forme de relation de pouvoir à sa portée. Nous illustrerons notre propos un peu plus loin avec le risque d’une domination du pouvoir de type étatique.

distribution de la richesse (reconnaissance des personnes homosexuelles, mouvements féministes, mouvements de reconnaissance autochtone, etc.) (Foucault, 2001n, p. 1046-47).

Bien sûr, Foucault ne limite pas qu'au 21<sup>ième</sup> siècle le développement des luttes plus proprement identitaires. Tous les mouvements qui prirent place au 15 et 16<sup>ième</sup> siècle, et qui trouvèrent leurs expressions et justifications dans la Réforme protestante par exemple, doivent être compris comme autant d'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 lui avait donné sa forme au Moyen-Âge. Cependant, pour Foucault, une chose est claire. Malgré les entrecroisements et les combinaisons possibles entre ces types de luttes, si nous pouvons détecter une tendance grandissante vers ce troisième type de lutte qui tend à prévaloir aujourd'hui, ce développement est dû en grande partie au surgissement d'une nouvelle organisation des pouvoirs qui s'est développée de manière continue depuis le 16<sup>ième</sup> siècle : l'État. Jamais, en effet, n'a-t-on trouvé à l'intérieur des mêmes structures politiques une combinaison si complexe de techniques d'individualisation et de procédures totalisantes dans l'histoire de l'Occident.

Selon Foucault, cette configuration de l'État moderne est directement liée à l'intégration sous une nouvelle forme d'une vieille technique de pouvoir née dans les institutions chrétiennes (le « pouvoir pastoral »), laquelle muta d'un art de conduire les âmes à l'établissement d'une science politique et économique, dominée par des techniques de gouvernement opérant autour d'une notion redécouverte : la population (Foucault, 2001n, p. 1048). Foucault ne croit donc pas que l'État moderne est une entité développée au mépris des individus, mais au contraire une structure très élaborée, dans laquelle les individus sont intégrés à la condition « qu'on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumette à un ensemble de mécanisme bien précis » (Foucault,

[2001n](#), p. 1049).

## 5.4 L'État

En ce sens, si toute question sur le pouvoir se rapporte quasi instinctivement de nos jours au concept d'État (ou l'une de ses sous-composantes constitutionnelles, disciplinaires, juridiques ou policières) ; si nos pratiques et nos discours au sujet des relations de pouvoir sont de plus en plus « étatisés », cela est dû au fait, selon Foucault, que les multiples relations de pouvoir ont été progressivement mais invariablement « gouvernementalisées », c'est-à-dire élaborées, rationalisées, centralisées sous la forme de discours, de pratiques, de sciences et d'institutions obéissant désormais à une fonction « pastorale » dont la visée n'est plus d'assurer le salut de l'âme dans l'autre monde, mais le salut de l'individu vivant dans ce monde-ci, sous la forme d'une gestion de son bonheur, de sa productivité et des risques auxquels il concourt (e.g., la maladie, l'indigence, la vieillesse, la mort).

Or, pour Foucault, cet « étatisation » croissante de l'ensemble des relations de pouvoir représente un véritable risque de « domination » au sens où ce dernier définit ce terme, à savoir une structure globale de pouvoir dont on peut trouver les significations et les conséquences jusque dans la trame la plus ténue de la société ([Foucault, 2001n](#), p. 1062). Il y a en effet un danger pour Foucault lorsque la disparité des relations de pouvoir, ces joutes toujours permutable et coextensives à la vie sociale, de même que l'espace de liberté qui les présuppose, commencent à s'effacer au profit d'une seule et même structure d'objectivation des relations de pouvoir. En d'autres termes, il y a domination lorsqu'un seul et même organe agence les divers degrés de rationalisation

possible entre les êtres humains. Bref, il y a domination lorsque l'État devient la seule matrice d'objectivation fixant les rapports par lesquels les individus se définissent les uns par rapport aux autres, et par rapport à eux-mêmes (rapports de subjectivation).

