B2430
.F723
Z924
2008

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Dictionnaire Foucault

Judith REVEL
Maître de conférences à l'université de Paris I

ellipses

341196

Dans la même collection

Dictionnaire Platon, par Luc Brisson et Jean-François Pradeau

Dictionnaire Merleau-Ponty, par Pascal Dupond

Dictionnaire Spinoza, par Charles Ramond

Dictionnaire Aristote, par Pierre Pellegrin

Dictionnaire Heidegger, par Jean-Marie Vaysse

Dictionnaire Kant, par Jean-Marie Vaysse

ISBN 978-2-7298-3093-9

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2008
32, rue Bargue 75740 Paris cedex 15

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L.122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (Art. L.122-4).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Table des entrées

Introduction 5

Actualité 9

Aphrodisia 10

Archéologie 13

Archive 15

Art 16

Aufklärung 19

Auteur 20

Aveu 22

Biopolitique 25

Contrôle 27

Corps (investissement politique des) 29

Dehors 30

Différence 32

Discipline 35

Discontinuité 36

Discours 39

Dispositif 41

Enfermement 42

Épistémè 45

Espace 47

Esthétique (de l'existence) 50

État 51

Éthique 54

Événement 56

Expérience 58

Folie 60

Généalogie 63

Groupe d'information sur les prisons (GIP) 64

Gouvernementalité 67

Guerre 69

Histoire 71

Identité 73

Individu/individualisation 77

Intellectuel 79

Iran 82

Libéralisme 85

Liberté/libération 88

Littérature 90

Médecine 92

Nature 95

Norme 97

Ontologie 99

Parrhêsia 102

Population 104

Pouvoir 107

Problématisation 109

Raison/rationalité 111
Résistance/transgression 113
Révolution 116
Savoir/savoirs 119
Sexualité 121
Souci de soi/ techniques de soi 123
Structure/structuralisme 124
Subjectivation (processus de) 128
Sujet/subjectivité 129
Vérité/jeux de vérité 131
Vie 132

Georges Bataille 139
Maurice Blanchot 141
Ludwig Binswanger 142
Georges Canguilhem 145
Noam Chomsky 147
Gilles Deleuze 149
Jacques Derrida 151
Emmanuel Kant 155
Maurice Merleau-Ponty 157
Frederich Nietzsche 159
Pierre Rivière 161
Raymond Roussel 163
Jean-Paul Sartre 165

Bibliographie 169

Introduction

L'œuvre de Michel Foucault est complexe : on en a souvent souligné la grande variété des champs d'enquête, l'étonnante écriture baroque, les emprunts à d'autres disciplines, les tournants et les retournements, les changements de terminologie, la vocation tout à tour philosophique et journalistique — bref, rien qui puisse ressembler à ce que la tradition nous a habitué à concevoir comme un système philosophique. Le *Dictionnaire Foucault* s'inscrit dans cette même différence, puisqu'il présente tout à la fois la reprise de concepts philosophiques hérités d'autres pensées — et parfois largement détournés de leur sens initial —, la création de concepts inédits et l'élévation à la dignité philosophique de termes empruntés au langage commun ; par ailleurs, c'est un vocabulaire qui émerge très souvent à partir de pratiques, et qui se propose à son tour comme générateur de pratiques : parce qu'un outillage conceptuel, c'est à la lettre, aimait à rappeler Foucault, une « boîte à outils ». Enfin, avant d'être fixé définitivement dans les livres, le vocabulaire se forge et se modèle dans le laboratoire de l'œuvre : l'énorme corpus de textes épars repris il y a quelques années sous le titre de *Dits et Écrits* fournit de ce point de vue un aperçu formidable du travail de production de concepts qu'implique l'exercice de la pensée ; de la même manière, l'entreprise de publication — encore aujourd'hui en cours — des cours au Collège de France constitue un précieux aperçu de la manière dont se construisent progressivement les champs d'enquête, les hypothèses et les instruments conceptuels de la recherche foucaldienne. Il faut enfin souligner que ce laboratoire de la pensée n'est pas seulement le lieu où se créent les concepts mais bien souvent aussi le lieu où, dans un mouvement de retournement qui est toujours présent chez Foucault, ils sont dans un second temps passés au crible de la critique interne : les termes sont donc produits, fixés puis réexaminés et abandonnés, modifiés ou élargis dans un mouvement continu de reprise et de déplacement.

Le projet d'un *Dictionnaire Foucault* se devait de rendre compte de tout cela à la fois. Tâche ardue, certes, puisqu'il ne s'agissait en aucun cas de chercher à immobiliser ce mouvement, mais qu'en même temps il fallait chercher à rendre intelligible la cohérence fondamentale de la réflexion foucaldienne. Nous avons donc dû opérer des choix — souvent difficiles — afin de rendre visibles les passages essentiels de cette problématisation continue ; et dans la mesure du possible, nous avons tenté de tisser systématiquement, à travers un jeu de renvois, la trame à partir de laquelle le parcours philosophique de Foucault pouvait être rendu intelligible dans la complexité de ses ramifications et de ses retournements. À la fin de sa vie, Foucault aimait à parler de « problématisation »et n'entendait pas par là la re-présentation d'un objet préexistant ni la création par le discours d'un objet qui n'existe pas, mais « l'ensemble des pratiques discursives ou non-discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.) ». Il définissait donc ainsi un exercice critique de la pensée s'opposant à l'idée d'une recherche méthodique de la « solution », parce que la tâche de la philosophie n'est pas de résoudre — y compris en substituant une solution à une autre — mais de « problématiser », non pas de réformer mais d'instaurer une distance critique, de faire jouer la « déprise ». Le plus grand hommage que nous puissions aujourd'hui rendre à Foucault, c'est précisément de restituer à sa pensée sa dimension problématique. Ce dictionnaire se veut donc moins un simple ensemble de termes énumérés selon l'ordre alphabétique que la tentative de reconstituer la diversité de ces problématisations — successives ou superposées — qui font l'extraordinaire richesse des analyses foucaldiennes.

Le lecteur pourra constater dans ce *Dictionnaire Foucault* trois partis-pris que nous revendiquons comme de véritables choix de méthode :

– La multiplication des entrées : on y trouvera aussi bien des concepts strictement foucaldiens que des notions qui sont devenues fondamentales dans un certain nombre de lectures actuelles de Foucault.

Il est en effet assez frappant de constater la très grande variété des travaux récents consacrés au philosophe, en France comme dans le reste du monde ; et, plus encore peut-être, le foisonnement étonnant des usages et des applications de Foucault à d'autres réalités et à d'autres objets que ceux qui furent réellement les siens. Or ces « usages » passent essentiellement à travers des emprunts — de concepts, de choix méthodologiques, de problématisations — dont, encore une fois, le lexique en mouvement de la pensée foucaldienne nous semble capable de rendre compte. Quand cela était légitime, nous avons donc voulu rendre compte aussi de cet essaimage de la pensée de Michel Foucault en dehors d'elle-même.

– L'intensification des effets de renvoi : là où cela était possible, nous avons cherché à démultiplier les renvois d'une notion à une autre, d'un type de problématisation à un autre, d'un choix méthodologique à un choix conceptuel ou vice-versa. Nous avons en effet tenu à montrer non seulement à quel point le travail de Foucault se construisait à partir de « lignes » problématiques cohérentes, mais de quelle manière ces lignes — à travers toute une stratégie du détour et de la reprise, du déplacement et de la reformulation, de la rupture lexicale et du tâtonnement notionnel — ont été paradoxalement le socle d'une critique radicale de la linéarité de la pensée et de la systématicité de la philosophie. Ces renvois ne prennent pas la forme d'une indication formelle à la suite du texte consacré à telle ou telle notion, mais sont inclus dans le texte lui-même : c'est ainsi, par exemple, que l'on trouvera une référence aux notions de « norme », de « biopolitique », de « gouvernementalité » et de « population » dans l'article consacré à « individu/individuation », et qu'à l'inverse, chacune de ces quatre notions déploiera à son tour un réseau de renvois dans la notice qui la concerne. Le sens et la richesse de l'appareillage conceptuel foucaldien se jouent dans ce lent tissage de rapports d'un axe de recherche à un autre, d'une périodisation à une autre, d'un champ d'enquête à un autre : c'est précisément — aimerions-nous croire — ce en quoi consiste sa spécificité et sa consistance. Suivre pas à pas *les mots de Foucault* — dans leur valeur d'inauguration et dans leur éventuel abandon, dans leur transformation et dans leur réorientation —, c'était dès lors essayer de montrer aussi cela : la tentative d'une cohérence

n'excluant ni le mouvement, ni le saut, ni la discontinuité, ni l'écart, mais se construisant au contraire dans les rapports et les renvois, les torsions et les reprises, les déplacements et les jeux d'échos — en un mot, moins une philosophie du concept qu'une philosophie de la différence à l'œuvre.

– L'ajout, à la suite de la soixantaine de concepts présentés, d'une série de noms propres dont nous pensons qu'ils sont déterminants dans le processus d'élaboration de la pensée foucaldienne. On n'y trouvera bien entendu pas d'exposé approfondi de l'influence de tel ou tel auteur sur Foucault, mais plutôt l'indication, selon les cas, d'un point de rencontre, d'un clivage polémique, d'un terrain de débat, d'un emprunt conceptuel ou d'une dette : une sorte de cartographie élémentaire et partielle — partiale sans doute aussi — des ressemblances de famille, des parentés imaginaires et des débats souterrains qui innervent un parcours de pensée complexe et ouvert tout au long de trente ans de réflexion philosophique et politique.

Nous avons, pour finir, largement enrichi la bibliographie critique afin de permettre au lecteur de prolonger et de poursuivre, à travers la lecture des textes eux-mêmes et l'utilisation de la littérature secondaire, certaines des pistes que nous espérons avoir su lui proposer.

Judith Revel

Actualité

La notion d'actualité apparaît de deux manières différentes chez Foucault. La première consiste à souligner comment un événement — par exemple le partage entre la folie et la non-folie — non seulement engendre toute une série de discours, de pratiques, de comportements et d'institutions, mais se prolonge jusqu'à nous. « Tous ces événements, il me semble que nous les répétons. Nous les répétons dans notre actualité, et j'essaie de saisir quel est l'événement sous le signe duquel nous sommes nés, et quel est l'événement qui continue encore à nous traverser »[1]. Le passage de l'archéologie à la généalogie sera pour Foucault l'occasion d'accentuer encore cette dimension de prolongement de l'histoire dans le présent. La seconde est en revanche strictement liée à un commentaire que Foucault, en 1984, fait du texte de Kant « Qu'est-ce que les Lumières »[2]. L'analyse insiste alors sur le fait que poser philosophiquement la question de sa propre actualité, ce que fait Kant pour la première fois, marque en réalité le passage à la modernité.

Foucault développe deux lignes de discours à partir de Kant. Pour Kant, poser la question de l'appartenance à sa propre actualité, c'est — commente Foucault — interroger celle-ci comme un événement dont on aurait à dire le sens et la singularité, et poser la question de l'appartenance à un « nous » correspondant à cette actualité, c'est-à-dire formuler le problème de la communauté dont nous faisons partie. Mais il faut également comprendre que si nous reprenons aujourd'hui l'idée kantienne d'une ontologie critique du présent, c'est non seulement pour comprendre ce qui fonde l'espace de notre discours mais pour en dessiner les limites. De la même manière

1. « Sexualité et pouvoir », conférence à l'université de Tokyo (1978), repris in *Dits et Écrits* (dorénavant cité *DE*), Paris, Gallimard, 1994, vol. 3, texte n° 233.
2. Voir à ce sujet « What is Enlightenment ? », in P. Rabinow (coord.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 339 ; et « Qu'est-ce que les Lumières », in *Magazine Littéraire*, n° 207, mai 1984, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 351.

que Kant « cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? »[1], nous devons à notre tour chercher à dégager de la contingence historique qui nous fait être ce que nous sommes des possibilités de rupture et de changement. Poser la question de l'actualité revient donc à définir le projet d'une « critique pratique dans la forme du franchissement possible »[2].

« Actualité » et « présent » sont au départ synonymes. Cependant, une différence va se creuser de plus en plus entre ce qui, d'une part, nous précède mais continue malgré tout à nous traverser et ce qui, de l'autre, survient au contraire comme une rupture de la grille épistémique à laquelle nous appartenons et de la périodisation qu'elle engendre. Cette irruption du « nouveau », ce que Foucault comme Deleuze appellent également un « événement », devient alors ce qui caractérise l'actualité. Le présent, défini par sa continuité historique, n'est au contraire brisé par aucun événement : il ne peut que basculer et se rompre, en donnant lieu à l'installation d'un nouveau présent. C'est ainsi que Foucault trouve enfin le moyen d'intégrer les ruptures épistémiques dont il avait pourtant eu tant de mal à rendre compte, en particulier au moment de la publication des *Mots et les choses*.

Aphrodisia

La notion d'*aphrodisia* apparaît chez Foucault dans le cours au Collège de France de l'année 1980-1981, « Subjectivité et vérité », et constituera par la suite l'un des thèmes centraux du second volume de l'*Histoire de la sexualité*, *L'Usage des plaisirs*[3]. Dans le cadre d'un projet général d'enquête portant sur les modes institués de la

1. « What is Enlightenment ? », *op. cit.*
2. *Ibid.*
3. « Subjectivité et vérité », *Annuaire au Collège de France, 81e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981*, 1981, pp. 385-389, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 304.

connaissance de soi, Foucault est en effet amené à travailler sur les « techniques de soi », c'est-à-dire à formuler, au sein d'une histoire de la subjectivité, les différentes mises en place et transformations du « rapport à soi-même » dans l'histoire de notre culture. Cet axe de recherche reçoit alors deux limitations afin d'en rendre dans un premier temps le parcours plus aisé : une limitation chronologique (puisqu'il s'agit d'étudier les « techniques de vie » dans la culture hellénique entre le 1er siècle avant J.-C. et le IIe siècle après J.-C., en particulier chez les philosophes, les médecins et les moralistes), et une limitation thématique, puisque le domaine d'enquête est alors restreint « à ce type d'acte que les Grecs appelaient *aphrodisia* »[1]. La définition des *aphrodisia* est à la lettre celle des « œuvres, [des] actes d'Aphrodite »[2], c'est-à-dire des actes, des gestes, des contacts qui procurent du plaisir : « Les Grecs et les Romains avaient un terme pour désigner les actes sexuels, les *aphrodisia*. Les *aphrodisia* sont les actes sexuels dont il est d'ailleurs difficile de savoir s'ils impliquent obligatoirement la relation entre deux individus, c'est-à-dire l'intromission. Il s'agit en tout cas d'activités sexuelles, mais absolument pas d'une sexualité durablement perceptible dans l'individu avec ses relations et ses exigences »[3].

Cette analyse implique alors deux déplacements conséquents. Le premier est la distinction nette entre les *aphrodisia* (qui impliquent à la fois des actes et des plaisirs) et la simple concupiscence — c'est-à-dire le recentrement exclusif sur le thème du désir qui sera, plus tard, au centre de la morale chrétienne, et qui permettra de fixer les interdits et les lois sous la forme d'une pensée de la mortification de la chair. En effet, chez les Grecs, « L'attirance exercée par le plaisir et la force du désir qui portent vers lui constituent, avec l'acte même des *aphrodisia*, une unité solide. Ce sera par la suite un des traits fondamentaux de l'éthique de la chair et

1. « Subjectivité et vérité », *op. cit.*, p. 215.
2. *L'usage des plaisirs*, (*Histoire de la sexualité*, vol. II), Paris, Gallimard, 1984, p. 215.
3. « Interview de Michel Foucault », entretien avec J. François et J. De Wit, *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*, 14e année, mars 1984, pp. 47-58, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 349, p. 661.

de la conception de la sexualité que la dissociation — au moins partielle — de cet ensemble. Cette dissociation se marquera d'un côté par une certaine "élision" du plaisir (dévalorisation morale par l'injonction dans la pastorale chrétienne à ne pas rechercher la volupté comme fin dans la pratique sexuelle ; dévalorisation théorique qui se traduit par l'extrême difficulté à faire place au plaisir dans la conception de la sexualité) ; elle se marquera également par une problématisation de plus en plus intense du désir (dans laquelle on verra la marque originaire de la nature déchue ou la structure propre à l'être humain) »[1]. Le deuxième déplacement, qui est la conséquence du premier, est à la fois de nature historique et conceptuelle : il trace une distinction nette entre ce qui relève de l'*éthique* grecque et ce qui appartient à la *morale* chrétienne. À la faveur d'une périodisation précise du système de pensée étudié à travers les *aphrodisia*, Foucault construit en effet en creux ce contre quoi la pastorale chrétienne va se dresser et inventer un code à la fois prescriptif (individuellement) et normatif (socialement) : une autre manière de faire valoir aussi — par différenciation — l'enquête archéologique sur les Grecs comme une analyse généalogique de ce que nous avons par la suite été appelés à être.

L'analyse des *aphrodisia* sert en réalité à formuler de manière extrêmement claire ce que Foucault appellera par la suite l'*ethos*, la substance éthique. À la différence de la morale, qui prescrit et impose au sujet des comportements et des conduites, l'éthique est en effet ce qui permet à la personne de se constituer comme sujet de sa propre vie et de ses propres actions. Cette production de soi n'est pas compréhensible sans des modes de subjectivation qui sont historiquement déterminés, et qui se donnent à partir d'un rapport à soi qui est précisément ce à partir de quoi le sujet va se produire. C'est ce que Foucault, dans le sillage des Grecs, appelle l'*êthos*. « Une chose en effet est une règle de conduite ; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle. Mais autre chose encore, la manière dont on doit "se conduire" — c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral

1. *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, pp. 51-52.

agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. [...] la détermination de la substance éthique, [c'est] la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale »[1]. Cette détermination de soi par soi n'exclut ni n'efface le poids des codes et des prescriptions ; mais elle ménage — dans la dimension éthique du processus de subjectivation, et dans les déterminations historiques de ce dernier — une liberté qui, bien que déterminée, n'en est pas moins forte : celle de l'invention de soi par soi.

Archéologie

Le terme d'« archéologie » apparaît deux fois dans des titres d'ouvrages de Foucault — *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966) et *L'archéologie du savoir* (1969) — et caractérise jusqu'au début des années 1970 la méthode de recherche du philosophe. Une archéologie n'est pas une « histoire » dans la mesure où, s'il s'agit bien de reconstituer un champ historique, Foucault fait en réalité jouer différentes dimensions (philosophique, économique, scientifique, politique etc.) afin d'obtenir les conditions d'émergence des discours de savoir en général à une époque donnée. Au lieu d'étudier l'histoire des idées dans leur évolution, il se concentre par conséquent sur des découpages historiques précis — en particulier l'âge classique et le début du XIXe siècle —, afin de décrire non seulement la manière dont les différents savoirs locaux se déterminent à partir de la constitution de nouveaux objets qui ont émergé à un certain moment, mais comment ils se répondent entre eux et dessinent de manière horizontale une configuration épistémique cohérente.

Si le terme d'archéologie a sans doute nourri l'identification de Foucault au courant structuraliste — dans la mesure où il semblait

1. *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 33.

mettre au jour une véritable structure épistémique dont les différents savoirs n'auraient été que des variantes —, son interprétation foucaldienne est en réalité bien autre. Comme le rappelle le sous-titre des *Mots et les choses*, il ne s'agit pas de faire *l'archéologie* mais *une* archéologie des sciences humaines : plus qu'une description paradigmatique générale, il s'agit d'une coupe horizontale des mécanismes articulant différents événements discursifs — les savoirs locaux — au pouvoir. Cette articulation est bien entendu entièrement historique : elle possède une date de naissance — et tout l'enjeu consiste à envisager également la possibilité de sa disparition, « comme à la limite de la mer un visage de sable »[1].

Dans « archéologie », on retrouve à la fois l'idée de l'*archè*, c'est-à-dire du commencement, du principe, de l'émergence des objets de connaissance, et l'idée de l'archive — l'enregistrement de ces objets. Mais de la même manière que l'archive n'est pas la trace morte du passé, l'archéologie vise en réalité le présent : « Si je fais cela, c'est dans le but de savoir ce que nous sommes aujourd'hui »[2]. Poser la question de l'historicité des objets du savoir, c'est, de fait, problématiser notre propre appartenance à la fois à un régime de discursivité donné et à une configuration du pouvoir. L'abandon du terme « archéologie » au profit du concept de « généalogie », au tout début des années 1970, insistera sur la nécessité de redoubler la lecture « horizontale » des discursivités par une analyse verticale — orientée vers le présent — des déterminations historiques de notre propre régime de discours.

1. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 ; réed. coll. Tel, p. 398.
2. « Dialogue sur le pouvoir », in S. Wade, *Chez Foucault*, Los Angeles, Circabook, 1978 ; repris in *DE*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 3, texte n° 221.

Archive

« J'appellerai *archive* non pas la totalité des textes qui ont été conservés par une civilisation, ni l'ensemble des traces qu'on a pu sauver de son désastre, mais le jeu des règles qui déterminent dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés, leur rémanence et leur effacement, leur existence paradoxale d'*événements* et de *choses*. Analyser les faits de discours dans l'élément général de l'archive, c'est les considérer non point comme *documents* (d'une signification cachée, ou d'une règle de construction), mais comme *monuments* ; c'est — en dehors de toute métaphore géologique, sans aucune assignation d'origine, sans le moindre geste vers le commencement d'une *archè* — faire ce que l'on pourrait appeler, selon les droits ludiques de l'étymologie, quelque chose comme une *archéologie* »[1].

De l'*Histoire de la folie* à *L'archéologie du savoir*, l'archive représente donc l'ensemble des discours effectivement prononcés à une époque donnée et qui continuent à exister à travers l'histoire. Faire l'archéologie de cette masse documentaire, c'est chercher à en comprendre les règles, les pratiques, les conditions et le fonctionnement. Pour Foucault, cela implique avant tout un travail de recollection de l'*archive générale* de l'époque choisie, c'est-à-dire de toutes les traces discursives susceptibles de permettre la reconstitution de l'ensemble des règles qui, à un moment donné, définissent à la fois les limites et les formes de la dicibilité, de la conservation, de la mémoire, de la réactivation et de l'appropriation. L'archive permet donc à Foucault de se distinguer en même temps des structuralistes — puisqu'il s'agit de travailler sur des discours considérés comme événements et non pas sur le système de la langue en général —, et des historiens — puisque si ces événements ne font pas, à la lettre, partie de notre présent, « ils subsistent et exercent, dans cette subsistance même à l'intérieur de l'histoire, un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes ». Enfin, si l'archive est la chair de l'archéologie, l'idée

1. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse* n° 9, été 1968, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 59.

de constituer une archive générale, c'est-à-dire d'enfermer dans un lieu toutes les traces produites, est à son tour archéologiquement datable : le musée et la bibliothèque sont en effet des phénomènes propres à la culture occidentale du XIXe siècle.

À partir du début des années 1970, il semble que l'archive change de statut chez Foucault. : à la faveur d'un travail direct avec les historiens (pour *Pierre Rivière*, en 1973 ; pour *L'Impossible prison*, sous la direction de Michelle Perrot, en 1978 ; ou avec Arlette Farge, pour *Le désordre des familles,* en 1982), celui-ci revendique alors de plus en plus la dimension subjective de son travail (« Ce n'est point un livre d'histoire. Le choix qu'on y trouvera n'a pas eu de règle plus importante que mon goût, mon plaisir, une émotion »[1]), et se livre à une lecture souvent très littéraire de ce qu'il appelle parfois « d'étranges poèmes ». L'archive vaut désormais davantage comme trace d'existence que comme production discursive : sans doute parce qu'en réalité Foucault réintroduit au même moment la notion de subjectivité dans sa réflexion. Le paradoxe d'une utilisation non-historienne des sources historiques lui a en réalité été souvent ouvertement reproché.

Art

Le problème de l'art apparaît sous trois différentes versions chez Foucault. La première, qui n'est pas spécifiquement thématisée mais qui est importante, correspond à l'omniprésence, en particulier dans les textes des années 1960, de références à la littérature et à la peinture (et, de manière bien plus mineure, à la musique). Selon les cas, la référence à l'art peut alors être stratégiquement utilisée soit comme l'exemple d'un acte de résistance contre les dispositifs de pouvoir en place, c'est-à-dire en accentuant la dimension critique

1. « La vie des hommes infâmes », *Les Cahiers du chemin*, n° 29, 1977, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 198.

du geste créateur (comme c'est en général le cas dans l'analyse de la « parole » de certains littérateurs, sorte de machine de guerre lancée contre les notions d'œuvre et d'auteur dont Raymond Roussel est l'exemple le plus clair) ; soit en y voyant au contraire ce en quoi est concentrée et rendue tangible (et par là même lisible) l'*épistémè* d'une époque (comme c'est par exemple le cas dans l'analyse des *Ménines* de Velasquez ou, plus tard, du *Bar des Folies-Bergères* de Manet). La seconde problématisation concerne, à partir de *La volonté de savoir*[1], l'opposition effectuée par Foucault entre *l'ars erotica* et la *scientia sexualis* comme deux modalités différentes d'organiser les rapports entre le pouvoir, la vérité et le plaisir : « [...] on peut distinguer deux régimes principaux. L'un, c'est celui de l'*art érotique*. La vérité y est extraite du plaisir lui-même recueilli comme expérience, analysé selon sa qualité [...], et ce savoir quintessencié est, sous le sceau du secret, transmis par initiation magistrale à ceux qui s'en sont montrés dignes [...]. La civilisation occidentale, depuis des siècles en tout cas, n'a guère connu d'art érotique : elle a noué les rapports de pouvoir, du plaisir et de la vérité, sur un tout autre mode : celui d'une "science du sexe" »[2]. L'opposition, structurée au départ à partir de celle qui était posée entre le monde grec et la pastorale chrétienne, deviendra plus complexe à partir de 1977, avec l'introduction d'une perspective extra-occidentale (en particulier liée à l'intérêt de Foucault pour le Japon). Enfin, la troisième problématisation concerne les analyses que Foucault développera, dans la seconde moitié des années 1970, à propos des « arts de gouverner », à partir du cours au Collège de France de 1977-1978, c'est-à-dire la manière dont la pure singularité transcendante du pouvoir — celle du *Prince* de Machiavel, par exemple — se transforme en une économie complexe des formes de gouvernement qui, à son tour, a fait l'objet de reformulations entre le XVIe et le XVIIe siècle.