Il y a certes un danger pour Foucault, mais pas une fatalité. L'État, pour ce dernier, n'est pas le « monstre froid » qu'il faut abattre à tout prix, ni même le seul risque de relation de domination guettant les êtres humains<sup>4</sup>. À certains égards, l'État et l'identité citoyenne peuvent même faire contrepoids à d'autres types de relation de domination (domination économique, religieuse, raciale, etc.), tout comme ils peuvent leur servir de véhicule. L'État ou l'absence d'État n'est donc pas le véritable problème auquel s'intéresse Foucault, pas plus que celui de la suppression pure et simple des relations de pouvoir, comme s'il s'agissait d'infrastructures additionnelles dont nous

---

<sup>4</sup>Pensons aux fondamentalismes religieux par exemple, que Foucault dénonce autant que cette double « contrainte politique » que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne issue du « pouvoir pastoral » devenu « pouvoir d'État » (voir spécialement le texte intitulé « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan » (Foucault, 2001a)).

Un mot sur la Révolution iranienne entachée de fondamentalisme religieux, et que l'on associe fréquemment à Foucault comme l'un de ses défenseurs. Cette Révolution iranienne symbolisait pour Foucault le principe d'une « résistance spirituelle », illustrant l'idée qu'une résistance au gouvernement est possible non pas seulement de façon extérieure, mais aussi d'une façon intérieure, « car le peuple pourrait alors retourner contre lui [le gouvernement] cette religion qu'il partage avec lui » (Foucault, 2001a, p. 780-782). Foucault voyait plus précisément dans cette forme de « révolution spirituelle » la possibilité d'une résistance au gouvernement propre au régime de souveraineté ; un type de résistance qui serait capable de se distancer suffisamment du principe de gouvernement post-westphalien, sans rechuter dans une structure de gouvernementalité de type étatique. Comme le souligne Senellart, cet enthousiasme de la part de Foucault pour la Révolution iranienne fut très vite déçu (Foucault, 2004f, p. 392). Celui-ci lui provenait principalement de ses conversations avec Chariat Madari, alors deuxième dignitaire religieux de l'Iran, hostile à l'exercice du pouvoir politique par le clergé chiite (Foucault, 2004f, p. 389). Malheureusement, après le retour triomphal de Khomeini, exilé depuis 1964, commencèrent les exécutions d'opposants au nouveau régime par les groupes islamiques paramilitaires. Foucault fut alors l'objet de vives critiques, de gauche comme de droite, pour son soutien à la Révolution (Foucault, 2001f, p. 762). Sans vouloir entrer dans la polémique, il répond d'un texte intitulé « Inutile de se soulever ? », dans lequel il affirme la transcendance du soulèvement par rapport à toute forme de causalité historique : « parce que l'homme qui se lève est finalement sans explication » (Foucault, 2001e, p. 791). Foucault oppose ainsi la spiritualité à laquelle se référaient ceux qui allaient mourir au « gouvernement sanglant d'un clergé intégriste ». Le soulèvement est alors cet arrachement qui interrompt le fil de l'histoire et y introduit la dimension de la subjectivité comme matrice d'insurrection possible : la spiritualité, génératrice de forces insurrectionnelles, est donc indissociable de la subjectivité, éthique et politique, à laquelle réfléchit alors Foucault (comme le démontre d'ailleurs l'analyse du pastorat). Le sujet ne désigne plus simplement l'individu assujéti, mais la singularité qui s'affirme dans la résistance au pouvoir – les révoltes de conduites ou « contre-conduites » dont traite le cours de 1978.

pourrions un jour nous émanciper. Pour Foucault, il s'agit plutôt d'élaborer d'autres formes de subjectivité dans les interstices des relations de pouvoir existantes, afin de faire contrepoids au risque de domination qu'implique la « gouvernementalisation » des paramètres qui fixent la compréhension que nous avons des autres et de nous-mêmes. Le but est de comprendre et de désamorcer les relations de pouvoir qui risquent de se transformer en relations de domination (Foucault, 2001n, p. 1051).

## 5.5 Comment et pourquoi penser autrement ?

Pour y parvenir, plusieurs évidences doivent être examinées, en commençant par les concepts politiques qui servirent au façonnement des paramètres de notre subjectivité occidentale (e.g., notre conception de la liberté, de l'individu, de l'État). Il s'agit de faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés, ce qui implique une série d'enquêtes aussi précises que possible, non pas à la recherche de ce noyau de rationalité capable de nous offrir le critère normatif absolu, mais plutôt à la recherche de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes, tant individuellement que collectivement. De là, il faut se risquer à penser autrement cette compréhension que nous avons de nous-mêmes, en dégageant de la contingence « qui nous a fait être ce que nous sommes, la possibilité de ne plus être, faire et penser ce que nous sommes, faisons ou pensons » (Foucault, 2001j, p. 1393).

C'est à ce titre que Foucault refuse l'idée d'une rationalisation comme un tout, de la même façon qu'il refuse de considérer la raison comme le produit d'une époque finalement parvenue à maturité – fut-elle l'Aufklärung (Senellart, 1993, p. 277). Pour Foucault, il n'y a tout simplement pas lieu d'ordonner divers types de rationalité dans

un axe téléologique conférant une unité de sens absolu à la raison. De la même façon, l’Aufklärung n’est pas le phare ultime d’un projet qu’il faut poursuivre absolument. Le projet de Foucault vise plutôt à illustrer ce que ces relations produisent de façon positive sur le plan des différenciations, des normes et des valeurs qui forment la constitution nécessairement historique et contingente du sujet, des sciences et des sociétés occidentales en général.

La question n’est donc pas tant d’être pour ou contre l’Aufklärung, pour ou contre une raison qui serait « totalitaire », pour ou contre la modernité, mais de devenir conscient que notre façon de penser est en partie redevable à certaines problématisations que cette période a suscitées à travers différents points d’appui qu’il devient possible de critiquer, en examinant, par exemple, la qualité contingente et réversible de ces points qui ancrent nos repères cognitifs et nos valeurs morales (Senellart, 1993, p. 277).

Or, l’un des points d’appui de ce que Foucault décrit comme l’« éthos » ou l’« attitude » de la modernité est précisément l’avènement d’une interrogation qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d’être historique et la constitution d’un soi-même comme sujet autonome (Foucault, 2001j, p. 1390). Concrètement, Foucault affirme avoir repéré la trace de cette formalisation dans le texte d’Emmanuel Kant : *Was ist Aufklärung?* (Kant, 1999). Dans ce texte, Kant aurait mis en lumière une importante préoccupation de la modernité, à savoir la question du présent comme événement historique auquel appartient le philosophe qui en parle. Autrement dit, Kant aurait été le premier philosophe à questionner sa propre actualité, c’est-à-dire l’Aufklärung et ses conditions de possibilité en tant qu’événement historique, sans chercher à comprendre le présent à partir d’une totalité ou d’un achèvement futur (Foucault, 2001j, p. 1387).

Loin donc de s’opposer unilatéralement à l’Aufklärung, Foucault décrit plutôt son

travail comme le prolongement d'une enquête essentielle issue des Lumières dont l'attitude critique encore prisonnière d'une forme de transcendantalisme (que puis-je savoir?), permet l'avènement d'une critique en terme « pratique » (comment suis-je constitué comme sujet d'un savoir?). En termes clairs, Kant aurait rendu possible l'inversion de sa démarche philosophique, qui consiste à remonter vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de tous les objets de connaissance possibles, au profit d'une critique des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l'immanence d'un champ de connaissance (Florence, 1984, p. 943; cité par Senellart, 1993, p. 279) :

La critique, c'est bien l'analyse des limites et de la réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui nous est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible (Foucault, 2001j, p. 1393)

Mais que peut bien signifier l'inscription de cette « critique pratique » dans le parcours intellectuel de Michel Foucault ? Comment décoder cet appel « au franchissement des possibles » par rapport à la description « archéologique » des formations discursives ; à la description « généalogique » des objets singuliers que ces formations discursives produisent (folie, sexualité, prison) ; et à l'étude stratégique des relations qui les modifient, c'est-à-dire les trois dimensions principales que les travaux de Michel Foucault cherchèrent à mettre à jour (Senellart, 1993, p. 279 ; Davidson, 1986, p. 221) ?