Ces trois axes de recherche, malgré leur apparente disparité, sont en réalité intimement liés. Il y a dans la pensée de Foucault l'idée

1. *La volonté de savoir* (*Histoire de la sexualité*, tome I), Paris, Gallimard, 1976.
2. « L'Occident et la vérité du sexe », *Le Monde*, n° 9885, 5 novembre 1976, p. 24, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 181, p. 104.

que l'art, la production artistique, représente, en même temps et de manière indissoluble, à la fois un geste créateur et la fixation de modes d'assujettissement ou de dispositifs de pouvoir/savoir. Une fois l'idée d'une toute puissance subversive de certains gestes artistiques — ou d'une sorte d'extériorité radicale, de *dehors* absolu de la parole transgressive des littérateurs — écartée, il faut en effet penser l'art à la fois comme un processus de création et comme l'une des sous-catégories d'une plus large économie des savoirs, des représentations et des codes qui organisent et objectivent notre rapport au monde. Cette ambivalence de l'art, une fois appliquée aux deux domaines d'enquête définis par Foucault dans les années 1970 (une analytique de la subjectivité et une analytique des pouvoirs) permettra de formuler différemment ce que peuvent être un *art de l'existence*, d'une part, et un *art de gouverner*, de l'autre, sans qu'il s'agisse pour cela de définir à nouveau un vis-à-vis frontal entre la subjectivité et le pouvoir.

En effet, se produire soi-même comme sujet — ce que, en référence à la fois à Baudelaire et à Walter Benjamin, Foucault appelle parfois le « dandysme » —, c'est « faire de sa vie une œuvre d'art », c'est-à-dire dessiner de l'intérieur des mailles tissées par les dispositifs de savoir, les modes d'assujettissement et les rapports de pouvoir, l'espace d'une subjectivation, d'une invention de soi par soi, d'une liberté. Inversement, s'appliquer à développer des arts de gouverner, c'est inclure dans une nouvelle économie des pouvoirs la gestion de ces processus de subjectivation, chercher à les contrôler et à les orienter, et non pas à les nier ou à les interdire. C'est ce que Foucault appelle alors la « gouvernementalité » : à la fois l'idée d'une subjectivation définie comme geste de création (du sujet par lui-même), et celle d'une nouvelle rationalité permettant le gouvernement de ce processus. Loin de s'opposer frontalement, la liberté intransitive (de la subjectivation, entendue comme création, comme *ars*) et les déterminations des savoirs/pouvoirs s'entrecroisent donc de manière complexe et intime.

Aufklärung

Le thème de l'*Aufklärung* apparaît chez Foucault de manière de plus en plus insistante à partir de 1978 : il renvoie toujours au texte de Kant, *Was ist Aufklärung* (1784). L'enjeu en est complexe : si d'emblée Foucault assigne à la question kantienne le privilège d'avoir posé pour la première fois le problème philosophique (ou, comme le dit Foucault, de « journalisme philosophique ») de l'actualité, ce qui intéresse le philosophe semble tout d'abord le destin de cette question en France, en Allemagne, et dans les pays anglo-saxons. Ce n'est que dans un second temps que Foucault transformera la référence au texte kantien en une définition de cette « ontologie critique du présent » dont il fera son propre programme de recherche.

Foucault développe en réalité trois niveaux d'analyse différents. Le premier cherche à reconstituer de manière archéologique le moment où l'Occident a rendu sa raison à la fois autonome et souveraine : en ce sens, la référence aux Lumières s'insère dans une description qui la précède (la réforme luthérienne, la révolution copernicienne, la mathématisation galiléenne de la nature, la pensée cartésienne, la physique newtonienne etc.) et dont elle représente le moment de plein accomplissement ; mais cette description archéologique est toujours généalogiquement tendue vers un présent dont nous participons encore : il faut donc comprendre « ce que peut être son bilan actuel, quel rapport il faut établir à ce geste fondateur »[1]. Le second tente de comprendre l'évolution de la postérité de l'*Aufklärung* dans différents pays et la manière dont elle a été investie dans des champs divers : en particulier en Allemagne, dans une réflexion historique et politique sur la société (« des hégéliens à l'École de Francfort et à Lukács, Feuerbach, Marx, Nietzsche et Max Weber »[2]) ; en France, à travers l'histoire des sciences et la problématisation de la différence savoir/croyance, connaissance/reli-

1. « Introduction » à l'édition américaine du *Normal et le pathologique*, de G. Canguilhem : *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 219.
2. *Ibid.*

gion, scientifique/préscientifique (Comte et le positivisme, Duhem, Poincaré, Koyré, Bachelard, Canguilhem). Enfin, le troisième pose la question de notre propre présent : « Kant ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? »[1]. C'est cette recherche de la différence qui caractérise non seulement « l'attitude de la modernité » mais l'*êthos* qui nous est propre.

Le commentaire de Kant a été au centre d'un commencement de débat avec Habermas, malheureusement interrompu par la mort de Foucault. Les lectures que donnent les deux philosophes de la question des Lumières sont diamétralement opposées, en particulier parce que Habermas cherche en réalité à définir à partir de la référence kantienne les conditions requises pour une communauté linguistique idéale, c'est-à-dire l'unité de la raison critique et du projet social. Chez Foucault, le problème de la communauté n'est pas la condition de possibilité d'un nouvel universalisme mais la conséquence directe de l'ontologie du présent : « pour le philosophe, poser la question de l'appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition ; ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain "nous", à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité »[2].

Auteur

En 1969, Foucault tient une conférence sur la notion d'auteur qui s'ouvre par ces mots : « "Qu'importe qui parle ?" En cette indifférence s'affirme le principe éthique, le plus fondamental peut-être,

1. « What is Enlightenment ? », *op. cit.*
2. « Qu'est-ce que les Lumières », *op. cit.*

de l'écriture contemporaine »[1]. Cette critique radicale de l'idée d'auteur — et plus généralement du couple auteur/œuvre — vaut à la fois comme diagnostic de la littérature (en particulier dans le triple sillage de Blanchot, du nouveau roman et de la nouvelle critique), et comme méthode foucaldienne de lecture archéologique : en effet, si l'on retrouve souvent la théorisation de ce « lieu vide » chez certains écrivains que Foucault commente à l'époque, il est également vrai que l'analyse à laquelle se livre le philosophe dans *Les mots et les choses* cherche à son tour à appliquer à l'archive, c'est-à-dire à l'histoire, le principe d'une lecture de « masses d'énoncés » ou « nappes discursives » qui ne seraient pas « scandées par les unités habituelles du livre, de l'œuvre et de l'auteur »[2]. De ce point de vue, le début de *L'ordre du discours* ne fait que poursuivre dans la description d'un flux de parole qui serait à la fois historiquement déterminé et non individualisé, et qui dicterait les conditions de parole de Foucault lui-même : « J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler, une voix sans nom me précédait depuis longtemps »[3].

Du point de vue de la méthode, Foucault est en apparence assez proche de ce que fait Barthes à la même époque, puisque l'analyse structurale du récit ne se réfère pas à la psychologie, à la biographie personnelle ou aux caractéristiques subjectives de l'auteur mais aux structures internes du texte et au jeu de leur articulation. C'est probablement à partir du constat de ce « voisinage » méthodologique (qui le rapproche également d'Althusser, de Lévi-Strauss ou de Dumézil) qu'on a généralement associé Foucault au courant structuraliste. La recherche de structures logiques est cependant teintée chez lui d'une veine blanchotienne particulière (« l'œuvre comporte toujours pour ainsi dire la mort de l'auteur lui-même. On n'écrit que pour en même temps disparaître »[4]) qui, au-delà du simple repérage de la caducité historique d'une catégorie que

1. « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, juin-septembre 1969, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 69.
2. *Ibid.*
3. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
4. « Interview avec Michel Foucault », *Bonniers Litteräre Magasin*, Stockholm, n° 3, mars 1968, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 54.

l'on avait crue jusque-là incontournable, pousse Foucault vers une analyse des rapports qu'entretiennent le langage et la mort. À la description de l'effacement d'une notion dont il décrit historiquement la constitution et les mécanismes puis la dissolution (ce en quoi la notion d'auteur reçoit à peu près le même traitement que celle de « sujet »), Foucault ajoute donc à la fois l'identification de son propre statut de parole et la problématisation d'une expérience de l'écriture conçue comme passage à la limite.

Cette influence blanchotienne l'amènera tout au long des années 1960, et en marge des grands livres, à s'attarder sur un certain nombre de « cas » littéraires possédant tous une parenté avec la folie (et on est alors bien loin des propos de l'*Histoire de la folie*) ou avec la mort. Foucault commentera donc Hölderlin et Nerval, Roussel et Artaud, Flaubert et Klossowski, et même certains écrivains proches de *Tel Quel,* en soulignant leur valeur exemplaire : « Le langage a alors pris sa stature souveraine ; il surgit comme venu d'ailleurs, de là où personne ne parle ; mais il n'est œuvre que si, remontant son propre discours, il parle dans la direction de cette absence »[1].

Aveu

Le thème de l'aveu apparaît très tôt chez Foucault, et il est toujours associé à l'idée d'une objectivation forcée des sujets à partir de leur propre parole de la part d'un pouvoir qui les y contraint et s'en empare (qu'il s'agisse du pouvoir de la justice ou de celui du savoir psychiatrique) : ainsi, « le supplice suppose toujours une parole antérieure »[2]. C'est également ainsi que la médecine asilaire

1. « Le "non" du père », *Critique* n° 178, mars 1962, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 8.
2. « Introduction », in J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, Paris, A. Colin, coll. « Bibliothèque de Cluny », 1962, pp. VII-XXIV, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 7, p. 184.

du XIXe justifie le recours aux douches pour traiter les malades, puisque « L'eau est l'instrument de l'aveu [...]. Elle force la folie à avouer — la folie qui est, à cette époque, croyance sans aveu »[1]. Dans un deuxième temps, la notion d'aveu fait l'objet d'un travail approfondi lors du cours au Collège de France de 1971-1972 consacré aux « théories et institutions pénales » dans la mesure où elle sert à définir un régime spécifique d'application des pouvoirs et de constitution des savoirs, celui de l'*enquête*, qui se substitue à celle de la *mesure* (forme de pouvoir-savoir liée à la constitution de la cité grecque) et qui est, quant à elle, essentiellement liée à la formation de l'État médiéval à partir du XIVe siècle : « L'enquête : moyen de constater ou de restituer les faits, les événements, les actes, les propriétés, les droits ; mais aussi matrice des savoirs empiriques et des sciences de la nature. [...] Passage du système de la vengeance à celui de la punition ; de la pratique accusatoire à la pratique inquisitoire ; du dommage qui provoque le litige à l'infraction qui détermine la poursuite ; de la décision sur épreuve au jugement sur preuve ; du combat qui désigne le vainqueur et marque le bon droit au constat qui, en prenant appui sur les témoignages, établit le fait »[2]. L'enquête, dont l'aveu est l'un des éléments décisifs, sera à son tour remplacée par la forme de l'*examen*, modalité du pouvoir-savoir lié aux systèmes de contrôle, d'exclusion et de punition propres aux sociétés industrielles.

En réalité, à partir de 1976, la lecture foucaldienne des formes de pouvoir-savoir, articulée à partir de la distinction (à la fois historique, épistémologique et politique) entre la mesure, l'enquête et l'examen, cède le pas à un autre type d'analyse. Repartant d'une définition simple de l'aveu (« D'une manière générale, l'aveu consiste dans le discours du sujet sur lui-même, dans une situation de pouvoir où il

1. « L'eau et la folie », *Médecine et hygiène*, 21e année, n° 613, 23 octobre 1963, pp. 901-906, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 16, p. 270.
2. « Théories et institutions pénales », *Annuaire au Collège de France, 72e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1971-1972*, 1972, pp. 283-286, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 115, p. 390.

est dominé, contraint, et que, par l'aveu, il modifie »[1]), Foucault est davantage intéressé par la manière dont, à une époque donnée, les sujets sont sommés de dire la vérité de ce qu'ils sont à l'intérieur de dispositifs qui désignent à la fois ce qui, en eux, peut précisément représenter pour le pouvoir un enjeu de vérité, et la manière dont la parole subjective doit être suscitée, pratiquée et recueillie afin d'en objectiver le contenu. L'aveu semble alors valoir aussi bien pour l'examen de conscience et la confession, dans le cadre de la pastorale chrétienne, que pour la psychanalyse, qui semble relever « de cette formidable croissance et institutionnalisation des procédures d'aveu caractéristiques de notre civilisation »[2]. Il y a donc à faire une histoire de l'aveu, c'est-à-dire des différentes formes que celui-ci a prises au cours de l'histoire — du chuchotement obligatoire et fugitif qui préludait à la pénitence et/ou au pardon, dès les débuts de la chrétienté, aux grands mécanismes publics d'enregistrement administratif et de gestion sociale des sujets à travers leur propre parole, à partir du XVIIe siècle : de la confession au contrôle.

Dans un troisième temps, à partir du début des années 1980 et en parallèle avec son travail sur les différents procédés de subjectivation, Foucault est amené à distinguer entre la production d'une parole subjective qui donne lieu à une stratégie, d'objectivation et de contrôle, et celle qui au contraire permet au sujet de construire sa propre subjectivité dans un jeu qui est aussi celui de la liberté. Si, dans le premier cas, il s'agit d'obtenir « l'humilité et la mortification, le détachement à l'égard de soi et la constitution d'un rapport à soi qui tend à la destruction de la forme du soi »[3], dans le second, au contraire, la parole ou l'écriture de soi permet, comme dans le cas

1. « Michel Foucault. Les réponses du philosophe », entretien avec C. Bojunga et R. Lobo, *Jornal da Tarde*, 1er novembre 1975, pp. 12-13, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 163, p. 809.
2. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », entretien avec L. Finas, *La Quinzaine Littéraire*, n° 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 197, p. 235.
3. « Du gouvernement des vivants », *Annuaire du Collège de France, 80e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980*, 1980, pp. 449-452, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 289, p. 128.

des *hupomnêmata*, de « rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, et cela pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi »[1].

Biopolitique

Le terme « biopolitique » désigne la manière dont le pouvoir tend à se transformer, entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires, mais l'ensemble des vivants constitués en population : la biopolitique — à travers des bio-pouvoirs locaux — s'occupera donc de la gestion de la santé, de l'hygiène, de l'alimentation, de la sexualité, de la natalité etc., dans la mesure où ceux-ci sont devenus des enjeux politiques.

La notion de biopolitique implique une analyse historique du cadre de rationalité politique dans lequel elle apparaît, c'est-à-dire la naissance du libéralisme. Par libéralisme, il faut entendre un exercice du gouvernement qui non seulement tend à maximiser ses effets tout en réduisant ses coûts, sur le modèle de la production industrielle, mais affirme qu'on risque toujours de trop gouverner. Alors que la « raison d'État » avait cherché à développer son pouvoir à travers la croissance de l'État, « la réflexion libérale ne part pas de l'existence de l'État, trouvant dans le gouvernement le moyen d'atteindre cette fin qu'il serait pour lui-même ; mais de la société qui se trouve être dans un rapport complexe d'extériorité et d'intériorité vis-à-vis de l'État »[2]. Ce nouveau type de gouvernementalité, qui n'est réductible ni à une analyse juridique, ni à une lecture économique (bien que l'une et l'autre y soient liées), se présente par conséquent comme

1. « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n° 5 : *L'Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 329, p. 419.
2. « Naissance de la biopolitique », *Annuaire du Collège de France, 79e année, Chaire d'histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979*, 1979, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 818.

une nouvelle technologie du pouvoir qui se donne un nouvel objet : la « population ». La population est un ensemble d'êtres vivants et cœxistants qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers, et dont la vie même est susceptible d'être contrôlée afin d'assurer une meilleure gestion de la force de travail : « La découverte de la population est, en même temps que la découverte de l'individu et du corps dressable, l'autre grand noyau technologique autour duquel les procédés politiques de l'Occident se sont transformés. On a inventé à ce moment-là ce que j'appellerai, par opposition à l'anatomo-politique que j'ai mentionnée à l'instant, la bio-politique »[1]. Alors que la discipline se donnait comme anatomo-politique des corps et s'appliquait essentiellement aux individus, la biopolitique représente donc cette grande « médecine sociale » qui s'applique à la population afin d'en gouverner la vie : la vie fait désormais partie du champ du pouvoir.

La notion de biopolitique soulève deux problèmes. Le premier est lié à une contradiction que l'on trouve chez Foucault lui-même : dans les premiers textes où apparaît le terme, il semble être lié à ce que les Allemands ont appelé au XVIIIe siècle la *Polizeiwissenschaft*, c'est-à-dire le maintien de l'ordre et de la discipline à travers la croissance de l'État. Mais, par la suite, la biopolitique semble au contraire signaler le moment de dépassement de la traditionnelle dichotomie État/société, au profit d'une économie politique de la vie en général. C'est de cette seconde formulation que naît l'autre problème : s'agit-il de penser la biopolitique comme un ensemble de bio-pouvoirs ou bien, dans la mesure où dire que le pouvoir a investi la vie signifie également que la vie est un pouvoir, peut-on localiser dans la vie elle-même — c'est-à-dire bien entendu dans le travail et dans le langage, mais aussi dans les corps, dans les affects, dans les désirs et dans la sexualité — le lieu d'émergence d'un contre-pouvoir, le lieu d'une production de subjectivité qui se donnerait comme moment de désassujettissement ? Dans ce cas, le thème de la biopolitique serait fondamental pour la reformula-

1. « Les mailles du pouvoir », conférence à l'université de Bahia, 1976, *Bàrbarie*, n° 4 et n° 5, 1981, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 297.

tion éthique du rapport au politique qui caractérise les dernières analyses de Foucault ; plus encore : la biopolitique représenterait exactement le moment du passage du politique à l'éthique. Comme l'admet Foucault en 1982, « l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l' "agonisme" entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, sont une tâche politique incessante [...] c'est même cela, la tâche politique inhérente à toute existence sociale »[1].

Contrôle

Le terme de « contrôle » apparaît dans le vocabulaire de Foucault de manière de plus en plus fréquente à partir de 1971-72. Il désigne dans un premier temps une série de mécanismes de surveillance qui apparaissent entre le XVIIIe et le XIXe siècle et qui ont pour fonction non pas tant de punir la déviance que de la corriger et surtout de la prévenir : « Toute la pénalité du XIXe siècle devient un contrôle, non pas tant sur ce que font les individus — est-ce conforme ou non à la loi ? — mais sur ce qu'ils peuvent faire, de ce qu'ils sont capables de faire, de ce qu'ils sont sujets à faire, de ce qu'ils sont dans l'imminence de faire »[2]. Cette extension du contrôle social correspond à une « nouvelle distribution spatiale et sociale de la richesse industrielle et agricole »[3] : c'est la formation de la société capitaliste, c'est-à-dire la nécessité de contrôler les flux et la répartition spatiale de la main d'œuvre en tenant compte des nécessités de la production et du marché du travail, qui rend nécessaire une véritable *orthopédie sociale* dont le développement de la police et la surveillance des populations sont les instruments essentiels.

1. « Le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 306.
2. « La vérité et les formes juridiques », conférences à l'université de Rio de Janeiro, mai 1973, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 139.
3. *Ibid.*

Le contrôle social passe non seulement par la justice mais une série d'autres pouvoirs latéraux (les institutions psychologiques, psychiatriques, criminologiques, médicales, pédagogiques ; la gestion des corps et l'institution d'une politique de la santé ; les mécanismes d'assistance, les associations philanthropiques et les patronages etc.) qui s'articulent en deux temps : il s'agit, d'une part, de constituer des *populations* dans lesquelles insérer les individus — le contrôle est essentiellement une économie du pouvoir qui gère la société en fonction de modèles normatifs globaux intégrés dans un appareil d'État centralisé — ; mais de l'autre, il s'agit également de rendre le pouvoir capillaire, c'est-à-dire de mettre en place un système d'individualisation qui s'attache à modeler chaque individu et à en gérer l'existence. Ce double aspect du contrôle social (gouvernement des populations/gouvernement par l'individualisation) a été particulièrement étudié par Foucault dans le cas du fonctionnement des institutions de santé et du discours médical au XIXe siècle, mais aussi dans l'analyse des rapports entre la sexualité et la répression dans le premier volume de l'*Histoire de la sexualité*.

Toute l'ambiguïté du terme « contrôle » tient au fait qu'à partir du début des années 1980, Foucault laisse sous-entendre qu'il entend par là un mécanisme d'application du pouvoir différent de la discipline. C'est en partie sur ce point que s'effectue le revirement programmatique de l'*Histoire de la sexualité*, entre la publication du premier volume (1976) et les deux derniers (1984) : « Le contrôle du comportement sexuel a une forme tout autre que la forme disciplinaire »[1]. L'intériorisation de la norme, patente dans la gestion de la sexualité, correspond à la fois à une pénétration extrêmement fine du pouvoir dans les mailles de la vie, et à une subjectivation de celle-ci. La notion de contrôle, une fois rendue indépendante des analyses disciplinaires, conduit alors Foucault à la fois vers une « ontologie critique de l'actualité » et vers une analyse des modes de subjectivation qui seront au centre de son travail dans les années 1980.

1. « Interview de Michel Foucault », *Krisis*, mars 1984, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 349.

Corps (investissement politique des)

« Il y a eu, au cours de l'âge classique, toute une découverte du corps comme objet et cible du pouvoir »[1] : les analyses de Foucault dans les années 1970 cherchent avant tout à comprendre comment on est passé d'une conception du pouvoir où il s'agissait de traiter le corps comme une surface d'inscription des supplices et des peines à une autre, qui cherchait au contraire à former, à corriger et à réformer le corps. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le contrôle social du corps passe par le châtiment et par l'enfermement : « avec les princes, le supplice légitimait le pouvoir absolu, son "atrocité" se déployait sur les corps parce que le corps était l'unique richesse accessible »[2] ; en revanche, dans les instances de contrôle qui apparaissent dès le début du XIXe siècle, il s'agit davantage de gérer la rationalisation et la rentabilisation du travail industriel par la surveillance du corps de la force de travail : « Pour qu'un certain libéralisme bourgeois ait été possible au niveau des institutions, il a fallu, au niveau de ce que j'appelle les micro-pouvoirs, un investissement beaucoup plus serré des individus, il a fallu organiser le quadrillage des corps et des comportements »[3].

« Ce qu'a mis en jeu le grand renouvellement de l'époque, c'est un problème de corps et de matérialité, c'est une question de physique : nouvelle forme prise par l'appareil de production, nouveau type de contact entre cet appareil et celui qui le fait fonctionner ; nouvelles exigences imposées aux individus comme forces productives [...] c'est un chapitre de l'histoire des corps »[4]. Sur cette base, Foucault va développer son analyse dans deux directions : la première correspond à une véritable « physique du pouvoir » ou,

1. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 138.
2. « La prison vue par un philosophe français », *L'Europeo*, n° 1515, avril 1975, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 153.
3. « Sur la sellette », *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2477, mars 1975, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 152.
4. « La société punitive », *Annuaire du Collège de France*, 1972-73, repris in *DE*, vol. 2, texte 131.

comme la désignera ailleurs le philosophe, une *anatomo-politique*, une *orthopédie sociale*, c'est-à-dire une étude des stratégies et des pratiques par lesquelles le pouvoir modèle chaque individu depuis l'école jusqu'à l'usine ; la seconde correspond au contraire à une *biopolitique*, c'est-à-dire à la gestion politique de la vie : il ne s'agit plus de redresser et de surveiller les corps des individus, mais de gérer des « populations » en instituant de véritables programmes d'administration de la santé, de l'hygiène etc.

Quand Foucault commence à travailler sur la sexualité, il prend cependant conscience de deux choses : d'une part, c'est à partir d'un réseau de *somato-pouvoir* que naît la sexualité « comme phénomène historique et culturel dans lequel nous nous reconnaissons »[1], et non pas à partir d'une pénétration morale des consciences : il faut donc en faire l'histoire ; de l'autre, l'actualité de la question des rapports entre le pouvoir et les corps est essentielle : va-t-on pouvoir récupérer son propre corps ? La question est d'autant plus pertinente que Foucault participe à la même époque aux discussions du mouvement homosexuel et que c'est « cette lutte pour les corps qui fait que la sexualité est un problème politique »[2]. Le corps devient dès lors un enjeu de la résistance au pouvoir, l'autre versant de cette « biopolitique » qui devient le centre des analyses du philosophe à la fin des années 1970.

Dehors

En 1966, dans un texte consacré à Maurice Blanchot[3], Foucault définit l'« expérience du dehors » comme la dissociation du « je

1. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *La Quinzaine Littéraire*, n° 247, janvier 1977, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 197.
2. « Sexualité et politique », *Combat*, n° 9274, avril 1974, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 139.
3. « La pensée du dehors », *Critique* n° 229, 1966, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 38.

pense » et du « je parle » : le langage doit affronter la disparition du sujet qui parle et enregistrer son lieu vide comme source de son propre épanchement indéfini. Le langage échappe alors « au mode d'être du discours, c'est-à-dire à la dynastie de la représentation, et la parole littéraire se développe à partir d'elle-même, formant un réseau dont chaque point, distinct des autres, à distance même des plus voisins, est situé par rapport à tous dans un espace qui à la fois les loge et les sépare »[1].

Ce passage au dehors comme disparition du sujet qui parle et, contemporainement, comme apparition de l'être même du langage, caractérise pour Foucault une pensée dont « il faudra bien un jour essayer de définir les formes et les catégories fondamentales », et dont il repère une sorte de lignage dans les marges de la culture occidentale. De Sade à Hölderlin, de Nietzsche à Mallarmé, d'Artaud à Bataille et à Klossowski, il s'agit toujours de dire ce passage au dehors, c'est-à-dire à la fois l'éclatement de l'expérience de l'intériorité et le décentrement du langage vers sa propre limite : en ce sens, selon Foucault, Blanchot semble avoir réussi à déloger du langage la réflexivité de la conscience et transformé la fiction en une dissolution de la narration faisant valoir « l'interstice des images ». Le paradoxe de cette parole sans racine et sans socle, qui se révèle comme suintement et comme murmure, comme écart et comme dispersion, c'est qu'elle représente une avancée vers ce qui n'a jamais reçu de langage — le langage lui-même, qui n'est ni réflexion, ni fiction, mais ruissellement infini —, c'est-à-dire l'oscillation indéfinie entre l'origine et la mort.