À toute ces questions, le texte « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Michel Foucault répond que cette « critique pratique » doit être comprise dans le cadre d'un travail sur nous-mêmes en tant qu'êtres « libres » (Foucault, 2001j, p. 1394). Évidemment, une telle affirmation soulève *ipso facto* la difficulté de savoir comment un sujet supposément

constitué dans l'immanence d'un champ de connaissances et de pratiques qu'il ne maîtrise pas peut se considérer comme un être libre ? Comment, en effet, comprendre la liberté, voire la rationalité critique, « dès lors qu'on la réfère à une instance dont l'extériorité vis-à-vis des règles de la culture n'est pas acquise, et qui ne saurait se prévaloir d'aucune transcendance » (Potte-Bonneville, 2004, p. 201) ?

Face à ce paradoxe, Foucault précise que cette « critique pratique » ne consiste pas à retrouver, puis à sauvegarder, le noyau essentiel d'une rationalité que nous aurait léguée l'Aufklärung ou l'Antiquité par exemple, mais nous invite plutôt à faire l'analyse de « nous-mêmes » en tant qu'êtres historiquement déterminés, en partie par les résultantes de l'Aufklärung ou de l'Antiquité, pour ensuite y retrancher ce qui n'est plus indispensable pour la constitution d'un sujet se percevant désormais comme « autonome » (Foucault, 2001j, p. 1391). Autrement dit, Foucault cherche à problématiser les représentations de soi comme « sujet autonome ». Cette « critique pratique » n'est donc pas la simple production d'une histoire événementielle et relativiste, où se dissout toute forme de signification, de valeur et de liberté, mais plutôt le projet d'une prise de conscience des ruptures d'évidence induites par certains faits, à travers lesquelles la question principale devient moins celle d'une historicité ou d'un pouvoir sans extériorité, que celle d'une pratique de la liberté (Revel, 2002, p. 31).

Loin donc d'éluder la possibilité d'apprécier des valeurs dites « fondamentales » (la vérité, la liberté, la justice), il faut comprendre que la « critique pratique » préconisée par Foucault vient précisément s'appuyer sur une analyse de la résistance qu'offrent ces valeurs à titre de cadres ontologiques dans lesquels se constitue le complexe d'une subjectivité se façonnant au fil de joutes stratégiques d'une reconnaissance ou d'une résistance aux différentes identités attribuées, ce qui peut possiblement mener à des formes d'authenticité encore non avenues. Ainsi, contrairement à ce que Charles Taylor

dénonce comme l'aberration d'une philosophie de la liberté sans aucun horizon moral préalable, Foucault soutient que cet horizon moral indéterminé demeure notre meilleur atout (Taylor, 1992, p. 86). Cet horizon permet précisément à la philosophie de s'interroger sur sa possibilité et sa capacité à penser ses enjeux fondamentaux au cœur d'une « critique pratique » qui ne cherche plus à déduire de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître, mais qui cherche plutôt à déduire des événements qui nous ont fait être ce que nous sommes les limites franchissables de ce que nous pourrions devenir. C'est donc au cœur de ce projet résolument tourné vers l'avenir que Foucault inscrit son analyse des rapports entre le pouvoir et la production des « régimes de vérité », dans lesquels le sujet humain problématise son existence et négocie sa liberté (Foucault, 2001d, pp. 1527-1589).

Bien sûr, on peut toujours se demander pourquoi devrions-nous nous risquer à penser autrement ? Pourquoi résister ? Et surtout, si penser autrement s'avère seulement envisageable, quel critère normatif utilisera-t-on pour déterminer le seuil d'un changement possible et souhaitable ? En clair, si toute cette analyse ne se résume qu'à la description d'une interaction entre des « jeux de vérité » qui se valent tous aux yeux de l'histoire, quel critère ou conception du meilleur choix supporte la nécessité d'un quelconque franchissement de ce que nous sommes ?

On peut reconnaître ici certaines des objections faites à Foucault par Habermas, qui défend pour sa part le projet d'une rationalité communicationnelle de type quasi-transcendantal, reconduite par l'identification des implications qui découlent de la discussion rationnelle idéale (Habermas, 1987, p. 281-346; cité par Dufour, 2004, pp. 222 et 234). Principalement, Habermas croit que le projet émancipateur qu'amorça l'Aufklärung est toujours possible si l'on explicite et reconstruit les principes inhérents aux pratiques communicationnelles intersubjectives. Pour Habermas, il ne fait aucun doute

que la pratique communicationnelle est grosse d'une rationalité enchâssée de règles logiques et morales, qui ne peuvent pas être réfutées sans réfuter la possibilité même de communiquer avec autrui. Or, selon Habermas, Foucault commet précisément l'erreur de délester le terrain de la rationalité (postmétaphysique) communicationnelle, au niveau de ses prémisses rationnelles profondes (la distinction entre le vrai et l'erreur, le bien et le mal par exemple), ce qui a pour conséquence d'entraîner son projet dans la difficulté d'une critique de la raison seulement autoréférentielle. Pour Habermas, cette confusion entraîne des effets fort dangereux au niveau social et politique, car s'il n'y a ni vérité ni point de référence même minimal pour réguler nos pratiques normatives, alors toute prétention à la vérité ne devient qu'un concours de force, ouvrant la porte au développement d'un subjectivisme et d'un relativisme sans frein (Dufour, 2004, p. 224).

Face à de telles critiques, il faut rappeler que Foucault n'a jamais prétendu faire le procès de la raison. Le projet de Foucault vise plutôt à montrer l'historicité latente et le contingent derrière toute prétention à l'universel, justement pour dégager la possibilité d'une autre pensée critique. Pour Foucault, la possibilité de « penser autrement » permet précisément l'articulation d'un jugement critique qui n'est jamais purement extérieur aux enjeux normatifs qu'il soupèse, mais en partie déterminé par ceux-ci. En fait, poser la question de savoir pourquoi nous devrions « penser autrement » contient déjà en germe l'élément de réponse : l'acte de questionner jusqu'à pourquoi nous devrions juger d'un contexte normatif en tentant de se distancer de celui-ci, montre bien l'étendue de cette « volonté de savoir » liée au façonnement « historico-critique » d'une subjectivité qui demande désormais des comptes à la constitution contingente de sa propre pensée, ouvrant à des nouvelles perspectives de « contre-conduites ». C'est en ce sens que Foucault suggère d'analyser rétrospectivement la compréhension qu'eurent d'eux-mêmes les êtres humains, et ce, à partir de leurs propres processus rationnels et institutions productrices de « vérités ». Foucault ne critique donc pas l'usage de la

rationalité dans laquelle il se situe lui-même pour exprimer son propos, mais la domination de cette raison qui, en s'affirmant elle-même anhistorique et universelle, élude toute possibilité d'expliquer la complexité, la contingence et l'historicité des processus rationnels et des stratégies par lesquels les différentes conceptions de la subjectivité se constituèrent au sein des « régimes de vérité » qui se succédèrent jusqu'à nous.

## 5.6 Le critère du « meilleur choix »

Enquêtant sur les stratégies et les technologies par lesquelles ces processus rationnels opèrent et se transforment, chaque livre de Michel Foucault devient ainsi le découpage d'un nouvel objet d'analyse, invitant le lecteur à faire une expérience qui autorise une altération du rapport qu'il entretient avec lui-même devant une réalité spécifique qu'il pensait jusque-là sans problème (Foucault, 2001b, p. 864). Cette façon d'enquêter ne signifie pas que la direction prise par l'énonciation de cette histoire soit irrationnelle, ni que l'emploi de la raison y soit illusoire ou contradictoire. Au contraire, la démarche de Foucault, tout en cherchant à éviter les pièges d'une pensée particulière qui a tendance à se croire absolue, confirme la présence d'une histoire réelle et intelligible à propos d'une série d'expériences collectives qui répondent à un ensemble de règles précises et identifiables, par lesquelles se construisent autant le sujet connaissant que l'objet connu.