Le thème du dehors est intéressant à la fois parce qu'il rend raison des auteurs dont Foucault s'occupe dans la même période — le « lignage du dehors », dont Blanchot serait l'incarnation la plus éclatante — et parce qu'il forme un contrepoint radical à ce que le philosophe s'attache à décrire dans ses livres. En effet, quand Foucault souligne le risque de reconduire l'expérience du dehors à la dimension de l'intériorité et la difficulté de la doter d'un lan-

1. *Ibid.*

gage qui lui soit fidèle, il dit la fragilité de ce « dehors » : or il n'y a point de dehors possible dans une description archéologique des dispositifs discursifs telle qu'elle est présentée dans *Les mots et les choses*. Ce n'est que bien plus tard que Foucault cessera de penser le « dehors » comme un passage à la limite ou comme une pure extériorité, et qu'il lui donnera un lieu au sein même de l'ordre du discours : l'opposition ne sera alors plus entre le dedans et le dehors, entre le règne du sujet et le murmure anonyme, mais entre le langage objectivé et la parole de résistance, entre le sujet et la subjectivité, c'est-à-dire ce que Deleuze appellera « le pli ». Le pli — et le terme est déjà étrangement utilisé par Foucault en 1966 —, c'est la fin de l'opposition dehors/dedans, parce que c'est le dehors du dedans. Et Foucault de conclure : « [...] on est toujours à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire »[1].

Différence

Foucault semble distinguer dans son travail la notion de différence de celle d'altérité. En effet, tout le travail de l'*Histoire de la folie* semble de prime abord consister à repérer les formes — discursives institutionnelles, spatiales, politiques etc. — à travers lesquelles se donne le partage fondateur entre la raison et son autre (la folie) à partir de l'âge classique. Mais, comme le souligne le titre de la première édition de l'ouvrage de 1961, la folie qui est construite par la raison est à la lettre une dé-raison, ce qui est une manière de dire que tout *autre* n'est en réalité que *l'autre du même*, son symétrique inversé : « investie par la raison, elle est comme accueillie et plantée en elle »[2]. Or, alors même que Foucault fait l'histoire d'un partage qui se présente en réalité comme une structure spéculaire,

1. « L'extension sociale de la norme », *Politique Hebdo*, n° 212, mars 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 173.
2. *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 46.

parfaitement dialectique, et qui marque dans ce renvoi de la folie à la raison le privilège exorbitant que cette dernière a d'exercer son pouvoir sur *ce qui n'est pas elle*, le philosophe ne cesse malgré tout de réitérer son intention de faire place à une véritable extériorité de la raison, un dehors qui échapperait au cercle dialectique, une « folie désaliénée », une altérité qui ne serait plus reconductible au même. Cette altérité non réductible reçoit alors plusieurs formulations : *folie des origines* (dans un vocabulaire encore emprunt de phénoménologie), *dehors* (sous l'influence de Blanchot), *transgression* (sous l'influence de Bataille), *ésotérisme structural* (à propos de Roussel, sous l'influence de l'analyse structurale du discours), *différence*. C'est finalement ce denier terme qui s'imposera, dès lors que Foucault renoncera à chercher la libération de l'emprise de la Raison (et plus généralement des dispositifs de savoir/pouvoir qu'il sera amené à analyser par la suite) dans une improbable extériorité à cette dernière, et qu'il tentera au contraire de creuser à l'intérieur même des rapports de pouvoir et des discours de savoir une différence, c'est-à-dire le produit d'une résistance : « 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 »[1].

La notion de différence pose une série de problèmes non négligeables. Elle implique en même temps de ne pas reproduire le modèle dialectique dont est prisonnière la figure de l'autre, et de ne pas se retrouver à son tour prisonnière d'une conception purement négative et privative de ce dont elle cherche à se déprendre. Dans les deux cas (c'est-à-dire essentiellement pour Foucault à la fois contre la philosophie hégélienne et contre toutes les pensées du négatif), il semble alors que le modèle convoqué afin de servir de paradigme soit celui de la différence linguistique que l'on trouve de manière particulièrement remarquable chez Saussure. Pour Saussure, la différence n'est pas le rapport (nécessairement second) entre deux entités (considérées comme premières), c'est-à-dire la marque privative de la distance entre l'une et l'autre, mais au contraire ce

1. « Qu'est-ce que les Lumières », *op. cit.*, p. 574.

qui s'établit comme un rapport premier et constitutif entre deux éléments qui non seulement ne lui préexistent pas mais en sont le produit. C'est cette différence première, positive, génératrice (pour Saussure : la différence entre le signifiant et le signifié, qui constitue le signe, ou la différence entre les signes eux-mêmes, qui tisse la chaîne du sens), c'est-à-dire la forme d'un rapport considéré comme matrice productive que Foucault choisit donc d'opposer à l'altérité : pas d'*Aufhebung* possible, mais une production (d'être, de sens, de formes, de pratiques, de subjectivité) qui n'est pas susceptible d'être rapportée aux termes impliqués dans la relation différentielle. La différence est devenue une matrice créatrice, elle reçoit donc chez Foucault une caractérisation ontologique nette.

Le thème de la différence est très présent dans la philosophie française, en particulier à partir de 1945 : on le retrouve ainsi chez des contemporains de Foucault (par exemple Merleau-Ponty, Deleuze, ou Derrida). Mais la pensée foucaldienne de la différence se distingue des autres sur au moins deux points : elle ne doit rien à la pensée heideggérienne de la différence ontologique dans la mesure où elle est non seulement absolument immanente mais résolument affirmative, positive, productive ; elle en vient dans les dernières années du travail de Foucault à caractériser ce que le philosophe appelle « une ontologie critique de nous-mêmes », c'est-à-dire non seulement le travail d'analyse de toutes les déterminations historiques qui nous font être ce que nous sommes, mais la tentative sans cesse relancée de rompre ce « présent » (parce que Foucault définit comme un « événement ») et d'ouvrir à la dimension constituante de l'actualité afin d'instaurer une « réflexion sur "aujourd'hui" comme différence dans l'histoire »[1].

1. « Qu'est-ce que les Lumières », *op. cit.*, p. 570.

Discipline

Modalité d'application du pouvoir qui apparaît entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle. Le « régime disciplinaire » se caractérise par un certain nombre de techniques de cœrcition qui s'exercent selon un quadrillage systématique du temps, de l'espace et du mouvement des individus, et investissent particulièrement les attitudes, les gestes, les corps : « Techniques de l'individualisation du pouvoir. Comment surveiller quelqu'un, comment contrôler sa conduite, son comportement, ses aptitudes, comment intensifier sa performance, multiplier ses capacités, comment le mettre à la place où il sera plus utile »[1]. Le discours de la discipline est étranger à la loi, ou à celui de la règle juridique dérivée de la souveraineté : elle porte un discours sur la règle naturelle, c'est-à-dire sur la norme.

Les procédés disciplinaires s'exercent davantage sur les processus de l'activité plutôt que sur ses résultats et « l'assujettissement constant de ses forces [...] impose un rapport de docilité-utilité »[2]. Les « disciplines » ne naissent bien entendu pas vraiment au XVIIIe siècle — on les trouve depuis longtemps dans les couvents, dans les armées, dans les ateliers —, mais Foucault cherche à comprendre de quelle manière elles deviennent à un certain moment des formules générales de domination. « Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement »[3]. Cette « anatomie politique » investit alors les collèges, les hôpitaux, les lieux de la production, et plus généralement tout espace clos qui puisse permettre la gestion des individus dans l'espace, leur répartition et leur identification. Le modèle d'une gestion disciplinaire parfaite est proposé à travers la formulation benthamienne du « panopticon », lieu d'enfermement

1. « Les mailles du pouvoir », *op. cit.*
2. *Surveiller et punir*, *op. cit*, p. 139.
3. *Ibid.*

où les principes de visibilité totale, de décomposition des masses en unités et de réordonnancement complexe de celles-ci selon une hiérarchie rigoureuse permettent de plier chaque individu à une véritable économie du pouvoir : de nombreuses institutions disciplinaires — prisons, écoles, asiles — possèdent encore aujourd'hui une architecture panoptique, c'est-à-dire un espace caractérisé d'une part par l'enfermement et la répression des individus, et de l'autre par un allègement du fonctionnement du pouvoir.

Le modèle disciplinaire a sans doute été en partie construit à partir de l'expérience que Foucault a faite, à partir de 1971-72, au sein du GIP (Groupe d'information sur les prisons). Il n'en reste pas moins qu'entre la publication de *Surveiller et punir* (1975) et les cours au collège de France de 1978-79, Foucault commence à travailler à un autre modèle d'application du pouvoir, le contrôle, qui travaille à la fois à la description de l'intériorisation de la norme et de la structure réticulaire des techniques d'assujettissement, à la gestion des « populations » et aux techniques de soi. Ce passage d'une lecture disciplinaire de l'histoire moderne à une lecture « contemporaine » du contrôle social a correspondu, à la fin des années 1970, à un net engagement en faveur de ce que Foucault appelait une « ontologie de l'actualité ».

Discontinuité

Le thème de la discontinuité, c'est-à-dire aussi bien celui du refus d'une représentation continuiste et linéaire de l'histoire que, plus généralement, des modèles épistémologiques qui font de la continuité un gage de la cohérence, est au cœur du travail de Foucault. Ce refus apparaît sous quatre déterminations différentes puisque, depuis le début des années 1960, il emprunte aussi bien à des formulations littéraires que philosophiques, épistémologiques ou historiographiques. Dans le premier cas, c'est le travail sur des littérateurs (contemporains, comme Thibaudeau, ou passés,

comme Raymond Roussel ou Jules Verne) qui permet de repérer la richesse et la nouveauté des figures de l'inachèvement, du saut, de l'interruption ou de la suspension, c'est-à-dire de tous les procédés littéraires qui remettent en cause l'unité et la linéarité traditionnelles du récit. Dans le second, c'est la référence centrale à Nietzsche — un Nietzsche de l'écriture par fragments et de l'intempestivité historique davantage que celui de la volonté de puissance ou de l'éternel retour : la lecture foucaldienne est ici parfaitement sélective — qui permet d'affirmer la valeur philosophique et le poids critique de la notion de discontinuité : le discontinu nietzschéen, c'est le récit des accidents, des déviations, des bifurcations, des retournements, des hasards e des erreurs qui maintient « ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre »[1]. Et, une fois appliqué à l'histoire, le discontinu caractérise plus généralement la méthode généalogique : « L'histoire sera "effective" dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même »[2]. Dans le troisième cas, c'est la revendication explicite d'une filiation à l'égard de G. Canguilhem qui est placée sous le signe de la discontinuité en tant que parti pris de méthode : « Reprenant ce même thème élaboré par Koyré et Bachelard, Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat : mais plutôt une "manière de faire", une procédure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter »[3]. Or Foucault définit le temps de l'histoire sur laquelle il travaille de la même manière que Canguilhem définit le temps de l'histoire des sciences : à la fois comme étant distinct du temps abstrait des sciences elles-mêmes, et comme profondément différent du temps de l'histoire érudite des historiens — parce que les uns comme les autres affirment en réalité la nécessité d'un *continuum* absolu et doivent considérer

1. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1971, pp. 145-172, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 84, p. 141.
2. *Ibid.*, p. 147.
3. « Introduction by Michel Foucault », in G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. IX-XX, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 219, pp. 434-435.

l'histoire comme un processus linéaire exempt de toute rupture. Contre cette « idéalisation » du cours de l'histoire, la restitution des sauts et des ruptures — qui passe chez Foucault par un lent travail de périodisation —, se profile donc à la fois une méthode (l'introduction de césures épistémiques dans l'histoire) et un objet (une histoire conçue comme généalogie des discontinuités qui se sont données dans le temps). Enfin, la quatrième détermination de l'idée de discontinuité prend la forme d'une redéfinition de la pratique historienne et revendique sa parenté avec ce que Foucault qualifie dès 1967 de « nouvelle histoire »[1], c'est-à-dire essentiellement avec l'historiographie de l'École des Annales.

Le problème de la discontinuité, loin de ne représenter qu'une clef de la méthodologie foucaldienne, concerne également l'œuvre de Foucault elle-même et le regard que nous portons sur elle. Faut-il voir dans un parcours complexe couvrant trente ans de pratique de la pensée, s'intéressant — simultanément ou successivement — à des objets différents et à des champs variés, utilisant des concepts et des approches divers et changeants, revendiquant des revirements et des réorientations, un seul et même projet, linéaire et continu ? Faut-il au contraire repérer plusieurs périodes, comme autant de Foucault selon les moments — un Foucault initial, encore phénoménologue, puis un Foucault de la littérature et du langage, en partie lié au structuralisme, un Foucault de l'analytique des pouvoirs, dans les années 1970, et enfin un Foucault qui analyse les modes de subjectivation et infléchit sa réflexion sur la dimension éthique ?

Il semble bien que, de ce point de vue, l'application à Foucault lui-même de son propre concept de discontinuité puisse offrir une troisième alternative à ces deux lectures : un parcours qu'il ne faudrait pas considérer comme linéaire et unitaire, ni, à l'inverse, comme une succession de moments séparés et autonomes, étrangers — voire contradictoires — entre eux, mais comme un seul et unique mouvement de recherche dont le moteur interne serait la

1. « Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres Françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 48.

reproblématisation incessante des concepts et des paradigmes, et la reformulation des questions. Ce « mouvement de la pensée » serait alors la garantie de ce que jamais la recherche ne doit céder à la réintégration dans l'ordre du discours et les dispositifs de savoir/pouvoir dont elle a produit si brillamment l'analyse : en somme, un travail dont la discontinuité interne serait à la fois la clef de voûte de la cohérence et le chiffre de la résistance.

Discours

Le discours désigne en général chez Foucault un ensemble d'énoncés qui peuvent appartenir à des champs différents mais qui obéissent malgré tout à des règles de fonctionnement communes. Ces règles ne sont pas seulement linguistiques ou formelles, mais reproduisent un certain nombre de partages historiquement déterminés (par exemple le grand partage raison/déraison) : l'« ordre du discours » propre à une période particulière possède donc une fonction normative et réglée et met en œuvre des mécanismes d'organisation du réel à travers la production de savoirs, de stratégies et de pratiques.

L'intérêt de Foucault pour les « nappes discursives » a été immédiatement double. D'une part, il s'agissait d'analyser les traces discursives en cherchant à isoler des lois de fonctionnement indépendantes de la nature et des conditions d'énonciation de celles-ci, ce qui explique l'intérêt de Foucault à la même époque pour la grammaire, la linguistique et le formalisme : « il était original et important de dire que ce qui était fait avec le langage — poésie, littérature, philosophie, discours en général — obéissait à un certain nombre de lois ou de régularités internes : les lois et les régularités du langage. Le caractère linguistique des faits de langage a été une découverte qui a eu de l'importance »[1] ; mais, de l'autre, il s'agissait

1. « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*

de décrire la transformation des types de discours au XVIIe et au XVIIIe siècle, c'est-à-dire d'historiciser les procédures d'identification et de classification propres à cette période : en ce sens, l'archéologie foucaldienne des discours n'est plus une analyse linguistique mais une interrogation sur les conditions d'émergence de dispositifs discursifs dont il arrive qu'ils soutiennent des pratiques (comme dans *Histoire de la folie*) ou qu'ils les engendrent (comme dans *Les mots et les choses* ou dans *L'archéologie du savoir*). En ce sens, Foucault substitue au couple saussurien langue/parole deux oppositions qu'il fait jouer alternativement : le couple discours/langage, où le discours est paradoxalement ce qui est rétif à l'ordre du langage en général (c'est par exemple le cas de l' « ésotérisme structural » de Raymond Roussel) — et il faut remarquer que Foucault lui-même annulera l'opposition en intitulant sa leçon inaugurale au Collège de France *L'ordre du discours*, en 1971 — ; et le couple discours/parole, où le discours devient l'écho linguistique de l'articulation entre savoir et pouvoir, et où la parole, en tant que subjective, incarne au contraire une pratique de résistance à l' « objectivation discursive ».

L'abandon apparent du thème du discours après 1971, au profit d'une analyse des pratiques et des stratégies, correspond à ce que Foucault décrit comme le passage d'une archéologie à une « dynastique du savoir » : non plus seulement la description d'un régime de discursivité et de son éventuelle transgression, mais l'analyse « du rapport qui existe entre ces grands types de discours et les conditions historiques, les conditions économiques, les conditions politiques de leur apparition »[1]. Or ce déplacement, qui revient en réalité à problématiser le passage méthodologique de l'archéologie à la généalogie, permet également de poser le problème des conditions de leur *disparition* : le thème des pratiques de résistance, omniprésent chez Foucault à partir des années 1970, possède donc en réalité une origine discursive.

1. « De l'archéologie à la dynastique », entretien avec S. Hasumi, septembre 1972, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 119.

Dispositif

Le terme « dispositif » apparaît chez Foucault dans les années 1970 et désigne initialement des opérateurs matériels du pouvoir, c'est-à-dire des techniques, des stratégies et des formes d'assujettissement mises en place par le pouvoir. À partir du moment où l'analyse foucaldienne se concentre sur la question du pouvoir, le philosophe insiste sur l'importance de s'occuper non pas « de l'édifice juridique de la souveraineté, du côté des appareils d'État, du côté des idéologies qui l'accompagnent »[1], mais des mécanismes de domination : c'est ce choix méthodologique qui engendre l'utilisation de la notion de « dispositifs ». Ceux-ci sont par définition de nature hétérogène : il s'agit tout autant de discours que de pratiques, d'institutions que de tactiques mouvantes : c'est ainsi que Foucault en arrivera à parler selon les cas de « dispositifs de pouvoir », de « dispositifs de savoir », de « dispositifs disciplinaires », de « dispositif de sexualité » etc.

L'apparition du terme « dispositif » dans le vocabulaire conceptuel de Foucault est probablement liée à son utilisation par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe* (1972) : c'est tout du moins ce que laisse entendre la préface que Foucault écrit en 1977 pour l'édition américaine du livre, puisqu'il y remarque « les notions en apparence abstraites de multiplicités, de flux, de dispositifs et de branchements »[2]. Par la suite, le terme recevra une acception à la fois de plus en plus large (alors qu'au début, Foucault n'utilise que l'expression « dispositif de pouvoir ») et de plus en plus précise, jusqu'à faire l'objet d'une théorisation complète après *La volonté de savoir* (1976), où l'expression « dispositif de sexualité » est centrale : un dispositif est « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux,

1. « Cours du 14 janvier 1976 », in *Microfisica del Potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 194.
2. « Préface » à G. Deleuze et F. Guattari, *Anti-Œudipus : Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 189.

des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non-dit [...]. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments »[1]. Le problème est alors pour Foucault d'interroger aussi bien la nature des différents dispositifs qu'il rencontre que leur fonction stratégique.

En réalité, la notion de dispositif remplace peu à peu celle d'*épistémè*, employée par Foucault tout particulièrement dans *Les mots et les choses* et jusqu'à la fin des années 1960. En effet, l'*épistémè* est un dispositif spécifiquement discursif, alors que le « dispositif » au sens ou Foucault l'emploiera dix ans plus tard contient également des institutions et des pratiques, c'est-à-dire « tout le social non-discursif »[2].

Enfermement

Il existe deux traitements du thème de l'enfermement chez Foucault. Le premier, strictement archéologique, consiste à tenter de produire une histoire de l'enfermement, c'est-à-dire celle d'un geste de ségrégation dont la vocation et l'utilité sociales subissent des changements profonds dans le temps. La seconde, au début des années 1970, conduit en revanche le philosophe à réfléchir sur l'enfermement et la condition pénitentiaire aujourd'hui, et s'accompagne d'un discours qui est à la fois politique et théorique, au moment de sa participation au Groupe Information Prisons (GIP). Dans le premier cas, trois moments essentiels sont repérés. À l'âge classique, l'enfermement sert à la fois à fixer spatialement des individus dont la mobilité spatiale devient inquiétante pour une

1. « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 206.
2. *Ibid.*

société en forte urbanisation, et à en rendre raison du point de vue du savoir : « C'était une sorte d'enfermement socio-économique de gens qui ne tombaient pas directement sous le coup de la loi pénale, qui n'étaient pas des infracteurs, mais qui étaient simplement des vagabonds, des mobiles, des agités, etc. »[1]. Alors que le Moyen Âge utilisait la prison comme un simple lieu de réclusion passagère, c'est-à-dire comme l'antichambre du tribunal ou le lieu d'attente du verdict (la liberté ou la mort), l'âge classique fait donc de l'enfermement en général (dans les prisons comme dans les hôpitaux, dans les hospices comme dans les asiles) un instrument de mise en ordre de la société : « Dans toute l'Europe, l'internement a le même sens, si on le prend du moins à son origine. Il forme l'une des réponses données par le XVIIe siècle à une crise économique qui affecte le monde occidental dans son entier : baisse des salaires, chômage, raréfaction de la monnaie »[2]. Dans un second temps, à partir du XIXe siècle, l'enfermement devient l'un des dispositifs à travers lesquels disciplinariser les hommes, c'est-à-dire corriger et contraindre leurs corps afin de les rendre productifs : « Pour que l'homme transforme son corps, son existence et son temps en force de travail, et la mette à disposition de l'appareil de production que le capitalisme cherchait à faire fonctionner, il a fallu tout un appareil de contraintes ; et il me semble que toutes ces contraintes qui prennent l'homme depuis la crèche et l'école, le conduisent à l'asile de vieillards en passant par la caserne, tout en le menaçant [...] de la prison ou de l'hôpital psychiatrique relèvent d'un même système de pouvoir »[3]. Enfin, aujourd'hui, le constat de la permanence de l'extrême cruauté d'un enfermement considéré davantage comme punition que comme réhabilitation, et celle de son caractère désor-

1. « À propos de l'enfermement pénitentiaire » (entretien avec A. Krywin et F. Ringelheim), *Pro Justitia. Revue politique de droit*, t. I, n° 3-4, octobre 1973, pp. 5-14, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 127, p. 441.
2. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, rééd. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, chapitre 2 : « Le grand renfermement », p. 77.
3. « Prisons et révoltes dans les prisons » (entretien avec B. Morawe), *Dokumente : Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit*, 29e année, juin 1973, pp. 133-137, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 125, p. 431.

mais totalement anti-économique, amène Foucault à une critique radicale des institutions enfermantes, et en particulier de la prison. C'est à partir de ce constat qu'il va par ailleurs développer sa propre activité militante dans le GIP.

En réalité, la périodisation établie par Foucault se déplace légèrement à partir de 1973, et correspond à la fois à l'élaboration de ce qui deviendra, en 1975, *Surveiller et punir*, et aux premières formulations du thème de la biopolitique et du rapport de celle-ci au libéralisme. Tout le problème est de savoir si l'enfermement des hommes répond à une nécessité de l'ordre social, ou à une exigence productive. Dans un premier temps, la césure entre l'âge classique et le XIXe siècle semble précisément correspondre à ce glissement ; mais dans un second temps, Foucault ne semble attribuer une valeur productive à l'enfermement qu'à l'âge des disciplines (à la fin du XVIIIe siècle), et décrit au contraire le XIXe siècle comme celui qui sépare les individus productifs (le prolétariat) des individus socialement et politiquement dangereux en enfermant ces derniers dans des lieux qui sont au contraire ceux de l'improductivité même : « Au début du XIXe siècle, [...] on donne aux détenus des travaux stériles, inutilisables dans le circuit économique, à l'extérieur, et on les maintient en marge de la classe ouvrière »[1]. Cette stratégie de division a pour but d'empêcher ce que Foucault appelle par ailleurs la « prolétarisation de la plèbe ». Elle sera relayée par d'autres stratégies qui viendront bientôt compléter l'enfermement — par exemple l'utilisation de l'endettement des ouvriers comme moyen de contrôle social et politique du prolétariat.

La participation de Foucault au GIP n'est pas seulement fondée sur la volonté de dénoncer le scandaleux état d'incurie des prisons françaises, ou d'obtenir une amélioration des conditions de vie des détenus : dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agirait en effet que d'une simple visée réformiste. Le travail du GIP veut au contraire créer les conditions d'une re-subjectivation des détenus, les rendre à nouveau sujets de leur propre vie à travers la lutte qu'ils mènent

1. « À propos de l'enfermement pénitentiaire », *op. cit.*, p. 441.

— la dimension de la subjectivation et du conflit sont ici intimement liées — : « Souvent, on nous dit c'est du réformisme. Mais, en fait, le réformisme se définit par la manière dont on obtient ce qu'on veut, ou dont on cherche à l'obtenir. À partir du moment où on impose par la force, par la lutte, par la lutte collective, par l'affrontement politique, ce n'est pas une réforme, c'est une victoire »[1].

Épistémè

Le terme d'« *épistémè* » est au centre des analyses des *Mots et les choses* (1966) et a donné lieu à des débats nombreux dans la mesure où la notion est à la fois différente de celle de « système » — que Foucault n'utilise pratiquement jamais avant que sa chaire au Collège de France ne soit rebaptisée, en 1971 et à sa demande, « chaire d'histoire des systèmes de pensée » — et de celle de « structure ». Par *épistémè*, Foucault désigne en réalité un ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée : « ce sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours scientifiques qui constituent ce que j'appelle *épistémè* d'une époque »[2].

Les malentendus engendrés dans les années 1960 par l'usage de la notion tiennent à deux raisons : on interprète d'une part l'*épistémè* comme un système unitaire, cohérent et fermé, c'est-à-dire comme une contrainte historique impliquant une surdétermination rigide des discours ; et de l'autre, on somme Foucault de rendre compte de sa relativité historique, c'est-à-dire d'expliquer la rupture épistémique et la discontinuité que le passage d'une *épistémè* à une autre implique nécessairement. Sur le premier point, Foucault répond que l'*épistémè* d'une époque n'est pas « la somme de ses connaissances, ou le style

1. *Ibid.*, p. 443.
2. « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti », *Il Bimestre*, n° 22-23, sept.-déc. 1972, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 109.

général de ses recherches, mais l'écart, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques : l'*épistémè* n'est pas *une sorte de grande théorie sous-jacente*, c'est un espace de *dispersion*, c'est un *champ ouvert* [...] *l'épistémè n'est pas une tranche d'histoire* commune à toutes les sciences ; *c'est un jeu simultané de rémanences spécifiques* »[1] : Plus qu'une forme générale de la conscience, Foucault décrit donc un faisceau de relations et de décalages : non pas un système, mais la prolifération et l'articulation de multiples systèmes qui se renvoient les uns aux autres. Sur le second point, Foucault revendique, à travers l'usage de la notion, la substitution de la question abstraite du changement (particulièrement vive à l'époque chez les historiens) par celle des « différents types de transformation » : « remplacer, en somme, le thème du devenir (forme générale, élément abstrait, cause première et effet universel, mélange confus de l'identique et du nouveau) par l'analyse des *transformations* dans leur spécificité »[2].

L'abandon de la notion d'*épistémè* correspond au déplacement de l'intérêt de Foucault, d'objets strictement discursifs à des réalités non discursives — pratiques, stratégies, institutions etc. : « Dans *Les mots et les choses*, en voulant faire une histoire de l'*épistémè*, je restais dans une impasse. Maintenant, ce que je voudrais faire, c'est essayer de montrer que ce que j'appelle dispositif est un cas beaucoup plus général de l'*épistémè*. Ou plutôt que l'*épistémè*, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes »[3].

1. « Réponse à une question », *Esprit*, n° 371, mai 1968, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 58. Les italiques sont ceux de Foucault.
2. *Ibid.*
3. « Le jeu de Michel Foucault », *op. cit.*

Espace

L'œuvre de Foucault est tout entière placée sous le signe de l'histoire, et seuls quelques textes, en trente ans de réflexion, semblent aborder de manière directe le problème de l'espace. En réalité, le rapport à l'espace a suscité chez Foucault trois grands types d'énoncés. Une première série d'interventions pose le problème de l'espace à travers une réflexion sur l'enfermement (sous la forme des analyses successives consacrées à l'asile, à l'hôpital, à la prison), et développe parallèlement une réflexion sur l'organisation de l'espace des savoirs, dont la hiérarchisation, la distribution et la claire délimitation miment en réalité, de manière immatérielle et totalement parallèle, la matérialité des murs, des clôtures et des procédés de mise à distance. Dans les années 1960, toute la pensée de Foucault est ainsi articulée selon une opposition entre le dedans et le dehors, entre l'inclusion et l'exclusion, dont l'extraordinaire commentaire des *Ménines* de Velasquez, en ouverture des *Mots et les choses*, en 1966, demeure le symbole : l'espace du tableau, c'est l'espace de la représentation ; or rien n'échappe au pouvoir totalisant de cette dernière. Il n'a pas d'extériorité au tableau, pas plus qu'il n'y a théoriquement d'extériorité au pouvoir de la rationalité ou aux taxinomies de la science. L'espace est donc ce dans quoi se joue aussi bien l'économie de des pouvoirs que celle des savoirs : au croisement de ces deux dimensions, la figure du « panoptique », dans les années 1970, finira de construire l'idée de l'espace comme terrain de vérification des dispositifs de savoir-pouvoir. Pourtant, une seconde série d'interventions, en marge de la première, développe très tôt des analyses en ouverte contradiction avec celle-ci : l'espace n'y est plus associé au pouvoir, à la distribution des catégories, ou à la mesure de l'écart qui permet à la norme d'exercer sa domination sur ce qu'elle désigne comme son autre (l'anormal, le pathologique), mais identifié avec la transgression et la résistance. Les deux figures successives de « la limite » à transgresser (empruntée à Bataille), et du « dehors » qui signale la disparition du « Je parle » (empruntée à Blanchot), disent l'une et l'autre l'espace du simulacre, de la bifurcation et de la métamorphose ; elles seront reprises ailleurs à

travers de l'image du labyrinthe — fréquemment utilisée à propos de l'écriture de Raymond Roussel — car la limite « n'isole pas deux parties du monde : un sujet et un objet, ou les choses en face de la pensée ; elle est plutôt l'universel rapport, le muet, laborieux et instantané rapport par lequel tout se noue et se dénoue, par lequel tout apparaît, scintille et s'éteint, par lequel dans le même mouvement les choses se donnent et échappent »[1]. Une troisième série de discours pose enfin le problème de l'espace en tant que tel, à travers des réflexions spécifiques sur l'espace urbain et son organisation, les phénomènes migratoires ou la colonisation, c'est-à-dire qu'elle essaie de lier ensemble le problème de la mobilité des hommes, le thème de la production (ou de la captation de la production) et celui de la gestion des populations, dans une approche à la fois plus politique et plus sociologique.

Dans un texte de 1964, Foucault note : « Écrire, pendant des siècles, s'est ordonné au temps. [...] Le XXe siècle est peut-être l'époque où se dénouent de telles parentés. [...] Ce qui ne nous condamne pas à l'espace comme à une seule autre possibilité, trop longtemps négligée, mais dévoile que le langage est (ou, peut-être, est devenu) chose d'espace. [...] Et si l'espace est aujourd'hui la plus obsédante des métaphores, ce n'est pas qu'il offre désormais le seul recours ; mais c'est dans l'espace que d'entrée de jeu le langage se déploie, glisse sur lui-même, détermine ses choix, dessine ses figures et ses translations »[2]. Dans les années 1960, sa position se construit à partir de deux présupposés qui ont partie liée : il existe un privilège du champ linguistique, et ce dernier est intimement lié à une spatialisation dont Foucault, plus bas, citera les figures : « l'écart, la distance, l'intermédiaire, la dispersion, la fracture, la différence »[3]. En réalité, ces figures sont systématiquement utilisées par Foucault pour décrire l'étrange langage de ces « transgresseurs » ou de ces « passeurs de la limite » auxquels il s'intéresse

1. « Distance, aspect, origine », *Critique*, n° 198, novembre 1963, pp. 931-945, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 17, pp. 275-276.
2. « Le langage et l'espace », *Critique*, n° 203, avril 1964, pp. 378-382, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 24, p. 407.
3. *Ibid.*, p. 407.

alors (Roussel, Nerval, Klossowski, certains écrivains du Nouveau Roman et/ou collaborateurs de *Tel Quel*, etc.) : la métaphorisation spatiale semble donc dire exclusivement, dans un premier temps, la possibilité de cet « ésotérisme structural » qui fascine à l'évidence le philosophe. Peu importe, alors, que le grand renfermement soit aussi, de manière bien moins métaphorique, une histoire d'espace : là où l'espace sert le pouvoir, il n'est pas considéré comme tel. Le seul espace qui vaille est à la fois métaphorique et résistant aux procédures d'ordre.

Ce n'est que pendant les années 1970, avec la disparition du thème du dehors (dont Foucault ne cessera dès lors de dénoncer le caractère mythique), que l'espace est à nouveau décrit comme espace de pouvoir — puisqu'il est ce à travers quoi se déploient les dispositifs de contrôle, les diagrammes de force, les quadrillages et les répartitions, les emplacements et l'organisation de toute une mise au travail de la vie que Foucault appellera bientôt la biopolitique. De cette nouvelle formulation de la centralité de l'espace, le panoptique donne alors une image extrêmement forte ; plus concrètement, l'attention portée à l'organisation de l'espace social, au rôle disciplinaire des architectes et des urbanistes — donc Foucault tente la généalogie — permet de prolonger l'enquête au-delà de la simple description des institutions classiques de l'ordre et de la coercition (la police, l'État). Après avoir été le lieu du déploiement des taxinomies et des classifications — c'est-à-dire donnent des procédés de régulation, de gestion et de contrôle de la vie des individus eux-mêmes. Il est alors inévitable de chercher à décrire les formes de la résistance dans d'autres termes : de fait, dans les dernières années, c'est à travers des notions temporelles que Foucault cherchera à dire ce qu'il décrivait autrefois comme une « bifurcation » ou un « dehors » : l'« événement », « la discontinuité », la « révolte ». D'autres, en revanche, continueront à le rendre spatialement : on pense par exemple à Deleuze et à la figure du « pli », mais aussi à l'identification de Foucault à un « cartographe ».

Esthétique (de l'existence)

Le thème d'une « esthétique de l'existence » apparaît très nettement chez Foucault au moment de la parution des deux derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité*, en 1984. Foucault fait en effet la description de deux types de morale radicalement différents, une morale gréco-romaine tournée vers l'éthique et pour laquelle il s'agit de *faire de sa vie une œuvre d'art*, et une morale chrétienne où il s'agit au contraire essentiellement d'obéir à un code : « Et si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence »[1]. Les thèmes de l'éthique et de l'esthétique de l'existence sont donc étroitement liés.

L'« esthétique » de l'existence liée à la morale antique marque chez Foucault le retour au thème de l'invention de soi (*faire de sa vie une œuvre d'art*) : une problématisation à laquelle il était déjà arrivé en filigrane dans un certain nombre de textes « littéraires » dans les années 1960 (par exemple dans le *Raymond Roussel*, mais également dans les analyses consacrées à Brisset et à Wolfson), et qu'il reprend vingt ans plus tard à travers une double série discours. La première, au sein de l'*Histoire de la sexualité*, est essentiellement liée à la problématisation de la rupture que représente la « pastorale chrétienne » par rapport à l'éthique grecque ; la seconde passe en revanche par l'analyse de l'« attitude de la modernité » (à travers la reprise du texte kantien sur les Lumières) et fait de l'invention de soi l'une des caractéristiques de cette attitude : la modernité, ce n'est pas seulement le rapport au présent mais le rapport à soi, dans la mesure où « être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux des moments qui passent ; c'est se prendre soi-même pour objet d'une élaboration complexe et dure : ce que Baudelaire appelle, selon le vocabulaire de l'époque, le

1. « Une esthétique de l'existence », *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 357.

"dandysme" »[1]. L'esthétique de l'existence, c'est donc à la fois ce que Foucault repère hors de l'influence de la pastorale chrétienne (temporellement : le retour aux Grecs ; spatialement : l'intérêt contemporain de Foucault pour le zen et la culture japonaise) et ce qui doit à nouveau caractériser le rapport que nous entretenons avec notre propre actualité.

Le thème de l'esthétique de l'existence comme production inventive de soi ne marque cependant pas un retour à la figure du sujet souverain, fondateur et universel, ni à un abandon du champ politique : « je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération »[2]. L'esthétique de l'existence, dans la mesure où elle est une pratique éthique de production de subjectivité, est en même temps assujettie et résistante : c'est donc un geste éminemment politique.

État

L'État est très tôt soigneusement distingué par Foucault du pouvoir, dans la mesure où la théorie de l'État, telle qu'elle a en particulier été formulée par la pensée politique moderne, n'est pour lui qu'une expression possible — et historiquement datée — des formes qu'ont pu prendre les rapports de pouvoir. Cette disjonction État/pouvoir joue simultanément à trois niveaux dans la pensée foucaldienne : il est nécessaire de faire la généalogie des théorisations du politique et des relations de pouvoir avant l'époque moderne ; il est tout aussi utile de se demander quels sont aujourd'hui les rapports de pouvoir auxquels nous sommes assujettis (y compris en nous demandant si nous ne sommes pas en train de sortir progressivement d'une économie moderne des pouvoirs) ; il est enfin important, au sein

1. « What is Enlightenment ? », *op. cit.*
2. « Une esthétique de l'existence », *op. cit.*

de la modernité elle-même, de restituer à l'analytique des pouvoirs une complexité qui ne se réduit pas à la seule figure de l'État, et qui implique au contraire la mise au jour de micro-pouvoirs, de dispositifs extrêmement fins et de stratégies qui investissent souvent des espaces que l'on considère traditionnellement comme extérieurs au politique (la famille, la santé, l'école etc.). Comme le précise alors Foucault : « Il est vrai que l'État m'intéresse, mais il ne m'intéresse que différentiellement. Je ne crois pas que l'ensemble des pouvoirs qui sont exercés à l'intérieur d'une société — et qui assurent dans cette société l'hégémonie d'une classe, d'une élite ou d'une caste — se résume entièrement au système de l'État. L'État, avec ses grands appareils judiciaires, militaires et autres, représente seulement la garantie, l'armature de tout un réseau de pouvoirs qui passe par d'autres canaux, différents de ces voies principales. Mon problème est d'effectuer une analyse différentielle des différents niveaux de pouvoir dans la société »[1].

À partir de 1972, Foucault tente une généalogie de la souveraineté qui est également la tentative de lire l'émergence politique de l'État dans l'histoire de l'Occident, et qui aboutira, trois ans plus tard, aux cours au Collège de France *Il faut défendre la société* (1975-1976), et *La gouvernementalité (1977-1978)*. Dans un premier temps, à l'occasion d'une opposition duelle entre le modèle machiavélien du *Prince* et l'apparition, à partir du XVIe siècle, des « arts de gouverner », il s'agit de montrer que l'on quitte progressivement la représentation d'un pouvoir transcendant fondé par Dieu et incarné dans la figure du Prince — dont le seul problème est précisément de conserver ce pouvoir — pour aller vers la construction d'une véritable *Raison d'État* : « L'État se gouverne selon des lois qui lui sont propres, qui ne se déduisent pas de seules lois naturelles ou divines, ni des seuls préceptes de sagesse ou de prudence : l'État, comme la nature, a sa propre rationalité »[2]. Dans un second temps,

1. « Michel Foucault. Les réponses du philosophe » (entretien avec C. Bojunga et R. Lobo), *Jornal da Tarde*, 1er novembre 1975, pp. 12-13, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 163, p. 812.
2. « La gouvernementalité », cours du Collège de France, année 1977-1978 : « Sécurité, territoire et population, 4e leçon », 1er février 1978,

l'analyse se concentrera sur les modifications du pouvoir à l'époque moderne, et sur la manière dont on est passés d'une centralité étatique essentiellement fondée sur « l'État territorial », c'est-à-dire sur un rapport à l'espace et aux frontières, à un « État de population » qui implique également le déploiement d'un contrôle capillaire et diffus afin de gouverner les individus tout à la fois singulièrement et collectivement. Dans le premier cas, l'État obéit à un idéal qui n'est pas très différent de la logique panoptique et qui implique la création d'une structure administrative puissante ; dans le second cas, il se plie aux nécessités économiques et cherche à disposer d'une force de travail docile afin d'accompagner l'essor de la production industrielle. Cette docilité productive implique un dressage social qui, à son tour, rend nécessaire un investissement total de la vie des hommes à travers des micro-dispositifs de pouvoir, de même qu'elle rend possible un relatif retrait de l'État au profit de biopouvoirs d'autant plus efficaces qu'ils ne se veulent plus l'expression d'un État centralisé.

Le thème de l'État est récurrent aussi bien lorsque Foucault fait allusion à la révolution russe que lorsqu'il fait plus généralement allusion à Marx et aux marxistes. Il est en effet reproché à l'expérience soviétique d'avoir tenté une révolution qui ne touchait en réalité pas à la structure même de l'État : « [...] les Soviétiques, s'ils ont modifié le régime de la propriété et le rôle de l'État dans le contrôle de la production, ont tout simplement, pour le reste, transféré chez eux les techniques de gestion mises au point dans l'Europe capitaliste du XIXe siècle »[1]. Et encore : « [...] dans la pratique réelle de la politique, dans les processus révolutionnaires réels, la solidité, la permanence de l'appareil d'État bourgeois jusque dans les États socialistes est un problème que l'on rencontre »[2]. Aux marxistes qui

---

Aut Aut, n° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 239, p. 648.

1. « Michel Foucault : crimes et châtiments en URSS et ailleurs... » (entretien avec K. S. Karol), *Le Nouvel Observateur*, n° 585, 26 janvier-1er février 1976, pp. 34-37, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 172, p. 65.
2. « De l'archéologie à la dynastique » (entretien avec S. Hasumi), *Umi*, mars 1973, pp. 182-206, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 119, p. 407.

lui sont contemporains, et en particulier à certains représentants de l'École de Francfort, il reproche par ailleurs d'avoir réduit leur analyse des rapports de pouvoir à la seule critique de l'État, et d'avoir manqué les effets — d'objectivation, certes, mais aussi, paradoxalement, de résistance et de subjectivation — induits par le passage du paradigme de l'État-souverain à celui de la gouvernementalité.

Éthique

Dans les derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité*, Foucault distingue clairement entre ce qu'il faut entendre par « morale » et ce que signifie « éthique ». La morale est au sens large un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposés aux individus et aux groupes par l'intermédiaire de différents appareils prescriptifs (la famille, les institutions éducatives, les Églises etc.) ; cette morale engendre une « moralité des comportements », c'est-à-dire une variation individuelle plus ou moins consciente par rapport au système de prescriptions du code moral. En revanche, l'éthique concerne la manière dont chacun se constitue soi-même comme sujet moral du code : « Un code d'actions étant donné [...], il y a différentes manières de "se conduire" moralement, différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non seulement comme agent, mais comme sujet moral de cette action »[1].

À toute éthique correspond la détermination d'une « *substance éthique* », c'est-à-dire la manière dont un individu fait de telle ou telle part de lui-même la matière principale de sa conduite morale ; de la même manière, elle implique nécessairement un mode d'assujettissement, c'est-à-dire la manière dont un individu entre en rapport avec une règle ou à un système de règles et éprouve l'obligation de les mettre en œuvre. L'éthique gréco-romaine que décrit Foucault,

1. « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Le Débat*, n° 27, novembre 1983, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 338.

en particulier dans le second volume de l'*Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, a pour substance éthique les *aphrodisia*, et son mode d'assujettissement est un choix personnel esthético-politique (il ne s'agit pas tant de respecter un code que de « faire de sa vie une œuvre d'art »). En revanche, la morale chrétienne fonctionne non pas sur le choix mais sur l'obéissance, non pas sur les *aphrodisia* (qui sont en même temps le plaisir, le désir et les actes) mais sur la « chair » (qui met entre parenthèses aussi bien le plaisir que le désir) : avec le christianisme, « le mode d'assujettissement est à présent constitué par la loi divine. Et je pense que même la substance éthique se transforme à son tour : elle n'est plus constituée par les *aphrodisia*, mais par le désir, la concupiscence, la chair etc. »[1]

Le terme d'éthique apparaît pour la première fois de manière réellement significative en 1977, dans un texte sur l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari : « Je dirais que l'*Anti-Œdipe* (puissent ses auteurs me pardonner) est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps »[2]. Et il est intéressant de constater que Foucault caractérise de la même manière, quelques années plus tard, sa propre *Histoire de la sexualité* : « si, par "éthique", vous entendez le rapport qu'a l'individu à lui-même lorsqu'il agit, alors je dirais qu'elle tend à être une éthique, ou du moins à montrer ce que pourrait être une éthique du comportement sexuel »[3]. Et au-delà de la sexualité, le projet d'une « ontologie critique de l'actualité » reçoit parfois la formulation d'une « politique comme une éthique » : c'est dire que l'intérêt pour l'éthique des années 1980, bien loin d'être la fin de la problématisation philosophique et historique des stratégies du

1. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, *op. cit* ; repris in *DE*, vol. 4, texte n° 326.
2. « Préface » à Deleuze et Guattari, *Anti-Œdipus : Capitalism and Schizophrenia*, *op. cit*.
3. « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins », *Ethos*, vol. 1, n° 2, 1983, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 336.

pouvoir et de leur application aux individus, repropose l'analyse du champ politique à partir de la constitution éthique des sujets, à partir de la production de subjectivité.

Événement

Par événement, Foucault entend tout d'abord de manière négative un fait dont certaines analyses historiques se contentent de fournir la description. La méthode archéologique foucaldienne cherche au contraire à reconstituer derrière le fait tout un réseau de discours, de pouvoirs, de stratégies et de pratiques. C'est par exemple le cas du travail réalisé sur le dossier *Pierre Rivière* : « en reconstituant ce crime de l'extérieur [...], comme si c'était un événement, et rien d'autre qu'un événement criminel, je crois qu'on manque l'essentiel »[1]. Cependant, dans un deuxième temps, le terme « événement » commence à apparaître chez Foucault, de manière positive, comme une cristallisation de déterminations historiques complexes qu'il oppose à l'idée de structure : « On admet que le structuralisme a été l'effort le plus systématique pour évacuer non seulement de l'ethnologie, mais de toute une série d'autres sciences, et même à la limite de l'histoire, le concept d'événement. Je ne vois pas qui peut être plus anti-structuraliste que moi »[2]. Le programme de Foucault devient donc l'analyse des différents réseaux et niveaux auxquels certains événements appartiennent. C'est par exemple le cas, quand il lui arrive de définir le discours comme une série d'événements, et qu'il se pose plus généralement le problème du rapport entre des « événements discursifs » et des événements d'une autre nature (économiques, sociaux, politiques, institutionnels).

1. « Entretien avec Michel Foucault », *Cahiers du Cinéma*, n° 271, novembre 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 180.
2. « Entretien avec Michel Foucault », in A. Fontana et P. Pasquino, *Microfisica del potere : interventi politici*, *op. cit.*, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 192.

C'est à partir de cette position de l'événement au centre de ses analyses que Foucault revendique le statut d'historien — peut-être aussi parce que, comme il le remarque lui-même, l'événement n'a guère été une catégorie philosophique, sauf peut-être chez les Stoïciens : « Le fait que je considère le discours comme une série d'événements nous place automatiquement dans la dimension de l'histoire [...]. Je ne suis pas un historien au sens strict du terme, mais les historiens et moi avons en commun un intérêt pour l'événement [...]. Ni la logique du sens, ni la logique de la structure ne sont pertinentes pour ce type de recherche »[1]. C'est donc lors d'une discussion avec des historiens[2] que Foucault donne la définition de « l'événementialisation » : non pas une histoire événementielle mais la prise de conscience des ruptures d'évidence induites par certains faits. Ce qu'il s'agit alors de montrer, c'est l'irruption d'une « singularité » non nécessaire : l'événement que représente l'enfermement, l'événement de l'apparition de la catégorie de « malades mentaux » etc.

À partir de la définition de l'événement comme irruption d'une singularité historique, Foucault va développer deux discours. Le premier consiste à dire que nous répétons sans le savoir les événements, « nous les répétons dans notre actualité, et j'essaie de saisir quel est l'événement sous le signe duquel nous sommes nés, et quel est l'événement qui continue encore à nous traverser ». L'événementialisation de l'histoire doit donc se prolonger de manière généalogique par une événementialisation de notre propre actualité. Le second discours consiste précisément à chercher dans notre actualité les traces d'une « rupture événementielle » — trait que Foucault repère déjà dans le texte kantien consacré aux Lumières et dans les réflexions sur la révolution française et qu'il croit repérer lors de la révolution iranienne, en 1979 — car c'est sans doute là la valeur de rupture de toutes les révolutions : « La révolution [...]

1. « Dialogue sur le pouvoir », *op. cit.*
2. « La poussière et le nuage », in M. Perrot (coord.), *L'impossible prison*, Paris, Seuil, 1980, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 277.

risquera de retomber dans l'ornière, mais comme événement dont le contenu même est important, son existence atteste une virtualité permanente et qui ne peut être oubliée »[1].

Expérience

La notion d'expérience est présente tout au long du parcours philosophique de Foucault, mais elle subit d'importantes modifications au cours des années. S'il est vrai que, de manière générale « l'expérience est une quelque chose dont on sort soi-même transformé »[2], Foucault se réfère initialement à une expérience qui doit beaucoup à la fois à Bataille et à Blanchot : au croisement d'une expérience de la limite et d'une expérience du langage considérée comme « expérience du dehors », il cherche en effet à définir — en particulier dans le domaine de la littérature — une expérience de l'illimité, de l'infranchissable, de l'impossible, c'est-à-dire qui affronte en réalité la folie, la mort, la nuit ou la sexualité en creusant dans l'épaisseur du langage son propre espace de parole. Dans un second temps, très différemment, l'expérience devient pour Foucault la seule manière de distinguer la généalogie tout à la fois d'une démarche empirique ou positiviste et d'une analyse théorique : si certaines problématisations naissent d'une expérience (par exemple l'écriture de *Surveiller et punir* après l'expérience du Groupe d'information sur les prisons et, plus généralement, après 1968), c'est au sens où la pensée philosophique de Foucault est véritablement une *expérimentation* : elle donne en effet à voir le mouvement de constitution historique des discours, des pratiques, des rapports de pouvoir et des subjectivités, et c'est parce qu'elle en fait la généalogie qu'elle en sort elle-même modifiée : « Mon

1. « Qu'est-ce que les Lumières », *op. cit.*
2. « Entretien avec Michel Foucault » (avec Duccio Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4e année, n° 1, Salerne, 1980, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 281.

problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés »[1].

Alors que l'expérience phénoménologique (à laquelle Foucault se réfère encore en partie dans ses textes des années 1950) cherche en réalité à « ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations »[2], la référence à Nietzsche, à Bataille et à Blanchot permet au contraire de définir l'idée d'une expérience limite qui arrache le sujet à lui-même et lui impose son éclatement ou sa dissolution. C'est pour cette raison que Foucault, s'il reconnaît par exemple à Breton d'avoir tenté de parcourir un certain nombre d'expériences-limites, reproche pourtant aux surréalistes de les avoir maintenues dans un espace de la psyché, et que la référence à Bataille devient du même coup essentielle ; c'est également parce qu'il est construit à partir de l'effacement du sujet que le discours de l'expérience comme passage à la limite n'est en réalité pas si éloigné des autres analyses de Foucault dans les années 1960 : en réalité, il rend actuel l'horizon dessiné par la fin des *Mots et les choses* — la possible disparition de l'homme à la fois comme conscience autonome et comme objet de connaissance privilégié : « une expérience est en train de naître où il y va de notre pensée ; son imminence, déjà visible mais vide absolument, ne peut être encore nommée »[3].

S'il est vrai que la plupart des analyses de Foucault naissent d'une expérience personnelle — comme il le reconnaît lui-même —, elles ne peuvent en aucun cas y être réduites. Tout le problème semble au contraire de trouver la manière de reformuler la notion d'expé-

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. « La folie, l'absence d'œuvre », *La Table Ronde*, n° 196 : *Situation de la psychiatrie*, 1964, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 25.

rience en l'élargissant au-delà de soi (un soi déjà malmené par la critique des philosophies du sujet) : l'expérience est quelque chose que l'on fait tout seul mais qui n'est pleine que dans la mesure où elle échappe à la pure subjectivité, c'est-à-dire que d'autres peuvent la croiser ou la retraverser. À partir des années 1970, c'est donc sur le terrain d'une pratique collective — c'est-à-dire dans le champ du politique — que Foucault cherche à poser le problème de l'expérience comme moment de transformation : le terme est alors associé la fois à la résistance aux dispositifs de pouvoir (expérience révolutionnaire, expérience des luttes, expérience du soulèvement) et aux processus de subjectivation.

Folie

Le thème de la folie est bien entendu au centre de l'*Histoire de la folie* que Foucault publie en 1961 : il s'agit en effet d'analyser la manière dont, au XVIIe siècle, la culture classique a rompu avec la représentation médiévale d'une folie à la fois circulante (la figure de « la nef des fous ») et considérée comme le lieu imaginaire du passage (du monde à l'arrière-monde, de la vie à la mort, du tangible au secret etc.). L'âge classique définit au contraire la folie à partir d'un partage vertical entre la raison et la déraison : elle la constitue donc non plus comme cette zone indéterminée qui donnerait accès aux forces de l'inconnu (la folie comme au-delà du savoir, c'est-à-dire à la fois comme menace et comme fascination), mais comme l'Autre de la raison selon le discours de la raison elle-même. La folie comme déraison, c'est la définition paradoxale d'un espace ménagé par la raison au sein de son propre champ pour ce qu'elle reconnaît comme autre.