C'est pourquoi à la difficile question qui demande quel est le critère du meilleur choix qui supporterait la nécessité d'un quelconque franchissement de ce que nous sommes, il faut risquer cette réponse : la possibilité de changer et de comprendre pourquoi nous devrions changer présuppose au minimum l'existence d'un certain choix que le jeu d'une différence avec ce que nous sommes rend possible à travers la lecture historique des

« régimes de vérité » qui se superposèrent jusqu'à ces « sédimentations » qu'incarnent nos diverses compréhensions du monde. Or, l'espace de cette différence devient ni plus ni moins un « espace critique » permettant l'emploi d'une normativité qui ne sera jamais le fruit d'un critère absolu et définitif, mais plutôt le fruit d'une activité comparative entre les différentes rationalités qui s'offrent à nous. En ce sens, l'examen normatif ne se réduit pas à la découverte d'un critère universel, fut-il celui de la raison. Il répond plutôt de la possibilité sans cesse reconduite de juger des critères normatifs, afin d'entrevoir là où leur franchissement devient possible et souhaitable.

La possibilité de choisir et de penser *autrement* apparaît donc comme l'assise de toute normativité chez Foucault. À ce titre, le choix y devient affaire de comparaison, et non de certitude préalable. L'enjeu de cette possibilité devient dès lors très clair : il est de savoir dans quelle mesure « le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement » (Foucault, 2004b, p. 17). Voilà fondamentalement ce à quoi nous invitent les études sur la gouvernementalité telles qu'esquissées par Michel Foucault.

# Bibliographie

- S. ASHENDEN AND D. OWEN. Introduction. In S. ASHENDEN AND D. OWEN, eds., *Foucault contra Habermas*. Sage Publication, London, 1999.
- G. BACHELARD. *Le matérialisme rationnel*. PUF, Paris, 1990.
- F. BACON. *The Moral and Historical Works of Lord Bacon*. Henry G. Bohn, London, 1857.
- BARAQUIN ET J. LAFFITE. *Dictionnaire des philosophes*. Armand Colin, Paris, 2000.
- A. BARRY, T. OSBOURNE, AND N. ROSE. Introduction. In *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. The University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- M. BASLÉ. *Histoire des pensées économiques : les fondateurs*. Sirey, Paris, 1993.
- BENOÎT, L'ABBÉ DU MONT-CASSIN. *La règle de saint Benoît*. Texte latin selon le manuscrit S. Gall, version française par Henri Rochais ; introduction de Dom André Louf, Desclée de Brouwer, Paris, 1980.
- P. BILLOUET. *Foucault*. Les Belles Lettres, Paris, 1999.
- L. BRUNSHVIG. *Introduction à la vie de l'esprit*. F. Alcan, Paris, 1932.
- . *La Modalité du jugement*. Thèse latine traduite par Yvon Belaval, PUF, Paris, 1964.
- G. BURCHELL, C. GORDON, AND P. MILLER, eds. *The Foucault Effect. Studies in governmentality with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. The University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- W. BURKERT. *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Les Belles Lettres, Paris, 2003.
- R. CASTEL. Les aventures de la pratique. *Le Débat*, 41(septembre/novembre), 1986.
- M. CLAVELIN. *Galilée Copernicien*. Albin Michel, Paris, 2004.