Le récit de cette scission fondatrice d'inclusion passe par un certain nombre de procédures et d'institutions qui possèdent une histoire. Le but de Foucault n'a pourtant jamais été de faire l'histoire de l'enfermement ou de l'asile, mais du discours qui constitue les fous

comme objets de savoir — c'est-à-dire aussi de cet étrange lien entre raison et déraison qui autorise la première à produire un discours de savoir sur la seconde. Il s'agit par conséquent de faire avant tout l'histoire d'un pouvoir : « ce qui était impliqué au premier chef dans ces relations de pouvoir, c'était le droit absolu de la non-folie sur la folie. Droit transcrit en termes de compétence s'exerçant sur une ignorance, de bon sens (d'accès à la réalité) corrigeant des erreurs (illusions, hallucinations, fantasmes), de la normalité s'imposant au désordre et à la déviation »[1]. Ce triple pouvoir constitue la folie comme objet de connaissance, et c'est pour cette raison qu'il faut alors faire l'histoire des modifications des discours sur la folie : du grand enfermement — invention d'un lieu inclusif d'exclusion — à l'apparition d'une science médicale de la folie (de la « maladie mentale » à la psychiatrie contemporaine), Foucault fait en réalité la généalogie de l'un des visages possibles de cette forme singulière du pouvoir-savoir qu'est la connaissance. On comprend alors que le discours de Foucault ait été rapidement associé à l'antipsychiatrie de Laing et Cooper, de Basaglia, ou — plus tardivement — à l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, c'est-à-dire à des discours de remise en cause du lien connaissance/assujettissement dans la pratique psychiatrique : « Est-il possible que la production de la vérité de la folie puisse s'effectuer dans des formes qui ne sont pas celles du rapport de connaissance ? »[2]. La lecture de l'histoire de la folie comme histoire de la constitution du pouvoir-savoir pousse Foucault à utiliser la figure de l'asile comme paradigme général d'analyse des rapports de pouvoir dans la société jusqu'au début des années 1970. Le passage à une autre formulation du pouvoir permet alors de comprendre l'abandon relatif du thème de la folie au profit du thème plus général de la médicalisation (le contrôle comme médecine sociale) : non seulement parce que, alors que l'enfermement ne donnait à voir que le paradoxe spatial d'une connaissance jouant simultanément sur l'exclusion (spatiale) et sur l'inclusion (discursive), la figure de l'hôpital rend compte de la manière dont, à partir

1. « Le pouvoir psychiatrique », *Annuaire du Collège de France*, 74e *année*, *Chaire d'histoire des systèmes de pensée*, *année 1973-1974*, 1974, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 143.
2. *Ibid.*

du début du XIXe siècle, le pouvoir gère désormais la vie (sous la forme de bio-pouvoirs) ; mais parce que Foucault abandonne une conception purement négative du pouvoir (« Il m'a semblé, à partir d'un certain moment, que c'était insuffisant, et cela au cours d'une expérience concrète que j'ai pu faire, à partir des années 1971-1972, à propos des prisons »[1]). Des recherches sur la folie aux analyses des mécanismes de gouvernementalité, c'est donc un changement de lecture des rapports de pouvoir qui est en jeu.

Pendant les années 1960, le thème de la folie est en généralement croisé avec celui de la littérature et, plus généralement, avec celui de l'irréductibilité d'un certain type de parole qui est en général incarné par trois figures superposées : le fou (Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Roussel, Artaud), l'écrivain (Sade, Hölderlin, Nerval, Mallarmé, Roussel, Breton, Bataille, Blanchot), le philosophe (Nietzsche — et Foucault lui-même ?). « La littérature semble retrouver sa vocation la plus profonde lorsqu'elle se retrempe dans la parole de la folie. La plus haute parole poétique, c'est celle de Hölderlin, comme si la littérature, pour arriver à se désinstitutionnaliser, pour prendre toute la mesure de son anarchie possible, était en certains moments obligée ou bien d'imiter la folie ou bien plus encore de devenir littéralement folle »[2]. En marge des analyses de l'histoire de la folie, l'idée d'une parole philosophique ou littéraire qui puiserait dans la folie son irréductibilité à l'ordre du discours n'est pas seulement le résidu phénoménologique d'une expérience cruciale ou la reprise de l'expérience de la limite que l'on trouve chez Bataille : elle permet à Foucault de problématiser pour la première fois l'idée de la résistance au pouvoir — un thème que l'on retrouvera, dans les années 1970, formulé différemment dans le cadre des analyses politiques sous la forme d'un discours sur la production de subjectivité comme désasujettissement, c'est-à-dire aussi sous la forme d'un rapport éthique à soi.

1. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *op. cit.*
2. « La folie et la société », in M. Foucault et M. Watanabe, *Telsugaku no butai*, Tokyo, 1978, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 222.

Généalogie

Dès la publication des *Mots et les choses* (1966), Foucault qualifie son projet d'une archéologie des sciences humaines davantage comme une « généalogie nietzschéenne » que comme une œuvre structuraliste. C'est précisement à l'occasion d'un texte sur Nietzsche que Foucault revient sur le concept : la généalogie, c'est une enquête historique qui s'oppose au « déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies »[1], qui s'oppose à l'unicité du récit historique et à la recherche de l'origine, et qui recherche au contraire la « singularité des événements hors de toute finalité monotone »[2]. La généalogie travaille donc à partir de la diversité et de la dispersion, du hasard des commencements et des accidents : en aucun cas elle ne prétend remonter le temps pour rétablir la continuité de l'histoire, mais elle cherche au contraire à restituer les événements dans leur singularité

L'approche généalogique n'est cependant pas un simple empirisme : « ce n'est pas non plus un positivisme au sens ordinaire du terme : il s'agit en fait de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie [...] Les généalogies ne sont donc pas des recours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte ; les généalogies, ce sont très exactement des *antisciences* »[3]. La méthode généalogique est une tentative de désassujettir les savoirs historiques, c'est-à-dire de les rendre capables d'opposition et de lutte contre « l'ordre du discours » ; cela signifie que la généalogie ne recherche pas seulement dans le passé la trace d'événements singuliers, mais qu'elle se pose la question de la possibilité des évé-

1. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 84.
2. *Ibid.*
3. « Cours du 7 janvier 1976 », in *Microfisica del potere*, *op. cit.*, repris in *DE*, vol. 3, texte 193.

nements aujourd'hui : « elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »[1].

Lé généalogie permet de rendre compte de manière cohérente du travail de Foucault depuis les premiers textes (avant que le concept de généalogie ne commence à être employé) jusqu'au derniers. Foucault indique en effet qu'il y a trois domaines de généalogie possibles : une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer comme sujets de connaissance ; dans nos rapports à un champ de pouvoir, qui nous permet de nous constituer comme sujets agissants sur les autres ; et dans nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques. « Tous les trois étaient présents, même d'une manière un peu confuse, dans l'*Histoire de la folie*. J'ai étudié l'axe de la vérité dans *La naissance de la clinique* et dans *L'archéologie du savoir*. J'ai développé l'axe du pouvoir dans *Surveiller et punir* et l'axe moral dans l'*Histoire de la sexualité* »[2].

Groupe d'information sur les prisons (GIP)

Le *Groupe d'information sur les prisons* est constitué en février 1971 : sa création est annoncée lors d'une conférence de presse par Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet et Jean-Marie Domenach. Cette naissance prend place dans un contexte double : d'une part, au cours de l'année qui précède, un certain nombre de militants de la Gauche Prolétarienne avaient été incarcérés après que la GP avait été dissoute par le ministre de l'intérieur Raymond Marcelin : les détenus avaient alors mené deux grèves de la faim successives

1. « What is Enlightenment ? », *op. cit.*
2. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *op. cit.*

pour réclamer le statut de détenus politiques et protester contre leurs conditions de détention, et avaient reçu l'appui d'intellectuels, d'enseignants et d'étudiants ; de l'autre, au sein de cette mobilisation, certains prennent conscience de la nécessité plus large d'étendre la mobilisation à l'information sur l'ensemble de la population pénitentiaire. Le GIP — auquel participeront bientôt des détenus et leurs familles, des intellectuels comme Foucault, Deleuze, Sartre ou Jean-Pierre Faye, mais aussi des journalistes, des acteurs, des travailleurs sociaux, des écrivains, des avocats etc. — se donne pour tâche de briser l'isolement dans lesquels se trouvent les détenus : « à travers notre enquête, nous voulons qu'ils puissent communiquer entre eux, se transmettent ce qu'ils savent, et se parler de prison à prison, de cellule à cellule. Nous voulons qu'ils s'adressent à la population, et que la population leur parle. Il faut que ces expériences, ces révoltes isolées se transforment en savoir commun et en pratique coordonnée »[1]. La dénonciation des conditions matérielles de la détention, la circulation de l'information, la réappropriation du savoir et la résistance sont donc des dimensions intimement liées par les militants du GIP.

L'expérience du GIP permet à Foucault d'avancer sur deux points essentiels de son propre travail. Premièrement : une dénonciation des dispositifs de pouvoir ne va pas sans une réappropriation des savoirs que le pouvoir utilise pour désubjectiver les individus, les identifier et les réduire à une catégorie de son propre discours. Le premier objectif de toute lutte sera donc de resubjectiver le discours, de faire circuler la parole, et de créer les conditions pour qu'un homme ne soit plus seulement objet du discours et des pratiques des autres mais redevienne au contraire sujet de sa propre existence. De fait, dans l'expérience du GIP, c'est parce que les détenus parlent enfin en leur propre nom que leur parole est en elle-même un geste d'insubordination et de résistance ; et plus généralement, Foucault y trouve l'idée que partout là où la subjectivation est possible, y compris dans les mailles les plus fines du pouvoir, la résistance est

1. « Sur les prisons », *J'accuse*, n° 3, 15 mars 1971, p. 26, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 87, p. 176.

elle aussi possible. Là où il y a resubjectivation, il y a affirmation intransitive de la liberté. Deuxièmement : dans ce contexte, la possibilité la resubjectivation est infiniment plus importante que ce que l'on réussit effectivement à obtenir du pouvoir. Si les revendications concernant l'amélioration des conditions matérielles de la détention sont par exemple centrales dans le cadre des luttes menées par les détenus auxquelles Foucault s'associe, elles le sont infiniment moins que le résultat politique qui est le leur : le pouvoir peut en effet accorder des réformes pour faire cesser le conflit et empêcher la resubjectivation à l'œuvre — d'où, selon Foucault, la grande ambiguïté du discours pénal « progressiste », réformateur et humaniste —, alors que partout où des luttes se donnent, la réappropriation résistante des subjectivités est à l'œuvre. Ce deuxième pont a pour conséquence immédiate une prise de distance évidente du GIP à l'égard de toute perspective réformatrice : « L'idée qu'un mouvement de critique, en même temps très fortement lié à une pratique, n'ait pas à s'obliger à être un mouvement de réforme ou une instance de proposition de réforme, c'est une chose à laquelle nous avons toujours tenu »[1]. Et encore, à propos des enquêtes menées par le GIP et des questionnaires distribués aux détenus et à leurs familles : « Ces enquêtes ne sont pas destinées à améliorer, à adoucir, à rendre plus supportable un pouvoir oppressif. Elles sont destinées à l'attaquer là où il s'exerce sous un autre nom — celui de la justice, de la technique, du savoir, de l'objectivité. Chacune doit donc être un acte politique »[2].

Le GIP constitue pour Foucault un moment-charnière. Alors que son intérêt pour la prison est initialement pris dans un questionnement plus large sur les formes et les modalités de l'enfermement (qu'il a, dans les années soixante, déjà développées dans le

1. « Luttes autour des prisons » (entretien de L. Appert — pseudonyme de Michel Foucault — avec F. Colcombet et M. Lazarus), *Esprit*, n° 11 : *Toujours les prisons*, novembre 1979, pp. 102-111, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 273, p. 813.
2. « Préface » à *Enquête dans vingt prisons*, Paris, Champ libre, coll. « Intolérable », n° 1, 1971, pp. 3-5, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 91, p. 195.

cadre d'une histoire de la folie, puis d'une histoire de la clinique), le militantisme au sein du GIP lui permet en effet de déplacer ses recherches à la fois du côté d'une analytique des pouvoirs (qui donnera, en 1975, *Surveiller et punir*) et du côté d'une description attentive des processus de subjectivation. Par ailleurs, alors que ses travaux s'étaient jusqu'alors essentiellement concentrés sur la dimension du discours, Foucault découvre qu'il n'existe aucun privilège de l'ordre discursif par rapport à celui des pratiques ou des stratégies : désormais, c'est à partir de ces trois angles simultanés qu'il s'agira de construire l'espace à la fois théorique et expérimental, d'une résistance possible.

Gouvernementalité

À partir de 1978, Foucault analyse dans son cours au Collège de France la rupture qui s'est produite entre la fin du XVIe siècle et le début du XVIIe siècle et qui marque le passage d'un art de gouverner hérité du Moyen Âge, dont les principes reprennent les vertus morales traditionnelles (sagesse, justice, respect de Dieu) et l'idéal de mesure (prudence, réflexion), à un art de gouverner dont la rationalité a pour principe et champ d'application le fonctionnement de l'État : la « gouvernementalité » rationnelle de l'État. Cette « raison d'État » n'est pas ici à entendre comme la suspension impérative des règles préexistantes mais comme une nouvelle matrice de rationalité qui n'a à voir ni avec le souverain de justice, ni avec le modèle machiavélien du Prince.

« Par ce mot de "gouvernementalité", je veux dire trois choses. Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement,

par « gouvernementalité, j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le "gouvernement" sur tous les autres : souveraineté, discipline [...]. Enfin par gouvernementalité, je crois qu'il faudrait entendre le processus ou, plutôt, le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XVe et XVIe siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit "gouvernementalisé". »[1] La nouvelle gouvernementalité de la raison d'État s'appuie sur deux grands ensembles de savoirs et de technologies politiques, une technologie politico-militaire et une « police ». Au croisement de ces deux technologies, on trouve le commerce et la circulation inter-étatique de la monnaie : « c'est de l'enrichissement par le commerce qu'on attend la possibilité d'augmenter la population, la main d'œuvre, la production et l'exportation, et de se doter d'armées fortes et nombreuses. Le couple population-richesse fut, à l'époque du mercantilisme et de la caméralistique, l'objet privilégié de la nouvelle raison gouvernementale »[2]. Ce couple est au fondement même de la formation d'une « économie politique ».

La gouvernementalité moderne pose pour la première fois le problème politique de la « population », c'est-à-dire non pas la somme des sujets d'un territoire, l'ensemble des sujets de droit ou la catégorie générale de l'« espèce humaine », mais l'objet construit par la gestion politique globale de la vie des individus (biopolitique). Cette biopolitique implique cependant non seulement une gestion de la population mais un contrôle des stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir par rapport à eux-mêmes et les uns par rapport aux autres. Les technologies gouvernementales concernent donc aussi bien le gouvernement de l'éducation et de la transformation des individus, celui des relations familiales et

1. « La gouvernementalité », cours au Collège de France 1977-1978 : « Sécurité, territoire, population », 4e leçon, 1er février 1978, in *DE*, vol. 3, texte n° 239.
2. « Sécurité, territoire, population », *Annuaire du Collège de France, 78e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1977-78*, 1978, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 255.

celui des institutions. C'est pour cette raison que Foucault prolonge l'analyse de la gouvernementalité des autres par une analyse du gouvernement de soi : « J'appelle "gouvernementalité" la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi »[1].

Guerre

Foucault s'intéresse à la guerre pendant une période relativement brève, entre 1975 et 1977, et de manière extrêmement intense puisqu'il lui consacre une année de cours au Collège de France[2]. La première référence à la guerre se limite à retourner la formule clausewitzienne afin de décrire la situation de crise internationale créée par les chocs pétroliers : « la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens »[3]. Par la suite, Foucault revient théoriquement sur le thème de la guerre dans la mesure où, le pouvoir étant essentiellement un rapport de forces, les schémas d'analyse du pouvoir « ne doivent pas être empruntés à la psychologie ou à la sociologie, mais à la stratégie. Et à l'art de la guerre »[4]. Cette affirmation, reformulée de manière interrogative, devient le cœur du cours « Il faut défendre la société » : si la notion de « stratégie » est essentielle pour faire l'analyse des dispositifs de savoir et de pouvoir, et si elle permet en particulier d'analyser les rapports de pouvoir à travers des techniques de domination, peut-on alors dire que la domination n'est qu'une forme continuée de la guerre ?

1. « Les techniques de soi », in *Technologies of the Self. A Seminar with M. Foucault*, Massachusetts U. P, 1988, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 363.
2. « Il faut défendre la société », *Annuaire du Collège de France, 76e année, année 1975-1976*, 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte 187.
3. « La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens », *L'Imprévu*, n° 1, janvier 1975, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 148.
4. « Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir », *La Presse*, n° 80, 3 avril 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 175.

La question de savoir si la guerre peut valoir comme grille d'analyse des rapports de pouvoir se subdivise en plusieurs problèmes : la guerre est-elle un état premier dont tous les phénomènes de domination et de hiérarchisation sociale dérivent ? Les processus d'antagonisme et de luttes, qu'ils soient individuels ou de classe, sont-ils reconductibles au modèle général de la guerre ? Les institutions et les procédés militaires sont-ils le cœur des institutions politiques ? Et surtout, qui a d'abord pensé que la guerre était la continuation de la politique par d'autres moyens, et depuis quand ? Le cours, qui s'attarde sur la rupture entre le droit de paix et de guerre caractéristique du pouvoir médiéval et la conception politique de la guerre à partir du XVIIe siècle, cherche essentiellement à répondre à la dernière question ; le modèle de la guerre est par la suite abandonné par Foucault au profit d'un modèle d'analyse des rapports de pouvoir plus complexe, la « gouvernementalité ».

Foucault repère au XVIIe siècle un discours historico-politique — « très différent du discours philosophico-juridique ordonné au problème de la souveraineté »[1] — qui transforme la guerre en un fond permanent de toutes les institutions de pouvoir. En France, ce discours, qui a été développé en particulier par Boulainvilliers, affirme que c'est la guerre qui a présidé à la naissance des États : non pas la guerre imaginaire et idéale comme chez les philosophes de l'état de nature — « c'est la non-guerre pour Hobbes qui fonde l'État et lui donne sa forme »[2] —, mais une guerre réelle, une « bataille » dont la même année, *Surveiller et punir* nous incite à entendre le « grondement sourd ».

1. « Il faut défendre la société », *op. cit.*
2. *Ibid.*

Histoire

Bien que le terme d'« histoire » apparaisse à de nombreuses reprises dans les titres des ouvrages de Michel Foucault, il recouvre en réalité trois axes de discours distincts. Le premier consiste en une reprise explicite de Nietzsche, c'est-à-dire tout à la fois de la critique de l'histoire conçue comme continue, linéaire, pourvue d'une origine et d'un *telos*, et de la critique du discours des historiens comme « histoire monumentale » et supra-historique. C'est donc cette lecture nietzschéenne qui pousse Foucault à adopter dès le début des années 1970 le terme de « généalogie » : il s'agit de retrouver la discontinuité et l'événement, la singularité et les hasards, et de formuler un type d'approche qui ne prétende pas réduire la diversité mais qui en soit l'écho. Le deuxième axe correspond à la formulation d'une véritable « pensée de l'événement » — de manière très proche de ce que fait Deleuze à la même époque —, c'est-à-dire à l'idée d'une histoire mineure faite d'une infinité de traces silencieuses, de récits de vies minuscules, de fragments d'existences — d'où l'intérêt de Foucault pour les archives. Le troisième axe se développe précisément à partir des archives, et il induit Foucault à collaborer avec un certain nombre d'historiens, c'est-à-dire à problématiser à la fois ce que devrait être le rapport entre la philosophie et l'histoire (ou plus exactement entre la pratique philosophique et la pratique historienne) une fois sortis du traditionnel doublet philosophie de l'histoire/histoire de la philosophie, et à interroger de manière critique l'évolution de l'historiographie française depuis les années 1960.

En réalité, il semble que le discours de Foucault oscille entre deux positions : d'une part, l'histoire n'est pas une durée mais « une multiplicité de durées qui s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes dans les autres [...] le structuralisme et l'histoire permettent d'abandonner cette grande mythologie biologique de l'histoire et de la durée »[1] — ce qui revient à affirmer que seule une approche qui fasse jouer la continuité des séries comme clé de lecture des dis-

1. « Revenir à l'histoire », *Paideia*, n° 11, février 1972, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 103.

continuités rend en réalité compte « des événements qui autrement ne seraient pas apparus »[1] L'événement n'est pas en soi source de la discontinuité ; mais c'est le croisement d'une histoire sérielle et d'une histoire événementielle — série et événement ne constituant pas le fondement du travail historien mais son résultat à partir du traitement de documents et d'archives — qui permet de faire émerger *en même temps* des dispositifs et des points de rupture, des nappes de discours et des paroles singulières, des stratégies de pouvoir et des foyers de résistance etc. « Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend et s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée »[2]. D'autre part, cette revendication d'une histoire qui fonctionnerait non pas comme analyse du passé et de la durée mais comme mise en lumière des transformations et des événements se définit parfois comme une véritable « histoire événementielle » à travers la référence à un certain nombre d'historiens qui ont étudié le quotidien, la sensibilité, les affects (Foucault cite à plusieurs reprises Le Roy Ladurie, Ariès et Mandrou) ; et même s'il est reconnu à l'école des Annales — et en particulier à Marc Bloch puis à Fernand Braudel — le mérite d'avoir démultiplié les durées et redéfini l'événement non pas comme un segment de temps mais comme le point d'intersection de durées différentes, il n'en reste pas moins que Foucault finit par opposer son propre travail sur l'archive à l'histoire sociale des classements qui caractérise pour lui bonne partie de l'historiographie française depuis les années 1960 : « Entre l'histoire sociale et les analyses formelles de la pensée, il y a une voie, une piste — très étroite, peut-être — qui est celle de l'historien de la pensée »[3]. C'est la possibilité de cette « piste étroite » qui alimentera le débat toujours plus vif entre Foucault et

1. *Ibid.*
2. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*
3. « Vérité, pouvoir et soi », in *Technologies of the Self ; À seminar with Michel Foucault*, *op. cit.*, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 362.

les historiens et qui motivera une collaboration occasionnelle avec certains d'entre eux (depuis le groupe d'historiens ayant travaillé au « dossier Pierre Rivière » jusqu'à Arlette Farge et Michelle Perrot).

Le thème de l'histoire comme enquête sur les transformations et sur les événements est étroitement lié à celui de l'actualité. Si l'histoire n'est pas mémoire mais généalogie, alors l'analyse historique n'est en réalité que la condition de possibilité d'une ontologie critique du présent. Cette position doit cependant éviter deux écueils — qui correspondent de fait aux deux grands reproches qui ont été faits à Foucault de son vivant concernant son rapport à l'histoire — : l'utilisation d'une enquête historique n'implique pas une « idéologie du retour » (Foucault ne s'occupe pas de l'éthique gréco-romaine afin de donner un « modèle à suivre » qu'il s'agirait d'actualiser) mais une historicisation de notre propre regard *à partir de ce que nous ne sommes plus* ; l'histoire doit nous protéger d'un « historicisme qui invoque le passé pour résoudre les problèmes du présent »[1]. C'est ce double problème que l'on retrouve dans les textes que Foucault consacre à la fin de sa vie à l'analyse du texte de Kant « Qu'est-ce que les Lumières » : il s'agit de se défendre à la fois de l'accusation d'apologie du passé et de relativisme historique, ce que Foucault fait en particulier dans l'amorce de débat — interrompu par la mort — ave Habermas.

Identité

La notion d'identité intervient chez Foucault sous deux formes essentielles. La première apparaît dans le cadre de l'analyse du grand partage entre la raison et la déraison, à partir de l'*Histoire de la folie*, et associe l'identité au pouvoir du *même*. L'identité à soi, c'est ce à quoi nous oblige en réalité l'*épistémè* de l'âge classique : parce que

1. « Espace, savoir, pouvoir », entretien avec P. Rabinow, *Skyline*, mars 1982, repris in *DE*, vol. 4, n° 310.

ce qui se présente apparemment comme une figure de l'altérité — ce que le même ne peut pas reconnaître comme lui appartenant — y est malgré tout défini comme une variation, une dérivation, un écart par rapport à celui-ci. Toute altérité semble par conséquent prisonnière d'une identification qui la rapporte à ce qu'elle n'est pas (sous les espèces du négatif, du double inversé, de l'extériorité) ; et ce stratagème dialectique de captation de ce qui devrait au contraire se donner comme différent, non identique et non identitaire, est explicitement un geste de pouvoir, c'est-à-dire un acte violent. Il y a dans, le fonctionnement de la Raison moderne, l'usage d'une « exclusion inclusive » dont l'identification est précisément l'un des instruments essentiels. Il s'agit alors de comprendre à travers quels mécanismes épistémologiques cette identité peut être fixée, organisée, hiérarchisée, contrôlée, aussi bien du point de vue du savoir que du point de vue des rapports de pouvoir, dans l'ordre du discours comme dans les stratégies de gestion de l'ordre social et politique. Être identifié, c'est être objectivé d'une double manière : comme objet de discours et comme objet de pratiques, c'est-à-dire construit sous la forme paradoxale d'un *sujet objectivé* des savoirs et des pouvoirs. Foucault s'attachera par exemple à analyser l'objectivation du sujet parlant à travers la linguistique, celle du sujet vivant à travers les sciences humaines, ou celle du sujet socialement déviant à travers la constitution d'une série de savoirs sur la pathologie (entendue de manière générale comme infraction de la norme — de la folie à la clinique, de la science pénale à la psychiatrie). Le thème de l'identité (à soi) est également associé par Foucault au sujet philosophique autoréférentiel, auto-donné et tout puissant qui hante la métaphysique depuis Descartes, et dont il cherche à produire la critique radicale : c'est par conséquent à la déconstruction de ce privilège exorbitant du sujet classique qu'il va particulièrement s'attacher, en envisageant tout d'abord sa dissolution pure et simple, puis en cherchant à déterminer d'autres modalités selon lesquelles envisager la subjectivité. C'est dans ce contexte qu'il sera amené à formuler une critique radicale des identités, et à développer au contraire (tout d'abord sous l'influence de Nietzsche et de Blanchot et à partir d'exemples littéraires comme celui de Raymond Roussel ;

puis, plus tard, de manière politique, en cherchant à définir une pratique politique subjective et collective mais non identitaire) une analyse des processus de subjectivation *en devenir*.