- T. D'AQUIN. *Du Royaume (De regno)*. Traduit et présenté par Marie Martin-Cottier. Vrin, Paris, 1946.
- A. I. DAVIDSON. Ethics as Ascetics. In G. GUTTING, ed., *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, New York, 2005.
- A. I. DAVIDSON. Archaeology, Genealogy, Ethics. In D. C. HOY, ed., *Foucault. A Critical Reader*. Basil Blackwell, New York, 1986.
- M. DEAN. *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. Sage Publications, London, 1999.
- R. DESCARTES. *Méditations métaphysiques*. Quadrige : PUF, Paris, 1996.
- M. DUFOUR. La résistance de Foucault aux critiques de Habermas et de Taylor. Dans *Michel Foucault et le contrôle social*. Sous la direction d'Alain Beaulieu, PUL, 2004.
- M. FLORENCE. « Michel Foucault ». Dans *Dictionnaire des philosophes*. PUF, Paris, 1984.
- M. FOUCAULT. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard : NRF, imprimé en France, 2004a.
- . Lettre ouverte à Mehdi Bazargan. Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallimard, imprimé en France, 2001a.
- . Entretien avec Michel Foucault (1980). Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallimard, imprimé en France, 2001b.
- . Entretien avec Michel Foucault (1979). Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallimard, imprimé en France, 2001c.
- . L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallimard, imprimé en France, 2001d.
- . *Histoire de la sexualité*, volume 1 : La volonté de savoir. Gallimard : NRF, imprimé en France, 2003a.
- . *Histoire de la sexualité*, volume 2 : L'usage des plaisirs. Gallimard : Tel, Paris, 2004b.
- . *Histoire de la sexualité*, volume 3 : Le souci de soi. Gallimard : Tel, imprimé en France, 2004c.
- . *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard : TEL, imprimé en France, 2003b.
- . « Il faut défendre la société » : *Cours au Collège de France. 1975-1976*. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Bertani et A. Fontana, Gallimard : Hautes Études, imprimé en France, 1997.
- . Inutile de se soulever ? Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallimard, imprimé en France, 2001e.

- . Michel Foucault et l'Iran. Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001f.
- . *Le pouvoir psychiatrique : Cours au Collège de France. 1973-1974*. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Jacques Lagrange, Gallimard : Hautes Études, imprimé en France, 2003c.
- . *Les anormaux : Cours au Collège de France. 1974-1975*. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par V. Marchetti et A. Salomoni, Gallimard : Hautes Études, imprimé en France, 1999.
- . *Michel Foucault, « Les Mots et les Choses »*. Dans *Dits et Écrits*, volume 1 : 1955-1976. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001g.
- . *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard : TEL, imprimé en France, 2004d.
- . *Naissance de la clinique*. PUF, Paris, 2005.
- . *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France. 1978-1979*. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Michel Senellard, Gallimard : Hautes Études, imprimé en France, 2004e.
- . Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire. Dans *Dits et Écrits*, volume 1 : 1955-1976. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001h.
- . *L'ordre du discours*. Gallimard : NRF, imprimé en France, 1971.
- . Préface. Dans *Dits et Écrits*, volume 1 : 1955-1976. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001i.
- . Qu'est-ce que Les Lumières? (1984). Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001j.
- . Qu'est-ce qu'un auteur? Dans *Dits et Écrits*, volume 1 : 1955-1976. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001k.
- . Structuralisme et Poststructuralisme. Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001l.
- . *Sécurité, Territoire, Population : Cours au Collège de France. 1977-1978*. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Michel Senellard, Gallimard : Hautes Études, imprimé en France, 2004f.
- . Subjectivité et Vérité. Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001m.
- . Le sujet et le pouvoir. Dans *Dits et Écrits*, volume 2 : 1976-1988. Quarto Gallamard, imprimé en France, 2001n.

- . *Surveiller et Punir*. Gallimard : TEL, imprimé en France, 2004g.
- . Sur les façons d'écrire l'histoire. Dans *Dits et Écrits*, volume 1 : 1955-1976. Quarto Gallimard, imprimé en France, 2001o.
- C. GORDON. Governmental rationality : an introduction. In G. BURCHELL, C. GORDON, AND P. MILLER, eds., *The Foucault Effect. Studies in governmentality with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. The University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- F. GROS. *Foucault et la folie*. PUF, Paris, 1997.
- . *Michel Foucault*. PUF, Paris, 2004.
- J. HABERMAS. *Le discours philosophique de la modernité*. Gallimard, Paris, 1987.
- M. HADDAD. *La problématique des rapports entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel dans l'Islam et dans le Christianisme*, volume 2. Thèse de doctorat. Université de Paris-Sorbonne Paris IV, 1996.
- W. HALLIDAY. *The Pagan Background of Early Christianity*. The University Press of Liverpool, London, 1925.
- HAYT AND AL. *Histoire universelle*. Maison d'éditions Ad. Wesmael-Charlier, Namur, 1967.
- HORKHEIMER ET T.W. ADORNO. *La dialectique de la raison*. Gallimard : Tel, imprimé en France, 1974.
- A. HUDSON, H. BARR, AND A. HUTCHISON. *The Pietist Theologians : An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Blackwell Pub, Malden, MA, 2005a.
- . *Text and controversy from Wyclif to Bale : essays in honor of Anne Hudson*. Turnhout, Belgium : Brepols, 2005b.
- E. KANT. *Critique de la raison pure*. Traduction par A. Tremesaygue et B. Pacaud, PUF : Quadriges, Paris, 2001.
- . *Qu'est-ce que les lumières ?* Traduction par Jean-Michel Muglioni, Classique Hachetier de la philosophie, Paris, 1999.
- B. KARSENTI. Pouvoir, assujettissement, subjectivation. *Multitude*, 10(2), 1992.
- G. LE BLANC. Les indisciplinés ou une archéologie de la défense social. Dans *Foucault au Collège de France : un itinéraire*. Presse Universitaire de Bordeaux, Pessac, 2003.
- J.-G. MERQUIOR. *Foucault ou le nihilisme de la chaire*. PUF, Paris, 1986.
- F. NIETZSCHE. *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*. Texte établi par G. Colli et M. Montinari. Traduit par J. Hervier, Gallimard, Imprimé en France, 1970.

- . *Le Gai Savoir*. Texte établi par G. Colli et M. Montinari. Traduit par P. Klosowski, Gallimard, Imprimé en France, 1967.
- . *Le voyageur et son ombre*. Traduit par H. Albert, Denoël/Gonthier, Imprimé en France, 1979.
- M. PACAUT. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Nathan, Paris, 1993.
- E. PAQUETTE. *De Surveiller et punir à l'Histoire de la sexualité : pour comprendre la réorientation théorique de Michel Foucault*. Mémoire de maîtrise. Université Laval, 2000.
- P. PATTON. Le sujet et le pouvoir chez Michel Foucault. *Sociologies et sociétés*, 34(1), 1992.
- PLATON. *Critias ou de l'Atlantide*. Tome 2. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Imprimé en France, 1950a.
- . *Le Politique ou de la Royauté*. Tome 2. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Imprimé en France, 1950b.
- . *Les lois ou De la législation*. Tome 2. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Imprimé en France, 1950c.
- . *La République*. Tome 1. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Imprimé en France, 1950d.
- M. POTTE-BONNEVILLE. *Michel Foucault : l'inquiétude de l'histoire*. PUF, Paris, 2004.
- J. REVEL. *Le vocabulaire de Michel Foucault*. Ellipses, Paris, 2002.
- D. ÉRIBON. *Michel Foucault*. Champs Flammarion, imprimé en France, 1991.
- H. SACCHI. *La Guerre de Trente Ans*, volume 3. L'Harmattan/L'Harmattan Hongrie, Paris (Hongrie), 2003.
- J.-P. SARTRE. Jean-paul sartre répond. *L'Arc*, 30, 1967.
- M. SENELLART. La raison d'État antimachiavélienne. Dans *La raison d'État : politique et rationalité*. PUF : collection Recherches politiques, Paris, 1992.
- . Michel Foucault : « gouvernementalité » et raison d'État. In *La Pensée Politique, Situation de la démocratie*, Le Seuil. Gallimard, 1993.
- D. SÉGLARD. Foucault et le problème du gouvernement. Dans *La raison d'État : politique et rationalité*. PUF, Paris, 1992.
- SOPHOCLE. *Œdipe Roi*. Tome 2. Les Belles Lettres, Paris, 1989.
- C. TAYLOR. *Grandeur et misère de la modernité*. Bellarmin, Montréal, 1992.

ÉTIENNE THUAU. *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. A. Collin, Paris, 1966.

R. TURCAN. *Mithra et le mithriacisme*. Les Belles Lettres, Paris, 2000.

P. VEYNE. *Comment on écrit l'histoire/Foucault révolutionne l'histoire*. Éditions du Seuil, 1996.