Si, dans les années 1960, Foucault se limite à envisager l'évolution des mécanismes d'indentification et de classification, en particulier dans la production et l'organisation du savoir des sciences humaines, au XVIIIe siècle (en distinguant par exemple les taxinomies fondées sur les « identités visibles » que l'on trouve chez Linné et plus généralement dans l'histoire naturelle, et celles fondées sur les identités analogiques et les caractères invisibles, comme chez Geoffroy Saint-Hilaire), d'une part, et une sorte de Moi pullulant, de dissémination identitaire, d'affirmation radicale de la « différence intensive » et de résistance à l'identification, de l'autre, cette recherche est transformée par sa reformulation politique, dans les années 1970. Comment faire en sorte qu'une expression subjective ne soit pas immédiatement identifiée, c'est-à-dire objectivée et assujettie au système de savoirs-pouvoirs dans lequel elle s'inscrit ? « Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux »[1]. C'est par exemple l'un des problèmes rencontrés par les mouvements gays aux États-Unis, et plus généralement par toutes les luttes minoritaires qui exigent une reconnaissance et des droits : « Bien que du point de vue tactique il importe de pouvoir dire "Je suis homosexuel", il ne faut plus à mon avis à plus long terme et dans le cadre d'une stratégie plus large poser des questions sur l'identité sexuelle. Il ne s'agit donc pas en l'occurrence de confirmer son identité sexuelle, mais de refuser l'injonction d'identification à la sexualité, aux différentes formes de sexualité »[2]. C'est à partir

1. « Le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 306, p. 227.
2. « Interwiew avec Michel Foucault » (entretien avec J. François et J. de Wit, 22 mai 1981), *Krisis, Tijdschrift voor filosofie,* 14e année, mars 1984, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 349, p. 662.

de ce type d'analyse que se développera, un usage de la pensée de Foucault, après la mort de celui-ci, dans les *gender studies*, dans un certain nombre de courants post-féministes, et dans ce que l'on appelle la pensée *queer*.

Il y a pour Foucault une distinction à faire entre ce que les rapports de pouvoir construisent sous la forme d'une identité (c'est-à-dire une subjectivité objectivée, réifiée, réduite à un certain nombre de caractères définis, et qui devient l'objet de pratiques et de savoirs spécifiques), et la manière dont la subjectivité elle-même construit son propre rapport à soi. Dans le premier cas, il s'agit d'un assujettissement qui fixe les identités à partir d'un certain nombre de déterminations censées « dire la vérité du sujet » : c'est par exemple le cas de la sexualité, transformée en « symptôme » ou en chiffre de ce à quoi l'on réduit objectivement l'individu. Dans le second, le refus cette identitarisation des subjectivités pousse Foucault à théoriser un autre type de rapport à soi et aux autres — y compris à travers les pratiques sexuelles — par l'introduction de la notion de *mode de vie* : « Cette notion de mode de vie me paraît importante. [...] Un mode de vie peut se partager entre des individus d'âge, de statut, d'activité sociale différents. Il peut donner lieu à des relations intenses qui ne ressemblent à aucune de celles qui sont institutionnalisées et il me semble qu'un mode de vie peut donner lieu à une culture et à une éthique. Être gay, c'est, je crois, non pas s'identifier aux traits psychologiques et aux masques visibles de l'homosexuel, mais chercher à définir et à développer un mode de vie »[1].

1. « De l'amitié comme mode de vie » (entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux), *Gai Pied*, n° 25, avril 1981, pp. 38-39, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 293, p. 165.

Individu/individualisation

Contrairement à la tradition de la pensée politique moderne, qui considère l'individu comme une sorte d'unité élémentaire à partir de laquelle construire la sphère sociale et politique (chez Hobbes : contre l'homme naturel, caractérisé de manière négative, il faut en effet construire une autre figure individuelle non plus naturelle mais politique, celle du citoyen ; chez Rousseau : dans l'impossibilité de revenir à un état de Nature considéré comme un jardin d'Eden désormais perdu, il faut construire une figure politique du citoyen qui rende possible la cohabitation des hommes dans le corps social), Foucault considère très rapidement l'individu non pas comme la condition de possibilité mais comme *le produit* du dispositif politique complexe qui caractérise la modernité : « Ce qui me semble caractéristique de la forme de contrôle actuelle est le fait qu'il est exercé sur chaque individu : un contrôle qui nous fabrique, en nous imposant une individualité, une identité. [...] Je crois qu'aujourd'hui l'individualité est totalement contrôlée par le pouvoir, et que nous sommes individualisés, au fond, par le pouvoir lui-même. Autrement dit, je ne pense nullement que l'individualisation s'oppose au pouvoir, mais, au contraire, je dirais que notre individualité, l'identité obligatoire de chacun est l'effet du pouvoir et un instrument contre ce qu'il craint le plus : la force et la violence des groupes »[1]. Et encore : « L'individu, avec ses caractéristiques, son identité, dans son épinglage à soi-même, est le produit d'un rapport de pouvoir qui s'exerce sur des corps, des multiplicités, des mouvements, des désirs, des forces »[2].

À partir de *Surveiller et punir*, en 1975, Foucault analyse de manière spécifique la manière l'individu est construit par le pouvoir. Dans un premier temps, il semble que cette description soit

1. « Folie, une question de pouvoir » (propos recueillis par S.H.V Rodrigues), *Jornal do Brasil*, 12 novembre 1974, p. 8, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 141, p. 662.
2. « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Hérodote*, n° 1, janvier-mars 1976, pp. 71-85, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 169, pp. 36-37.

étroitement liée à un contexte historique qui est celui du passage des disciplines aux biopouvoirs, c'est-à-dire à l'époque de la première industrialisation, entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle. Il s'agit alors pour Foucault de décrire la manière dont les disciplines répartissent les individus dans l'espace, les fixent et les immobilisent comme autant d'unités séparées du « groupe » ou de la « masse » dont on croit les extraire, afin de faciliter les dispositifs panoptiques de la surveillance. Cette répartition — « À chaque individu, sa place ; et en chaque emplacement, un individu. Éviter les distributions par groupes ; décomposer les implantations collectives ; analyser les pluralités confuses, massives ou fuyantes. [...] Il s'agit d'établir les présences et les absences, de savoir où et comment retrouver les individus [...] »[1] — n'est cependant pas seulement destinée à prévenir le danger des agrégations sociales, elle doit également permettre l'instauration d'un mode de production spécifique — celui des usines — dont chaque individu serait à la fois l'unité élémentaire (une sorte d'« atome » de la force de travail) et le produit absolument désingularisé : « Dans les usines qui apparaissent à la fin du XVIIIe siècle, le principe du quadrillage individualisant se complique. Il s'agit à la fois de distribuer les individus dans un espace où on peut les isoler et les repérer ; mais aussi d'articuler cette distribution sur un appareil de production qui a ses exigences propres. [...] Ainsi épinglée, de façon parfaitement lisible, à toute la série des corps singuliers, la force de travail peut s'analyser en unités individuelles. Sous la division du processus de production, en même temps qu'elle, on trouve, à la naissance de la grande industrie, la décomposition individualisante de la force de travail »[2]. L'individualisation implique nécessairement une désubjectivation dans la mesure où elle signifie une objectivation forcée, une identification ; mais la désingularisation de chacun — et sa reconstruction sous la forme « neutre » de l'individu — est également nécessaire afin de permettre à un moindre coût le remplacement et les permutations des individus entre eux sur la chaîne de travail : l'individualisation et la subjectivation sont donc très clairement pour

1. *Surveiller et punir*, *op. cit.*, pp. 144-145.
2. *Ibid.*, pp. 146-147.

Foucault des termes opposés. Dans un second temps, le « gouvernement des individus » est redoublé par Foucault par une analyse du « gouvernement des populations » qui correspond en réalité à une gestion massifiée des individus regroupés en grands ensemble homogènes. On passe donc à une dimension biopolitique et totalisante du pouvoir, qui vient compléter les dispositifs disciplinaires et individualisants.

Dans les années 1980, l'individualisation comme stratégie de gouvernement est enfin étendue par Foucault en dehors de ce contexte chronologique spécifique, et devient pour lui l'un des traits caractéristiques de la pastorale chrétienne — qui anticipe de ce point de vue l'État — : « À travers cette histoire qui commence avec le christianisme et se poursuit jusqu'à cœur de l'âge classique, jusqu'à la veille même de la Révolution, le pouvoir pastoral a gardé un caractère essentiel : le pouvoir pastoral [...] a pour soin et tâche principale de ne veiller au salut de tous qu'en prenant en charge chaque élément particulier, chaque brebis du troupeau, chaque individu »[1].

Intellectuel

Il existe chez Foucault, à partir de 1968, une critique radicale de la manière dont il faut penser le rôle de l'intellectuel, c'est-à-dire aussi bien une redéfinition du rapport que celui-ci entretient avec le savoir que celle de la manière dont il intervient dans la société. Au rebours de la figure sartrienne de l'intellectuel engagé qui, au nom de valeurs universelles, éveillait les consciences et les aidait à accéder à l'esprit objectif en leur faisant reconnaître la liberté dont les hommes sont porteurs, Foucault essaie en effet de proposer un tout autre modèle. Là où Sartre supposait une universalité des

1. « La philosophie analytique de la politique », *Asahi Jaanaru*, 2 juin 1978, pp. 28-35, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 232, pp. 548-549.

valeurs, Foucault oppose au contraire ce qu'il appelle la dimension « locale » de l'intellectuel (toujours ancré dans un certain temps et dans un certain lieu, dépositaire d'un certain savoir et soumis à des déterminations qui lui sont en partie extérieures) ; là où Sartre affirmait la nécessité de la prise de conscience — c'est-à-dire l'objectivation — des opprimés grâce à la « médiation » de l'intellectuel, Foucault oppose une déconstruction de la notion même de conscience, une critique de l'objectivité (qui est pour lui un procédé de contrôle des subjectivités) et l'idée que ce n'est au contraire qu'à travers la subjectivation que les hommes peuvent se réapproprier ce qu'ils sont ; enfin, là où Sartre accordait un privilège à l'écriture — et à l'écrivain — afin de libérer les consciences, de dénoncer le pouvoir et de faire valoir la liberté, Foucault pense qu'il n'existe aucune différence entre un écrivain et un militant quelconque — ni, plus généralement, entre un intellectuel et un non-intellectuel : qu'il soit philosophe, journaliste, détenu, ouvrier, professeur, patient psychiatrique ou travailleur social, c'est toujours dans la résistance et dans l'action politique commune qu'il s'agit de se réapproprier — et même de réinventer — ce que l'on est. Et Foucault de conclure : « Il me semble bien que ce qu'il faut prendre en compte, maintenant, dans l'intellectuel, ce n'est donc pas le porteur de valeurs universelles ; c'est bien quelqu'un qui occupe une position spécifique — mais d'une spécificité qui est liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre. [...] Le problème n'est pas de changer la conscience des gens ou ce qu'ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité. [...] La question politique, en somme, ce n'est pas l'erreur, l'illusion, la conscience aliénée ou l'idéologie, c'est la vérité elle-même »[1].

La question de la vérité, telle que Foucault la pose, est essentielle dans le déplacement qui se joue ici. Chez Sartre, la vérité est extérieure aux rapports de pouvoir, elle consiste au contraire en une pure affirmation de la liberté qui dit le *dehors* de l'oppression. La

1. « Entretien avec M. Foucault » (avec A. Fontana et P. Pasquino), *op. cit.*, pp. 159-160.

vérité, c'est ce qui libère les hommes de l'aliénation, c'est-à-dire à la fois des conditions matérielles de l'oppression et de la difficulté à se penser comme libres ; et c'est au nom de la vérité que l'intellectuel — et, de manière spécifique, l'écrivain — doit s'exprimer afin d'éveiller les consciences à elles-mêmes. Chez Foucault, au contraire, ce que nous nommons « vérité » n'est jamais que le produit — momentané, puisqu'historiquement déterminé et donc susceptible de changement — d'un certain état du savoir, lui-même intimement lié à des dispositifs, à des équilibres et à des enjeux de pouvoir : « L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir (elle n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, l'enfant des longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s'affranchir). La vérité est de ce monde, elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir »[1]. La fonction politique de l'intellectuel, c'est par conséquent de reformuler à la fois son propre rapport au savoir (c'est-à-dire de reconnaître qu'il est interne aux dispositifs de pouvoir d'une époque donnée) et son rapport à l'histoire (c'est-à-dire ne se reconnaître aucune universalité, et ne revendiquer au contraire — spatialement, temporellement, épistémologiquement — qu'une dimension locale). Il s'agit de dire l'état des « jeux de vérité » dans lesquels on se trouve, et d'ouvrir — à partir de ce diagnostic sur sa propre actualité, c'est-à-dire de l'intérieur même de ces jeux de vérité — des espaces de résistance possible.

La notion d'« intellectuel spécifique » est en particulier développée par Foucault, contre celle d'« intellectuel universel », dans un entretien de 1972 avec Gilles Deleuze[2] qui fait suite à une expérience de militantisme — essentielle pour le philosophe — au sein du *Groupe d'information sur les prisons* (GIP). L'intellectuel spécifique y est défini non comme un *écrivain* — au nom d'un vieux privilège de la littérature à dire de manière universelle l'injustice du monde —,

1. *Ibid.*, p. 158.
2. « Les intellectuels et le pouvoir » (entretien avec Gilles Deleuze), *L'Arc*, n° 49 : *Gilles Deleuze*, 1972, 2° trimestre 1972, pp. 3-10, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 106, pp. 306-315.

mais comme un « savant » parlant toujours à partir d'un savoir local. Le chant du cygne de l'écrivain (version contemporaine de cet « homme de justice » porteur de valeurs absolues dont Foucault tente parfois de retrouver la généalogie depuis le XVIIe siècle), c'est donc l'émergence, à la place du « prophète universel », d'une figure intimement liée à une région spécifique du savoir, c'est-à-dire aussi à des institutions, des discours et des pratiques : une figure « spécifique » qui doit travailler à partir de sa propre situation, là se situent son travail et sa vie. Cette « localisation » implique que le savant ne puisse être au mieux qu'un relais partiel, dans un réseau de pratiques et de savoirs situés, au milieu d'autres savoirs et d'autres pratiques, sans privilèges ni hiérarchisations possibles.

Iran

Entre septembre 1978 et mai 1979, Foucault écrit une douzaine d'articles sur la révolution iranienne alors en cours. L'éditeur italien Rizzoli, qui avait naguère publié l'*Histoire de la folie* et qui était actionnaire du quotidien *Corriere della Sera*, avait en effet proposé à Foucault de collaborer au journal à travers une série de points de vue ; et Foucault avait proposé la constitution d'une équipe d'intellectuels-journalistes qui rendraient compte de la naissance des idées là où elles s'expérimentent et s'affirment : selon le philosophe, il fallait en effet « assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent mais dans des événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles »[1]. À l'automne, Foucault décide d'inaugurer ce cycle d'interventions par un reportage sur l'Iran. Il était déjà intervenu en faveur d'opposants iraniens par le passé et avait suivi la montée de la contestation depuis janvier 1978 ; il se rend par ailleurs à deux reprises en Iran, en sep-

1. « Les "reportages" d'idées », *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 267, 12 novembre 1978, p. 1, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 250, p. 707.

tembre et en novembre 1978. Les articles seront publiés en Italie, et certains seront traduits en français dans *Le Nouvel Observateur*, pour lequel Foucault écrira par ailleurs quelques textes sur la question. La fascination de Foucault à l'égard de la révolution iranienne sera dans l'ensemble durement critiquée ; certains de ses détracteurs y verront la marque d'une inconséquence grave et la tendance à n'envisager les conséquences politiques d'une révolution que de manière romantique, ou avec la myopie qui sied aux salons parisiens. En réalité, la position de Foucault est à la fois beaucoup plus complexe, beaucoup plus cohérente, et beaucoup moins caricaturale qu'on ne le dit en général. Elle porte essentiellement sur trois points. Premièrement : la révolution iranienne n'est pas une révolte contre des ennemis mais contre des maîtres, c'est-à-dire contre une structure de pouvoir qui est à la fois despotique et corrompue, prétendument moderne et pourtant archaïque, en apparence très liée au contexte local et pourtant complice des velléités coloniales de certains pays du monde occidental qui y font valoir leurs intérêts économiques et politiques. Deuxièmement : la religion est « la forme que prend la lutte politique dès lors qu'elle mobilise les couches populaires. [...] Elle en fait une force, parce qu'elle est une forme d'expression, un mode de relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et d'écouter, quelque chose qui permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux »[1]. La religion est donc, en Iran, la forme à travers laquelle le peuple peut s'opposer au pouvoir de l'État ; Foucault, dans certains textes, parle alors de « spiritualité politique », expression qui lui sera par la suite très violemment reprochée. Troisièmement : il s'agit d'un soulèvement populaire général de très grande ampleur, qui est à la fois enthousiasmant — parce que, luttant contre un pouvoir despotique, il donne à voir un peuple ayant pris en main sa propre histoire — et intrigant — parce que l'on ne sait pas en quoi va se transformer cette vague d'insurgence : « La question est de savoir quand et comment la volonté de tous va céder la place à la politique, la question est

1. « Téhéran : la foi contre le chah », *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 237, 8 octobre 1978, p. 11, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 244, p. 688.

de savoir si elle le veut et si elle le doit. C'est le problème pratique de toutes les révolutions, c'est le problème théorique de toutes les philosophies politiques »[1].

Ce dernier point est fondamental. Comme Foucault l'explique à plusieurs reprises, il n'appuie pas le remplacement d'un pouvoir par un autre pouvoir — la dénonciation du cercle dialectique pouvoir/contrepouvoir sera de fait un élément essentiel de l'analyse foucaldienne du pouvoir, en particulier avec l'émergence des thèmes de la gouvernementalité et de la biopolitique — : il cherche simplement à comprendre quelle est la logique d'un soulèvement, c'est-à-dire celle d'un *événement* (subjectif, politique, collectif) qui instaure une discontinuité, une rupture dans l'ordre établi. « Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : "Je n'obéis plus", et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie — ce mouvement me paraît irréductible »[2] : ce qui fascine Foucault, c'est donc à la fois qu'aucun pouvoir n'est jamais absolu, et que partout où se déploient l'oppression et l'assujettissement, la subjectivation et la résistance sont malgré tout possibles.

L'allusion de Foucault à la « spiritualité politique » à l'œuvre en Iran — expression malheureuse s'il en fut — ne doit pas susciter de malentendu. Le philosophe, très rapidement, s'en est expliqué : d'une part, constater que l'Islam y représente la voix des classes populaires ne signifie pas légitimer tout ce que les imams feront effectivement une fois arrivés au pouvoir ; de l'autre, « confondre tous les aspects, toutes les formes, toutes les virtualités de l'Islam dans un même mépris pour les rejeter en bloc sous le reproche millénaire de "fanatisme" »[3]

1. « Une révolte à mains nues », *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 261, 5 novembre 1978, pp. 1-2, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 248, p. 704.
2. « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, n° 10661, 11-12 mai 1979, pp. 1-2, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 269, pp. 790-791.
3. « Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne », *Le Nouvel Observateur*, n° 731, 13-19 novembre 1978, p. 26, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 251, p. 708.

semble à Foucault tout aussi erroné. De fait, c'est essentiellement avec l'ayatollah Chariat Madari que Foucault s'est entretenu lors de ses voyages, c'est-à-dire avec à un très haut dignitaire chiite qui, s'il était défenseur d'une conception spirituelle du chiisme, s'accordait aussi à dire que le chiisme ne pouvait revendiquer l'exclusivité du pouvoir temporel. Dès février 1979, Chadari allait entrer en conflit avec Khomeyni et être rapidement isolé, puis obligé à un régime de résidence surveillée. L'interprète de Foucault durant cet entretien à Qom était Mehdi Bazargan, fondateur du Comité de défense des libertés en 1977 et médiateur entre le courant laïque des défenseurs des droits de l'homme et les religieux. Chargé par Khomeyni, en février 1979, de former un gouvernement — proclamé quelques jours plus tard —, il fut le destinataire d'une lettre ouverte que Foucault lui adressa en avril dans les pages du *Nouvel Observateur*, et dans lesquelles le philosophe lui rappelait qu'il est « bon que les gouvernés puissent se lever pour rappeler qu'ils n'ont pas simplement cédé des droits à qui les gouverne, mais qu'ils entendent bien leur imposer des devoirs. [...] Le fait d'être accepté, souhaité, plébiscité n'atténue pas les devoirs des gouvernements : il en impose de plus stricts »[1]. Opposé à la prise d'otages de l'ambassade américaine à Téhéran, Bazargan démissionna plus tard de son poste.

Libéralisme

« Que faut-il entendre par libéralisme ? [...] Alors que toute rationalisation de l'exercice du gouvernement vise à maximaliser ses effets en diminuant, le plus possible, le coût (entendu au sens politique non moins qu'économique), la rationalité libérale part du postulat que le gouvernement (il s'agit là, bien sûr, non pas de l'institution "gouvernement", mais de l'activité qui consiste à régir la conduite des hommes dans un cadre et avec des instruments étatiques) ne

1. « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan », *Le Nouvel Observateur*, n° 753, 14-20 avril 1979, p. 46, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 265, pp. 781-782.

saurait être, à lui-même, sa propre fin. [...] En cela, le libéralisme rompt avec cette "raison d'État" qui, depuis la fin du XVIe siècle, avait cherché dans l'existence et le renforcement de l'État la fin susceptible de justifier une gouvernementalité croissante et d'en régler le développement »[1]. Le libéralisme est donc pour Foucault ce qui s'oppose à ce qu'il désigne sous la forme de la *Polizeiwissenchaft*, c'est-à-dire le développement (comme ce fut le cas en Allemagne au XVIIIe siècle) d'une technologie gouvernementale dominée par la raison d'État : « Le libéralisme, lui, est traversé par le principe : "On gouverne toujours trop" — ou du moins il faut toujours soupçonner qu'on gouverne trop [...]»[2].

Cette « sortie » du paradigme de la « raison d'État » implique au moins deux conséquences. La première est qu'il y a, une fois que l'on a assumé le cadre du libéralisme, à redéfinir entièrement une analytique des pouvoirs qui avait essentiellement été pensée par la tradition politique de la modernité comme exercice de la souveraineté étatique : c'est, chez Foucault, le déplacement de sa propre recherche vers une *biopolitique*, c'est-à-dire vers une série de pouvoirs sur la vie qui sont extrêmement capillaires, ductiles — de fait, Foucault parlera de « micro-pouvoirs » —, et qui dépassent de loin le cadre juridique et étatique de la souveraineté pour affirmer au contraire un nouveau type de règle (la norme) dans un espace d'intervention inédit (la vie). La seconde est que l'État cesse d'avoir pour la théorie politique une centralité indiscutable : « La réflexion libérale ne part pas de l'existence de l'État, trouvant dans le gouvernement le moyen d'atteindre cette fin qu'il serait pour lui-même ; mais de la société qui se trouve être dans un rapport complexe d'extériorité et d'intériorité vis-à-vis de l'État »[3]. C'est cet investissement de la société tout entière par les rapports de pouvoir, c'est-à-dire le

1. « Naissance de la biopolitique », *Annuaire du Collège de France, 79e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979*, 1979, pp. 367-372, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 274, p. 819.
2. *Ibid.*, p. 820.
3. *Ibid.*, p. 820.

déplacement et le brouillage de la division traditionnelle entre la politique et la vie, ou entre le public et le privé, qui caractérisera de fait l'essor du libéralisme à partir du XIXe siècle.

D'un point de vue historique, l'analyse du libéralisme se cristallise chez Foucault autour de trois moments qui fonctionnent à la fois comme terrains d'enquête et comme exemples : la première révolution industrielle et le passage à la production sérielle de biens matériels ; le libéralisme allemand des années 1948-1962 ; le libéralisme américain de l'école de Chicago. Dans le premier cas, il s'agit de construire l'entrecroisement entre le libéralisme (entendu comme nouvelle économie du gouvernement) et la naissance de la biopolitique ; dans le deuxième, il s'agit de comprendre la manière dont l'« ordo-libéralisme » (du nom de la revue *Ordo*, qui regroupait en particulier des membres de l'école de Fribourg, des néo-kantiens, des phénoménologues et des wébériens) a pu être à la base de la politique de la RFA à l'époque d'Adenauer : « L'ordo-libéralisme, travaillant sur les thèmes fondamentaux de la technologie libérale de gouvernement, a essayé de définir ce que pourrait être une économie de marché, organisée (mais non planifiée, ni dirigée) à l'intérieur d'un cadre institutionnel et juridique qui, d'une part, offrirait les garanties et les limitations de la loi, et, d'autre part, assurerait que la liberté des processus économiques ne produise pas de distorsion sociale »[1] ; dans le troisième, il s'agit enfin de comprendre non seulement la manière dont le libéralisme américain s'est construit — contre la politique du New Deal, — mais quelles différences existent entre les théorisations de l'école de Chicago et d'autres variantes libérales comme l'ordo-libéralisme allemand, en particulier autour du problème de la régulation et du soutien de la rationalité de marché par une politique d'interventions sociales, comme cela sera fait en R.F.A, ou au contraire de l'extension pure et simple de cette rationalité, comme le prôneront les théoriciens de l'école de Chicago.

1. *Ibid.*, pp. 823-824.

Liberté/libération

Foucault marque à de très nombreuses reprises sa distance par rapport à toutes les théories de la libération et leur préfère ce qu'il préfère au contraire appeler des « pratiques de liberté ». Le refus de ne considérer le problème de la résistance au pouvoir que sous l'angle de la libération tient en réalité à plusieurs éléments : 1) le pouvoir n'est pas une entité dont nous aurions la possibilité de nous déprendre totalement : nous sommes au contraire à la fois produits et assujettis par les rapports de pouvoir, ils nous constituent donc autant qu'ils nous traversent : il est vain de vouloir s'en « libérer » ; 2) l'opposition entre la liberté et le pouvoir est par conséquent un leurre : les théories de la libération nourrissent l'illusion de leur propre pureté politique à travers l'idée d'une « sortie du pouvoir » ; 3) toute perspective de libération repose en réalité sur le présupposé qu'il existe à la fois *un pouvoir* (ce qui amène en général à n'être pas suffisamment attentifs à la complexité de ses dispositifs et à la variation de ses formes historiques) et un sujet des luttes de libération. De part et d'autre, la réalité du pouvoir et celle des subjectivités qui cherchent s'y opposer sont données, c'est-à-dire que l'on n'interroge pas leur processus de constitution : « J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard de du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter les verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport positif et plein à lui-même »[1]. Dans l'analyse foucaldienne, au contraire, il n'y a de résistance qu'au sein

1. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller), *Concordia. Revista internacional de filosofia*, n° 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 356, pp. 709-710.

des rapports de pouvoir (en non pas dans la recherche d'un *dehors* du pouvoir), et cette résistance, parce qu'elle n'est pas seulement une lutte de libération mais une affirmation intransitive de la liberté, produit de la subjectivation.

Le rapport entre les luttes de libération et l'affirmation de la liberté est en réalité parfois plus complexe qu'il n'y paraît, et la participation directe de Foucault à certains mouvements de contestation — comme le GIP au début des années 1970, ou les mouvements gay, en particulier à partir des États-Unis — a probablement eu un rôle important dans la réflexion qu'il a menée. « Je suis [...] d'accord avec vous que la libération est parfois la condition politique ou historique pour une pratique de la liberté. Si l'on prend l'exemple de la sexualité, il est certain qu'il a fallu un certain nombre de libérations par rapport au pouvoir du mâle, qu'il a fallu se libérer d'une morale oppressive qui concerne aussi bien l'hétérosexualité que l'homosexualité ; mais cette libération ne fait pas apparaître l'être heureux et plein d'une sexualité où le sujet aurait atteint un rapport complet et satisfaisant. La libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté »[1]. En somme : la libération est toujours susceptible d'être rattrapée et réinvestie par les rapports de pouvoir — c'est par exemple tout le problème politique de la volonté politique de réformisme, auquel Foucault s'opposera toujours au moment du GIP —, c'est donc à l'intérieur de ceux-ci, en les retournant, en les pliant et en se les réappropriant, que l'on affirmera sa propre liberté : une liberté née du rapport éthique — constitutif, créateur — à soi, puisque « la liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté »[2].

La tension entre le thème de la libération et celui de la liberté est probablement en partie à l'origine du remaniement du plan de l'*Histoire de la sexualité* — annoncé dès 1976 dans son premier volume, *La volonté de savoir*, et qui ne fut en réalité jamais suivi.

1. *Ibid.*, p. 711.
2. *Ibid.*, p. 712.

En 1976, Foucault est en effet déjà conscient de ce que l'on ne peut caractériser exclusivement le pouvoir comme une force répressive, et coercitive : les rapports de pouvoir nous construisent autant qu'ils nous contraignent. D'où l'idée très clairement établie qu'il ne s'agit pas de « libérer la sexualité » des chaînes où elle se trouverait enfermée, mais de reconstituer les modalités d'objectivation du sujet à travers la sexualité qu'on lui prête — et qu'on le somme de déclarer —, selon un certain nombre de procédures qui visent à enregistrer la « vérité de l'individu ». Pourtant, il manque encore à l'analyse l'idée les subjectivités ainsi définies dans — et à travers les rapports de pouvoir — peuvent reprendre à leur compte le gouvernement de soi et des autres et en faire un terrain d'expérimentation éthique. C'est cet axe qui deviendra central à partir de la fin des années 1970 dans la réflexion foucaldienne.

Littérature

La littérature est très présente chez Foucault durant toutes les années 1960, à la fois comme référence (on pense par exemple à la citation de Borgès qui ouvre *Les mots et les choses*), comme sous-catégorie d'un terrain d'enquête plus général qui est celui du discours, et comme objet spécifique (pour le livre sur Raymond Roussel mais également pour de très nombreux textes épars, publiés dans des revues comme *Critique* ou *Tel Quel*, et repris aujourd'hui dans les *Dits et Écrits*). C'est par ailleurs sous l'influence revendiquée de figures littéraires comme Bataille ou Blanchot que Foucault semble alors placer, au moment même où il revendique pourtant un compagnonnage de méthode avec les structuralistes, et qu'il entrecroise en permanence les références empruntées à l'histoire de la littérature (Sade, Hölderlin, Nerval, Flaubert, Kafka, Artaud) avec une attention très grande pour les expérimentations littéraires qui lui sont contemporaines (essentiellement autour du groupe du Nouveau Roman et de la rédaction de *Tel Quel*). Très étrangement, les analyses « littéraires » de Foucault semblent parfois offrir une

sorte de contrepoint de l'œuvre livresque dans la mesure où, si elles déconstruisent le privilège du sujet classique avec autant de force (sinon plus) que le font les analyses conceptuelles, elles semblent malgré tout réintroduire un primat de l'expérience — à travers le geste d'écriture entendu comme risque de la parole — qui ne laisse pas de surprendre. À partir de 1970, avec la publication de *L'ordre du discours*, semble s'effacer cette passion pour la littérature : la décennie des années 1970 sera davantage marquée par une intense réflexion sur le politique, c'est-à-dire par une analyse des dispositifs de pouvoir et des stratégies de résistance. En 1971, seul un éditeur italien aura l'idée de regrouper les textes littéraires de Foucault en un volume unique, intitulé *Écrits littéraires* (*Scritti letterari*[1]).

En réalité, pour Foucault, le passage du littéraire au politique n'est en rien un abandon ni un revirement coupable. À cela, trois raisons essentielles : 1) le couple dispositifs de pouvoir/stratégies de résistance, qui sera au cœur des analyses politiques, est en réalité un calque du couple ordre discursif/expériences transgressives du langage, qui semblait qui contraire caractériser les travaux de Foucault dans les années 1960. Dans les deux cas, un rapport d'identification et de mise en ordre, d'une part, et une pratique de soustraction ou de refus de cet ordre, d'autre part, se construisent l'un à travers l'autre : le pouvoir et la liberté ne s'opposent pas frontalement mais s'interpénètrent et se nourrissent réciproquement ; 2) l'abandon de la littérature comme objet d'enquête privilégié — et plus généralement de la sphère du discours — signifie qu'il n'y a pas de privilège du discursif par rapport à d'autres types de rapports de pouvoir (et, partant, de stratégies de résistance). La parole littéraire, qu'elle soit un instrument docile du savoir académique ou un moyen de contestation de celui-ci, n'est qu'une possibilité d'expérimentation — mais il faudrait lui adjoindre l'usage des corps, le rapport à soi et aux autres, un certain usage de la conflictualité etc. Elle ne disparaît donc pas véritablement : elle est seulement intégrée dans un champ plus large ; 3) enfin, à partir des années 1970, Foucault se

1. *Scritti letterari*, (sous la direction de di Cesare Milanesi), Milan, Feltrinelli, 1971.

met à parler de dispositifs de « savoir-pouvoir », comme si le lien entre l'exercice de la parole, la production des savoirs objectifs et les rapports de pouvoir, ne pouvaient en aucun cas être séparés : la littérature engendre des « effets de savoirs » et engage des jeux de vérité tout autant qu'elle cherche, parfois, à les contrer en en détournant et en en retournant le sens intime ou la visée.

Le rapport de Foucault à l'archive est souvent mêlé d'une émotion dont il semble que seule l'expression littéraire puisse parfois venir à bout : c'est par exemple le cas pour le « parricide aux yeux roux », expression étonnante qui désigne Pierre Rivière, ou encore pour cette « légende noire des infâmes » que le philosophe analyse dans l'un de ses plus beaux textes. À propos de la vie des hommes infâmes retrouvée dans les archives — que Foucault qualifie « d'étranges poèmes »[1] — il note alors : « Ni "quasi-" ni "sous-littérature", ce n'est même pas l'ébauche d'un genre ; c'est dans le désordre, le bruit et la peine, le travail du pouvoir sur les vies, et le discours qui en naît »[2].

Médecine

La médecine n'est tout d'abord pour Foucault qu'un savoir parmi d'autres : à ce titre, elle n'est considérée que comme une somme de discours dont l'économie, l'organisation et les enjeux ne lui sont pas spécifiques. Cette « analogie structurelle » reconnaît à la médecine le fait d'avoir, à travers l'expérience clinique, constitué un champ qui est celui de la pathologie à partir d'un certain nombre de traits et de critères ; mais elle ne considère le discours de la médecine que comme un code linguistique donné impliquant à la fois un ordre interne, un décryptage et une interprétation : « On peut se

1. « La vie des hommes infâmes », *Les Cahiers du chemin*, n° 29, 15 janvier 1977, pp. 12-29, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 198, p. 237.
2. *Ibid.*, p. 253.

demander si la théorie de la pratique médicale ne pourrait pas être repensée dans les termes qui ne sont plus ceux du positivisme, mais dans ceux qui élaborent actuellement des pratiques comme l'analyse des langues ou les traitements de l'information »[1]. Pourtant, très rapidement, Foucault se rend compte du lien étroit qui existe entre la médecine et la pratique politique, et cherche à « ethnologiser » le regard qu'il porte sur le savoir médical, c'est-à-dire aussi à en faire l'histoire sociale et politique. Il tente alors à la fois une analyse des rapports de pouvoir qui se jouent dans le savoir et dans les actes médicaux, en particulier à partir du XVIIIe siècle, et une généalogie de la manière dont nos sociétés se sont progressivement médicalisées à travers ce qu'il appelle une « extension sociale de la norme ». La médecine se trouve donc — comme le discours sur folie, ou celui sur la délinquance — à l'entrecroisement exact des savoirs et des pouvoirs ; plus encore, Foucault, à partir du milieu des années 1970, en fera l'une des pierres angulaires de son analyse de la biopolitique, en proposant de lire le réagencement des dispositifs de pouvoir depuis deux siècles à partir d'une véritable noso-politique.

La centralité de la médecine pour le pouvoir est, depuis le XIXe siècle, liée selon Foucault au glissement d'une logique assistentielle à une logique productive : avec l'apparition de la production industrielle, il est en effet devenu plus important de pouvoir garantir une force de travail efficace et de bonne qualité que de fournir l'ordre social contre les « contagions » et les épidémies, c'est-à-dire contre le désordre. Avant la révolution industrielle, la clinique sert essentiellement à isoler et à répertorier les individus, à contrôler le territoire et à permettre la définition de toute une série de pathologies sociales dont la pathologie clinique se fait précisément l'expression. En revanche, insiste Foucault, « avec le capitalisme, on n'est pas passé d'une médecine collective à une médecine privée, mais [...] c'est précisément l'inverse qui s'est produit ; le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force

1. « Message ou bruit ? », *Concours médical*, 88e année, 22 octobre 1966, pp. 6285-6286, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 44, p. 557.

productive, en fonction de la force de travail [...] ; la médecine est une stratégie bio-politique »[1]. C'est en particulier cette médicalisation du pouvoir qui a permis le remplacement de la règle juridique — vieille forme d'expression du pouvoir souverain — par un nouveau type de règle : la norme.

Dans le cas de la biopolitique, la médicalisation du pouvoir n'a pas toujours été homogène et il importe d'en reconnaître les variantes historiques et locales, qui sont à leur tour liées à des contextes et des traditions politiques différentes. Foucault en indique essentiellement trois, qui s'enracinent toutes trois dans la période de la première industrialisation : la médecine sociale entendue comme médecine d'État (en Allemagne), la médecine sociale entendue comme médecine urbaine (en France), et enfin la médecine sociale entendue comme médecine de la force de travail (en Grande Bretagne). Dans le premier cas, il s'agit, à travers l'intégration de la médecine dans l'administration, de renforcer la centralité de l'État ; dans le second, d'instaurer un quadrillage qui joue davantage sur les dispositifs capillaires de contrôle de l'espace social ; dans le troisième, de préserver la bourgeoisie en instaurant un contrôle sur les « classes sociales nécessiteuses », en particulier à travers des mécanismes de prévention et de prophylaxie, et par l'instauration de « lois sur les pauvres » dont le *Health Service* fait à l'évidence partie. On trouve pour finir un réinvestissement très net de ces analyses dans une problématisation forte de notre propre rapport à la médecine, c'est-à-dire à la fois à la pathologie — clinique et sociale — et à la norme : Foucault en retrace la constitution à partir du plan Beveridge et le place à l'entrecroisement de ces trois modèles : « Avec le plan Beveridge et les systèmes médicaux des pays les plus riches et les plus industrialisés d'aujourd'hui, il s'agit toujours de faire fonctionner ces trois secteurs de la médecine, quoiqu'ils soient articulés entre eux de manière différente »[2].

1. « La naissance de la médecine sociale », in *Revista centroamericana de Ciencias della Salud*, n° 6, janvier-avril 1977, pp. 89-108, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 196, p. 209-210.
2. *Ibid.*, p. 228.

Nature

On trouve chez Foucault un anti-naturalisme très net, qui associe successivement la nature à l'origine, à l'universel, puis, plus tardivement à une stratégie politique de biologisation de la vie qu'il interprétera comme l'une des caractéristiques de la biopolitique à partir du XIXe siècle. Dans les deux premiers cas, la nature est dénoncée comme le vieux fonds de la métaphysique occidentale qui s'incarne tour à tour dans l'idée d'un fondement ou d'une origine, d'une part, et dans celle d'un universel transcendant et inquestionnable, de l'autre : la nature est donc ce qu'il s'agit de dissoudre avant toute chose pour sortir de l'illusion métaphysique, et les accents nietzschéens de la critique foucaldienne sont évidents : « L'histoire sera effective dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments ; elle dramatisera nos instincts ; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature »[1]. Dans les années 1960, cet anti-naturalisme est parfois rendu littéraire à l'intérieur d'un discours qui cherche par ailleurs à déconstruire la figure du sujet classique et le privilège de l'identité à soi à partir du thème de la métamorphose, de la transgression et de la transmutation. C'est ainsi qu'à propos du Minotaure — figure qui revient à l'époque à plusieurs reprises, pour parler aussi bien de l'écriture de Roussel que des travaux de Deleuze —, Foucault écrit : « L'espace que symbolise le Minotaure est au contraire un espace de transmutation [...] ; son mouvement suscite l'Antiphysis, et tous les volcans de la folie. Il ne s'agit plus des surfaces trompeuses du déguisement, mais d'une nature métamorphosée en profondeur par les pouvoirs de la contre-nature »[2].

En 1974, lors d'un célèbre débat avec Noam Chomsky sur la nature humaine, Foucault réaffirme à la fois sa volonté de critiquer toute forme d'universel, d'inconditionné ou de donné non-historique (ce

1. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit*, p. 147.
2. « Un si cruel savoir », *Critique*, n° 182, juillet 1962, pp. 597-611, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 11, pp. 227-228.

que, de fait, la nature, considérée comme ensemble d'invariants, est pour Chomsky) et sa méfiance à l'idée plus générale qu'il existerait des « régularités » dans le comportement et les productions des hommes qui excéderaient leur propre histoire : l'historicisation des régularités (c'est-à-dire aussi celle de leur repérage, de leur mesure et de leur classification) est en effet pour Foucault un élément de méthode essentiel qu'il a précisément cherché à développer depuis l'*Histoire de la folie*, et plus encore dans *Les mots et les choses*, où la lente transformation des principes et des objets de classification des sciences naturelles — en particulier dans le passage de Linné à Geoffroy Saint-Hilaire — était fondamentale. C'est ainsi qu'il précise : « [...] j'ai du mal à accepter que ces régularités soient liées à l'esprit humain ou à sa nature, comme conditions d'existence : il me semble qu'on doit, avant d'atteindre ce point [...] les replacer dans le domaine des autres pratiques humaines, économiques, techniques, politiques, sociologiques, qui leur servent de conditions de formation, d'apparition, de modèles. Je me demande si le système de régularité, de contrainte, qui rend possible la science, ne se trouve pas ailleurs, hors même de l'esprit humain, dans des formes sociales, des rapports de production, les luttes de classe, etc. »[1].

C'est cette tentative d'historicisation que l'on retrouve à l'œuvre dans les analyses consacrées à la naissance de la biopolitique : si la biopolitique met en œuvre une règle d'un type nouveau — la norme — qui s'appuie sur l'idée d'une naturalité « biologique » de la vie, que la médecine sociale affirme avoir pour vocation de préserver et de protéger, et qu'elle y enracine de nouvelles techniques de gestion à la fois des individus et des populations, cela signifie que les rapports de pouvoir, au XIXe siècle, ont construit une référence inédite à la naturalité afin de transformer celle-ci en un nouvel instrument de contrôle. Non que la nature en elle-même n'existe pas ; mais il y a là pour Foucault l'émergence d'un nouvel usage politique de la référence au naturel, qui est en lui-même

1. « De la nature humaine. Justice contre pouvoir » (discussion avec N. Chomsky et F. Elders), in F. Elders, *Reflexive Waters : The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 132, p. 488.

absolument non-naturel et dont il s'agit précisément de faire la généalogie. En somme : « tout ce qui nous est proposé dans notre savoir comme de validité universelle, quant à la nature humaine ou aux catégories que l'on peut appliquer au sujet, demande à être éprouvé et analysé ». Le vitalisme naturaliste qui semble fonder la biopolitique demande par conséquent à être considéré comme une production historique, et non pas comme la condition de possibilité de tout savoir sur les hommes : « C'est l'histoire qui dessine ces ensembles avant de les effacer ; il ne faut pas y chercher des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la "nature" s'imposeraient à l'histoire »[1]

Norme

Dans le vocabulaire de Foucault, la notion de « norme » est liée à celle de « discipline ». En effet, les disciplines sont étrangères au discours juridique de la loi, de la règle entendue comme effet de la volonté souveraine. La règle disciplinaire est au contraire une règle naturelle : la norme. Les disciplines, entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, « définiront un code qui sera non pas celui de la loi, mais de la normalisation, et elles se référeront nécessairement à un horizon théorique qui ne sera pas celui du droit mais le champ des sciences humaines, et leur jurisprudence sera celle d'un savoir clinique »[2].

La norme correspond à l'apparition d'un bio-pouvoir, c'est-à-dire d'un pouvoir sur la vie, et des formes de gouvernementalité qui y sont liées : le modèle juridique de la société élaboré entre le XVIIe et le XVIIIe siècle cède le pas à un modèle médical au sens large, et l'on assiste à la naissance d'une véritable « médecine sociale » qui

1. « Bio-histoire et bio-politique », *Le Monde*, n° 9869, 17-19 octobre 1976, p. 5, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 179, p. 97.
2. « Cours du 14 janvier 1976 », *op. cit.*

s'occupe de champs d'intervention allant bien au-delà du malade et de la maladie. La mise en place d'un appareil de médicalisation collective gérant les « populations » à travers l'institution de mécanismes d'administration médicale, de contrôle de la santé, de la démographie, de l'hygiène ou de l'alimentation, permet d'appliquer à la société toute entière une distinction permanente entre le normal et le pathologique et d'imposer un système de normalisation des comportements et des existences, du travail et des affects : « Par pensée médicale, j'entends une façon. de percevoir les choses qui s'organise autour de la norme, c'est-à-dire qui essaie de partager ce qui est normal de ce qui est anormal, ce qui n'est pas tout à fait justement le licite et l'illicite ; la pensée juridique distingue le licite de l'illicite, la pensée médicale distingue le normal de l'anormal ; elle se donne, elle cherche aussi à se donner des moyens de correction qui ne sont pas exactement des moyens de punition, mais des moyens de transformation de l'individu, toute une technologie du comportement de l'être humain qui est liée à cela... »[1]. Les disciplines, la normalisation à travers la médicalisation sociale, l'émergence d'une série de bio-pouvoirs s'appliquant à la fois aux individus dans leur existence singulière et aux populations selon le principe de l'économie et de la gestion politique, et l'apparition de technologies du comportement forment donc une configuration du pouvoir qui, selon Foucault, est encore la nôtre à la fin du XXe siècle.

Le problème du passage du système juridique de la souveraineté à celui de la normalisation disciplinaire n'est pas simple : « Le développement de la médecine, la médicalisation générale du comportement, des conduites, des discours, des désirs, tout cela se fait sur le front où viennent se rencontrer les deux nappes hétérogènes de la discipline et de la souveraineté »[2]. Au-delà des analyses historiques, principalement concentrées dans les cours au Collège de France de la fin des années 1970, le glissement du droit à la médecine est un thème dont Foucault signale à plusieurs reprises l'actualité absolue. La question semble alors ne plus être

1. « Le pouvoir, une bête magnifique », *Quadernos para el dialogo*, n° 238, novembre 1977, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 212.
2. « Cours du 14 janvier 1976 », *op. cit.*

celle de l'histoire de la naissance de la médecine sociale mais celle des modalités présentes de résistance à la norme : comment lutter contre la normalisation sans pour cela revenir à une conception souverainiste du pouvoir ? Peut-on à la fois être anti-disciplinaire et anti-souverainiste ?

Ontologie

La référence à l'ontologie intervient chez Foucault de manière extrêmement mesurée, dans un très petit nombre de textes — qui, étrangement, encadrent trente ans de recherche philosophique —, et de façon à la fois précise et très intense. Si l'on peut croire que l'usage de la notion, dans le texte que Foucault consacre à Binswanger, en 1954, est encore empreint de phénoménologie (Foucault est en effet visiblement fasciné par la démarche de Binswanger, qui « évite la distinction *a priori* entre l'anthropologie et l'ontologie »[1]), le réinvestissement du mot, dix ans plus tard, est patent mais il implique désormais une tout autre direction de recherche. Dans un premier temps, sous l'évidente influence croisée de Nietzsche et de Bataille, Foucault semble lier l'ontologie à l'expérience de la transgression : « Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l'"origine" à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son œuvre — une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être ? »[2]. Au-delà de l'hommage évident à Bataille, cette association de la double dimension de la critique et de l'ontologie traversera entièrement le projet foucaldien jusqu'à prendre, dans les dernières années, la

1. « Introduction », in L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 1, p. 67.
2. « Préface à la transgression », *Critique*, n° 195-196, : *Hommage à Georges Bataille*, août-septembre 1963, pp. 751-769, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 13, p. 239.

forme ouvertement revendiquée d'une « ontologie critique de nous-mêmes »[1]. Plus tard, le problème de l'ontologie semble prendre deux formes essentielles : dans une première version, au début des années 1970, la tentative de penser l'être à partir de la positivité des différences qui le constituent amène Foucault à emprunter, essentiellement à Deleuze, des formulations que ce dernier construit en particulier à partir de sa propre analyse de Spinoza : « Imaginons [...] une ontologie où l'être se dirait, de la même façon, de toutes les différences, mais ne se dirait que des différences »[2] ; dans une seconde formulation, cette ontologie devient l'autre nom d'une éthique politique qui problématiserait sans cesse notre propre rapport à nous-mêmes et les déterminations historiques, épistémiques et politiques qui nous font être ce que nous sommes : « L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un *êthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fis analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible »[3].

En réalité, cette affirmation du poids ontologique de la critique est déjà perceptible dans les analyses qui concernent les biopouvoirs et la biopolitique, à la fin des années 1970. Si les biopouvoirs sont à la lettre des pouvoirs sur la vie, la résistance biopolitique est une affirmation de la puissance de la vie ; et bien que l'opposition entre pouvoir et puissance, qui appartient davantage au spinozisme de Deleuze qu'à Foucault lui-même, puisse sembler artificielle, elle l'est beaucoup moins quand Foucault la renvoie à la nature même des rapports de pouvoir. Pour Foucault, un rapport de pouvoir est une « action sur l'action des hommes » : il ne crée rien mais au contraire s'applique, détourne, capte, bride, limite, enferme ce qui est — c'est-

1. « Qu'est-ce que les Lumières », in P. Rabinow (coord.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 339, p. 577.
2. « Theatrum philosophicum », *Critique*, n° 282, novembre 1970, pp. 885-908, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 80, p. 91.
3. « Qu'est-ce que les Lumières », *op. cit.*, p. 577.

à-dire la puissance de la vie des hommes. La résistance biopolitique, à l'inverse, inaugure, invente, crée — de la subjectivité, des modes d'agrégation, des stratégies de résistance, d'autres rapports à soi et aux autres etc. Et si le pouvoir et la résistance sont, bien entendu, intimement liés — rien ici qui ne relève d'un face-à-face simpliste —, l'un est essentiellement reproducteur, tandis que l'autre est créateur de nouvelles formes de vie. C'est cette production de formes de vie nouvelles, d'être nouveau, que l'on peut caractériser comme une ontologie : une ontologie biopolitique de la résistance qui affirme la liberté intransitive des hommes au sein même des rapports de pouvoir, et sur laquelle nombre de commentateurs foucaldiens ont insisté à partir de la fin des années 1990.

À la fin de sa vie, c'est enfin à travers l'idée d'une « ontologie historique de nous-mêmes », qu'il associe au projet généalogique qui a été le sien, que Foucault choisit rétrospectivement de rendre compte de son travail depuis trente ans : « Il y a trois domaines de généalogie possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance ; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons comme sujets en train d'agir sur les autres ; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques »[1]. Dans le premier cas, on peut reconnaître *Les mots les choses*, ou *L'archéologie du savoir* ; dans le second, *Surveiller et punir* ; dans le dernier, le projet de l'*Histoire de la sexualité*.

1. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow), in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 322-346, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 344, p. 618.

Parrhêsia

Le thème de la « parrhêsia » apparaît chez Foucault tardivement, dans le cours du Collège de France de 1981-1982 consacré à *L'herméneutique du sujet*, puis, de manière particulièrement développée, dans une série de conférences faites en octobre-novembre 1983 à l'université de Berkeley, qui sont aujourd'hui déposées au fond Foucault de l'IMEC. Comme le rappelle lui-même Foucault, le mot apparaît pour la première fois chez Euripide et il est très présent dans la pensée grecque à partir de la fin du Ve siècle avant J.-C., mais on le trouve également dans les textes de la patristique, aux IVe et Ve siècles après J.-C., par exemple dans les textes de Jean Chrysostome. La *parrhêsia* est à la lettre un « discours libre », un « franc-parler », mais c'est aussi immédiatement un dire-vrai : celui qui utilise la *parrhêsia* est un homme qui dit la vérité. « *Parrhêsia*, étymologiquement, c'est le fait de tout dire (franchise, ouverture de cœur, ouverture de parole, ouverture de langage, liberté de parole). Les Latins traduisent en général *parrhêsia* par *libertas*. [...] En apparence, la *libertas* ou la *parrhêsia*, c'est essentiellement une qualité morale que l'on demande à tout sujet parlant. Dès lors que parler implique que l'on dise vrai, comment ne pourrait-on pas imposer comme sorte de pacte fondamental à tout sujet qui prend la parole de dire le vrai parce qu'il le croit vrai ? »[1] L'intuition de Foucault, qu'il illustre à travers de nombreux exemples de la littérature antique, c'est que ce dire-vrai implique alors tout à la fois un rapport inédit de subjectivation réciproque au sein même de la relation d'enseignement qui existe entre le maître et l'élève, et un rapport à soi d'auto-constitution qui fait de la *parrhêsia* une véritable technique de vie. La notion est donc liée aussi bien à celle de « *tekhnê* » qu'à celle d'« *êthos* » : elle est un instrument de constitution de soi comme sujet de sa propre vie qui est donné par le maître à l'élève, mais elle est aussi pratique de la véridiction dans le rapport de soi à soi.

1. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2001, p. 348-349.

Foucault oppose essentiellement la *parrhêsia* à deux termes, la flatterie et la rhétorique. La première s'oppose à la *parrhêsia* sur le plan moral : « Le but de la *parrhêsia*, ce n'est pas de maintenir celui auquel on s'adresse dans la dépendance de celui qui parle — ce qui est le cas de la flatterie. L'objectif de la *parrhêsia*, c'est de faire en sorte que celui auquel on s'adresse se trouve, à un moment donné, dans une situation telle qu'il n'a plus besoin du discours de l'autre »[1]. À un deuxième niveau, la flatterie pose un problème politique dans la mesure où elle engage à la fois la question de l'éducation du Prince, et celle de la franchise avec laquelle on s'adresse à celui-ci : « qui dira le vrai au Prince ? »[2] La rhétorique, quant à elle, ose plus directement le problème — foucaldien s'il en est — du rapport entre pouvoir et subjectivité. De même que les rapports de pouvoir sont souvent définis par Foucault dans les années 1970 comme « une action sur l'action des hommes », il est frappant de voir que la rhétorique, dans son opposition à la *parrhêsia*, est définie de manière presque identique : « La rhétorique a essentiellement pour fonction d'agir sur les autres en ce sens qu'elle permet de diriger ou d'infléchir les délibérations des assemblées, de conduire le peuple, de diriger une armée »[3]. La *parrhêsia* a, au contraire, un tout autre but : « Il s'agit fondamentalement d'obtenir, en agissant sur eux, qu'ils arrivent à se constituer, à ex-mêmes, par rapport à eux-mêmes, une relation de souveraineté qui sera caractéristique du sujet sage, du sujet vertueux »[4]. Là où la rhétorique est du côté du pouvoir et de la manipulation, la *parrhêsia* est donc du côté de la subjectivation et de la maîtrise de soi.

Le passage de ce premier sens de la notion de *parrhêsia* à celui qu'il aura, une fois réinvesti par la patristique chrétienne, est repéré par Foucault à l'occasion d'un travail sur Épicure et les milieux épicuriens. En effet, c'est à partir du moment où la *parrhêsia* ne caractérise plus seulement le rapport du maître à l'élève (et les effets de subjectivation que celui-ci induit chez l'un comme chez l'autre)

1. *Ibid.*, p. 362.
2. *Ibid.*, p. 364.
3. *Ibid.*, p. 368.
4. *Ibid.*, p. 368.

mais le rapport des élèves entre eux que voit le jour une pratique « horizontale » de la *parrhêsia* de la part des disciples entre eux : ceux-ci, quand ils sont appelés à comparaître devant le *kathêgoumenos*, le guide, sont alors invités à parler d'eux-mêmes : « pour dire ce qu'ils pensent, pour dire ce qu'ils ont sur le cœur, parler pour dire les fautes qu'ils ont commises, dire les faiblesses dont ils se sentent encore les responsables ou auxquelles ils se sentent encore exposés. Et c'est ainsi que l'on trouve — pour la première fois, semble-t-il, de façon très explicite à l'intérieur de cette pratique de soi de l'Antiquité gréco-romaine — la pratique de la confession »[1].

Population

Dans le cadre de l'analytique des pouvoirs développée par Foucault, la notion de population apparaît de manière spécifique en 1976 dans un texte consacré aux politiques de santé au XVIIIe siècle. Par la suite, elle fera par ailleurs l'objet de deux reformulations successives. En 1976, et alors les analyses menées dans *Surveiller et punir*, un an auparavant, se concentraient essentiellement sur les dispositifs d'individualisation, de segmentation et de répartition utilisés par le pouvoir disciplinaire, Foucault semble déplacer son intérêt vers les stratégies de massification et de sérialisation de ces « individus ». En effet, si les disciplines cherchent à « individualiser » les hommes pour satisfaire à une exigence productive qui veut que chacun soit à sa place, à l'emplacement qui lui est propre, dans une chaîne qui est celle de la production sérielle, si, donc, elles construisent de l'individu pour nourrir la force de travail industrielle, il n'en reste pas moins que le concept de « force de travail » lui-même présente davantage l'aspect d'un ensemble massifié que celui d'un agrégat d'individualités agencé selon les nécessités du capital. D'où l'hypothèse suivante : à côté des techniques d'individualisation, il aurait à rendre compte d'un dispositif parallèle — non pas contraire aux

1. *Ibid.*, p. 373.

disciplines individualisantes ni même successif à celles-ci, mais contemporain et complémentaire — consistant à déterminer des « ensembles homogènes de vivants humains » et à leur destiner une économie des pouvoirs spécifique. Ces ensembles sont ce que Foucault appelle alors des « populations » : ils changent de manière fondamentale ce que l'on considérait jusqu'alors comme les formes du collectif et rendent à cet égard nécessaires de nouvelles stratégies de gestion et d'assujettissement, c'est-à-dire toute une nouvelle stratégie des pouvoirs dont la biologisation et la naturalisation (à travers un nouvel instrument destiné à remplacer la vieille règle juridique : la norme) sont les ressorts essentiels. Foucault parle alors de *noso-politique* : « Les traits biologiques d'une population deviennent des éléments pertinents pour une gestion économique, et il est nécessaire d'organiser autour d'eux un dispositif qui n'assure pas seulement leur assujettissement, mais la majoration constante de leur utilité. On peut comprendre à partir de là plusieurs caractères de la *noso-politique* au XVIIIe siècle »[1]. Il faut donc établir un rapport entre la médicalisation de la gestion sociale et politique des hommes, les nécessités de la production industrielle et la recherche d'accumulation de richesse, et l'apparition de la « population » comme enjeu du pouvoir, et même la figure de Bentham (qui avait pourtant été l'une des références du modèle panoptique et individualisant des disciplines dans *Surveiller et punir)* s'en trouve réévaluée : « Comme ses contemporains, il a rencontré le problème de l'accumulation des hommes. Mais alors que les économistes posaient le problème en termes de richesse (population-richesse, parce que main-d'œuvre, source d'activité économique, consommation ; et population-pauvreté, parce qu'excédentaire ou oisive), il ose, lui, la question en termes de pouvoir : la population comme cible de rapports de domination »[2].

1. « La politique de la santé au XVIIIe siècle », *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne ; dossiers et documents*, Paris, Institut de l'environnement, 1976, p. 11-21, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 168, p. 18.
2. « L'œil du pouvoir » (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in J. Bentham, *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 195, p. 194.

Par la suite, Foucault tentera de faire de cette émergence des « populations » l'élément déterminant du passage des « vieux arts de gouverner », fondés sur le modèle individuel et sur celui de la famille, à une nouvelle gouvernementalité moderne, fondée sur un modèle plus large dont l'individu et la famille ne représenteront plus que des segments : « [...] le passage d'un art de gouverner à une science politique, le passage d'un régime déterminé par les structures de souveraineté à un régime dominé par les techniques du gouvernement se font, au XVIIIe siècle, autour de la population, et, par conséquent, autour de la naissance de l'économie politique »[1].

Il faudra attendre la fin des années 1970 et le travail sur la biopolitique pour que la notion de « population » ne soit pas seulement rapportée à un paradigme du pouvoir mais que l'on en interroge la constitution. Celle-ci est largement anticipée par tous les savoirs statistiques qui, à partir du XVIIIe siècle, permettent l'établissement de normes quantitatives, c'est-à-dire non seulement l'observation mais l'intervention directe sur les populations — et leur manipulation — en fonction de critères de « normalité » établis à partir de la constitution de séries ; elle devient centrale à partir du moment où Foucault s'aperçoit que les « populations » impliquent un élément d'unité : celui-ci peut être territorial, national (la « population », corrélat de l'État-nation, est alors renvoyée à la dimension d'un espace « commun » à tous les individus qui la composent, comme cela a été le cas dans la formation du concept moderne de « peuple ») ; mai il est, à partir de la fin du XVIIIe siècle, lié essentiellement à la « vie », entendue à la fois de manière biologique et naturelle, et de manière politique et sociale. C'est cette superposition, dont la « population » est le produit, qui caractérise la « biopolitique ». Une « population » devient alors un ensemble de vivants réunis sur la base de leur co-appartenance à un même espace, et/ou qui présentent un ou plusieurs traits naturels communs : c'est sur la population que s'exerceront avant tout les bio-pouvoirs, les pouvoirs sur la vie.

1. « La gouvernementalité », *Cours du Collège de France, année 1977-1978 : « Sécurité, territoire et population »*, 4e leçon, 1er février 1978, in *Aut Aut*, n° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 239, p. 653.

Pouvoir

Foucault ne traite jamais du pouvoir comme d'une entité cohérente, unitaire et stable, mais de « relations de pouvoir » qui supposent des conditions historiques d'émergence complexes et impliquent des effets multiples, y compris hors de ce que l'analyse philosophique identifie traditionnellement comme le champ du pouvoir. Bien que Foucault semble parfois avoir remis en cause l'importance du thème du pouvoir dans son travail (« Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches »[1]), ses analyses effectuent deux déplacements remarquables : s'il est vrai qu'il n'y a de pouvoir qu'exercé par les uns sur les autres — « les uns » et « les autres » n'étant jamais fixés dans un rôle mais tour à tour, voire simultanément, chacun des pôles de la relation —, alors une généalogie du pouvoir est indissociable d'une histoire de la subjectivité ; si le pouvoir n'existe qu'en acte, alors c'est à la question du « comment » qu'il revient d'analyser ses modalités d'exercice, c'est-à-dire aussi bien l'émergence historique de ses modes d'application que les instruments qu'il se donne, les champs où il intervient, le réseau qu'il dessine et les effets qu'il implique à une époque donnée. En aucun cas il ne s'agit par conséquent de décrire un principe de pouvoir premier et fondamental mais un agencement où se croisent les pratiques, les savoirs et les institutions, et où le type d'objectif poursuivi non seulement ne se réduit pas à la domination mais n'appartient à personne et varie lui-même dans l'histoire.

L'analyse du pouvoir exige que l'on fixe un certain nombre de points : 1) le système des différenciations qui permet d'agir sur l'action des autres, et qui est à la fois la condition d'émergence et l'effet de relations de pouvoir (différence juridique de statut et de privilèges, différence économique dans l'appropriation de la richesse, différence de place dans le processus productif, différence linguistique ou culturelle, différence de savoir-faire ou de compétence...) ; 2) l'objectif de cette action sur l'action des autres (maintien des

1. « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*

privilèges, accumulation des profits, exercice d'une fonction...) ; 3) les modalités instrumentales du pouvoir (les armes, le discours, les disparités économiques, les mécanismes de contrôle, les systèmes de surveillance...) ; 4) les formes d'institutionnalisation du pouvoir (structures juridiques, phénomènes d'habitude, lieux spécifiques possédant un règlement et une hiérarchie propres, systèmes complexes comme celui de l'État...) ; 5) le degré de rationalisation en fonction de certains indicateurs (efficacité des instruments, certitude du résultat, coût économique et politique...). En caractérisant les relations de pouvoir comme des modes d'action complexes sur l'action des autres, Foucault inclut par ailleurs dans sa description la liberté, dans la mesure où le pouvoir ne s'exerce que sur des sujets — individuels ou collectifs — « qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites [...] peuvent prendre place. Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir »[1]. L'analyse foucaldienne détruit donc l'idée d'un face à face entre le pouvoir et la liberté : c'est précisément en les rendant indissociables que Foucault peut reconnaître au pouvoir un rôle non seulement répressif mais productif (d'effets de vérité, de subjectivités, de luttes), et qu'il peut inversement enraciner les phénomènes de résistance à l'intérieur même du pouvoir qu'ils cherchent à contester, et non pas dans un improbable « dehors ».

La généalogie du pouvoir que dessine Foucault possède à la fois des constantes et des variables. Si, à partir de Platon, toute la pensée occidentale pense qu'il y a une antinomie entre le savoir et le pouvoir (« la où savoir et science se trouvent dans leur vérité pure, il ne peut plus y avoir de pouvoir politique »[2]), Foucault, dans le sillage de Nietzsche, va au contraire chercher à dissoudre ce mythe et à reconstruire la manière dont, à chaque époque, le pouvoir politique est tramé avec le savoir : la manière dont il donne naissance à des effets de vérité et, inversement, la manière dont les jeux de vérité font d'une pratique ou d'un discours un enjeu de pouvoir. Mais si, au Moyen Âge, le pouvoir fonctionne en gros à

1. *Ibid.*
2. « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*

travers la reconnaissance des signes de fidélité et le prélèvement des biens, à partir du XVIIe et du XVIIe siècles, il va s'organiser à partir de l'idée de production et de prestation. Obtenir des individus des prestations productives, cela signifie avant tout déborder du cadre juridique traditionnel du pouvoir — celui de la souveraineté — pour intégrer les corps des individus, leurs gestes, leur vie même — ce que Foucault décrira comme la naissance des « disciplines », c'est-à-dire comme un type de gouvernementalité dont la rationalité est en réalité une économie politique. Cette disciplinarisation subit à son tour une modification, dans la mesure où le gouvernement des individus est complété par un contrôle des « populations », à travers une série de « biopouvoirs » qui administrent la vie (l'hygiène, la sexualité, la démographie...) de manière globale afin de permettre une maximalisation de la reproduction de la valeur (c'est-à-dire une gestion moins dispendieuse de la production). « Il y aurait donc un schématisme à éviter [...] qui consiste à localiser le pouvoir dans l'appareil d'État, et à faire de l'appareil d'État l'instrument privilégié, capital, majeur, presque unique du pouvoir d'une classe sur une autre classe »[1] : de même que le modèle juridique de la souveraineté ne permet pas de rendre compte de l'émergence d'une économie politique, la critique politique de l'État ne permet pas de mettre en évidence la circulation du pouvoir dans le corps social tout entier et la diversité de ses applications, c'est-à-dire aussi la variabilité des phénomènes d'assujettissement et, paradoxalement, de subjectivation auxquels il donne lieu.

Problématisation

Dans les deux dernières années de sa vie, Foucault utilise de plus en plus souvent le terme « problématisation » pour définir sa recherche. Par « problématisation », il n'entend pas la re-présenta-

1. « Questions à Michel Foucault sur la géographie » *Hérodote*, n° 1, 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 169.

tion d'un objet préexistant ni la création par le discours d'un objet qui n'existe pas, mais « l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.) »[1]. L'histoire de la pensée s'intéresse donc à des objets, à des règles d'action ou à des modes de rapport à soi dans la mesure où elle les *problématise* : elle s'interroge sur leur forme historiquement singulière et sur la manière dont ils ont représenté à une époque donnée un certain type de réponse à un certain type de problème.

Foucault a recours à la notion de problématisation pour distinguer radicalement l'histoire de la pensée à la fois de l'histoire des idées et de l'histoire des mentalités. Alors que l'histoire des idées s'intéresse à l'analyse des systèmes de représentation qui sous-tendent à la fois les discours et les comportements, et que l'histoire des mentalités s'intéresse à l'analyse des attitudes et des schémas de comportement, l'histoire de la pensée s'intéresse, elle, à la manière dont se constituent des problèmes pour la pensée, et quelles stratégies sont développées pour y répondre : en effet, « à un même ensemble de difficultés plusieurs réponses peuvent être données. Et la plupart du temps, des réponses diverses sont effectivement données. Or ce qu'il faut comprendre, c'est ce qui les rend simultanément possibles : c'est le point où s'enracine leur simultanéité ; c'est le sol qui peut les nourrir les unes et les autres dans leur diversité et en dépit parfois de leurs contradictions »[2]. Le travail de Foucault est ainsi reformulé dans les termes d'une enquête sur la forme générale de problématisation correspondant à une époque donnée : l'étude des modes de problématisation — c'est-à-dire « ce qui n'est ni constante

1. « Le souci de la vérité », *Magazine Littéraire*, n° 207, mai 1984, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 350.
2. « Polémique, politique et problématisation », in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, *op. cit.*, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 342.

anthropologique, ni variation chronologique — est donc la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale »[1].

Le terme de problématisation implique deux conséquences. D'une part, le véritable exercice critique de la pensée s'oppose à l'idée d'une recherche méthodique de la « solution » : la tâche de la philosophie n'est donc pas de résoudre — y compris en substituant une solution à une autre — mais de « problématiser », non pas de réformer mais d'instaurer une distance critique, de faire jouer la « déprise », de retrouver les problèmes. De l'autre, cet effort de problématisation n'est en aucun cas un anti-réformisme ou un pessimisme relativiste : à la fois parce qu'il révèle un réel attachement au principe que l'homme est un être pensant — de fait, le terme de « problématisation » est particulièrement employé dans le commentaire du texte de Kant sur la question des Lumières —, et parce que « ce que j'essaie de faire, c'est l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité ; l'histoire de la pensée en tant qu'elle est pensée de vérité. Tous ceux qui disent que pour moi la vérité n'existe pas sont des esprits simplistes »[2].

Raison/rationalité

Le terme de raison apparaît initialement chez Foucault comme l'un des deux éléments du partage raison/déraison qui est au cœur de la culture occidentale : alors que le *Logos* grec n'a pas de contraire, la raison n'existe pas sans sa négation, c'est-à-dire sans la reconnaissance de ce qui, par différence, la fait être. Ce n'est donc pas la raison qui est originaire, mais bien la césure qui lui permet d'exister : et c'est de ce partage entre la raison et la non-raison que Foucault

1. « What is Enlightenment », in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, *op. cit.*, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 339.
2. « Le souci de la vérité », *op. cit.*

cherche à faire l'histoire à un moment très précis de notre culture — quand la raison cherche à exercer une prise sur la non-raison pour lui arracher sa vérité, c'est-à-dire pour étendre à ce qu'elle semble pourtant exclure les mailles de son pouvoir sous la triple forme de discours de savoirs, d'institutions et de pratiques. Il existe donc un moment où le partage fondateur entre la raison et la non-raison prend la forme de la rationalité, et c'est à l'application de cette rationalité dans différents champs — la folie, la maladie, la délinquance, l'économie politique —, c'est-à-dire également au type de pouvoir que cela implique, que Foucault consacre sa recherche.

Le moment où la césure raison/non-raison prend la forme d'une hégémonie de la rationalité correspond au XVIIe siècle occidental, c'est-à-dire à l'âge classique. Cette rationalisation prend différentes formes : une rationalité scientifique et technique qui devient de plus en plus importante dans le développement des forces productives et dans le jeu des décisions politiques, une rationalité d'État qui impose des formes de gouvernementalité et des procédures de contrôle complexes, une rationalité du comportement qui fixe la mesure sociale de la norme et de la déviance etc. Foucault, en historicisant les transformations de la rationalité moderne, la distingue soigneusement de la raison, alors que la confusion raison/rationalité est précisément l'un des mécanismes de pouvoir qu'il s'agit de décrire ; et c'est dans cette confusion, soigneusement entretenue par le pouvoir, que s'enracine l'idée d'une « raison comme lumière despotique »[1], dans la mesure où « le lien entre la rationalisation et les abus du pouvoir politique est évident »[2]. Il y a donc une histoire critique de la raison qui est l'histoire de la transformation des rationalités et non pas l'histoire de l'acte fondateur par lequel la raison dans son essence aurait été découverte : « différentes instaurations,

1. « Introduction » à G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, *op. cit.*
2. Préface à la deuxième éd. du livre de J. Vergès, *De la stratégie judiciaire*, Paris, Ed. de Minuit, 1981, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 290.

différentes créations, différentes modifications par lesquelles des rationalités s'engendrent les unes les autres, s'opposent les unes aux autres, se chassent les unes les autres »[1].

La référence au texte kantien sur les Lumières (*Was ist Aufklärung ?*) pousse cependant Foucault à reformuler le problème de la raison en faisant l'hypothèse d'un usage autonome, mûr et critique de la raison : c'est en récupérant l'héritage des Lumières que l'on pourra peut-être mettre en œuvre une raison « qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même »[2].

Résistance/transgression

Le terme de « résistance » est précédé chez Foucault par un certain nombre d'autres notions chargées d'exprimer une certaine extériorité — toujours provisoire — au système de savoir/pouvoir décrit par ailleurs : c'est le cas de la « transgression » (que Foucault emprunte à Bataille) et du « dehors » (que Foucault emprunte à Blanchot) dans les années 1960. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agissait de décrire la manière dont un individu singulier, à travers un procédé qui est en général d'écriture (d'où l'intérêt de Foucault pour Raymond Roussel, pour Jean-Pierre Brisset ou pour Pierre Rivière), réussit de manière volontaire ou fortuite à tenir en échec les dispositifs d'identification, de classification et de normalisation du discours. Dans la mesure où il n'y a pas de savoir possible sur des objets impossibles, ces cas littéraires « ésotériques », par la mise en œuvre d'un certain nombre de procédés linguistiques, représentent dans un premier temps pour Foucault l'impossibilité de l'objectivation normative. L'abandon à la fois de la littérature

1. « Structuralisme et post-structuralisme », *Telos*, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 330.
2. « La vie, l'expérience, la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 90e année, n° 1 : *Canguilhem*, 1985, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 361.

comme champ privilégié et de la notion même de transgression correspond cependant à l'exigence de poser le problème de manière générale (c'est-à-dire également pour les pratiques non discursives) et non seulement au niveau de l'action individuelle mais collective. Le terme de résistance apparaît alors à partir des années 1970 dans un sens assez différent de celui qu'avait la « transgression » : la résistance se donne nécessairement là où il y a du pouvoir, parce qu'elle est inséparable des relations de pouvoir ; il arrive qu'elle fonde les relations de pouvoir tout comme elle en est parfois le résultat ; dans la mesure où les relations de pouvoir sont partout, la résistance est la possibilité de creuser des espaces de luttes et de ménager des possibilités de transformation partout. L'analyse des rapports entre les relations de pouvoir et les foyers de résistance est donc faite par Foucault en termes de stratégie et de tactique : chaque mouvement de l'un sert de point d'appui pour une contre-offensive de l'autre.

Le rapport entre les relations de pouvoir et les stratégies de résistance n'est pas simplement réductible à un schéma dialectique (comme cela était le cas, quoi qu'en ait dit Foucault à l'époque, pour le couple limite/passage à la limite qui fondait en réalité la notion de transgression[1]) parce que la description du pouvoir s'est entre-temps complexifiée. Foucault insiste donc sur trois points : la résistance n'est pas « antérieure au pouvoir qu'elle contre. Elle lui est coextensive et absolument contemporaine »[2] : cela signifie qu'il n'y a pas d'antériorité logique ou chronologique de la résistance — le couple résistance/pouvoir n'est pas le couple liberté/domination — ; la résistance doit présenter les mêmes caractéristiques que le pouvoir : « aussi inventive, aussi mobile, aussi productive que lui. [...] comme lui, elle s'organise, se coagule et se cimente. [...] comme lui, elle vienne d'en bas et se distribue stratégiquement »[3] :

1. Voir à ce sujet le texte « Préface à la transgression », *Critique* n° 195-196 : *Hommage à Georges Bataille*, 1963, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 13.
2. « Non au sexe roi », *Le Nouvel Observateur*, n° 644, mars 1977, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 200.
3. *Ibid.*

la résistance ne vient donc pas de l'extérieur du pouvoir, elle lui ressemble même, parce qu'elle en assume les caractéristiques — ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas possible ; la résistance peut à son tour fonder de nouvelles relations de pouvoir, tout comme de nouvelles relations de pouvoir peuvent, inversement, susciter l'invention de nouvelles formes de résistance : « Elles constituent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, de point de renversement possible [...] En fait, entre relations de pouvoir et stratégies de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel »[1]. La description de Foucault de cette « réciprocité » indissoluble n'est pas réductible à un modèle simpliste où le pouvoir serait entièrement considéré comme négatif et les luttes comme des tentatives de libération : non seulement le pouvoir, en tant qu'il produit des effets de vérité, est positif, mais les relations de pouvoir ne sont partout que parce que partout les individus sont libres. Ce n'est donc pas fondamentalement contre le pouvoir que naissent les luttes, mais contre certains effets de pouvoir, contre certains états de domination, dans un espace qui a été paradoxalement ouvert par les rapports de pouvoir. Et inversement : s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas d'effets de pouvoir mais simplement des problèmes d'obéissance.

Alors qu'au début de sa recherche, Foucault se posait le problème de la possibilité de la résistance au sein de la grille des dispositifs de pouvoir, il en vient dans les dernières années à renverser cette proposition. Le projet d'une ontologie critique de l'actualité va de pair avec l'idée d'une analyse qui prendrait pour point de départ les formes de résistance aux différents types de pouvoir : « plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations de pouvoir à travers l'affrontement des stratégies »[2].

1. « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*
2. *Ibid.*

Révolution

Si l'on fait abstraction des références historiques à la Révolution Française dans le cadre des analyses spécifiques que Foucault fait du XVIIIe siècle (et qui n'ont pas pour but de porter un jugement mais de fournir des hypothèses de compréhension), la notion de « révolution » apparaît tout d'abord de manière purement négative. En effet, Foucault s'érige dès les années 1960 contre les intellectuels qui attribuent à leur écriture ou à leur pensée une valeur révolutionnaire : « [...] de nos jours, en France, un certain type d'écrivains de gauche — puisqu'ils appartiennent au parti communiste... — clament que toute écriture et subversive. Il faut s'en méfier, car, en France, il suffit de faire ce type de déclaration pour se dédouaner de toute activité politique, quelle qu'elle soit. En effet, si le fait d'écrire est subversif, il suffit de racer des lettres, quelques insignifiantes qu'elles soient, sur un bout de papier, pour se mettre au service de la révolution mondiale »[1]. Cette critique, qui vise de manière à peine voilée Sartre, est également destinée à tous ceux qui, à la manière de Genet, prétendent « pourrir le français » afin de pourrir la société française : « Un projet littéraire qui consisterait à introduire des tournures, un vocabulaire et une syntaxe populaire à l'intérieur du langage ne peut, en aucun cas, être considéré comme un projet révolutionnaire »[2]. Plus généralement, Foucault conteste l'idée que la révolution doive être soutenue par une politique organisée (par un parti, par un État), et s'oppose de manière assez vive, au début des années 1970, aux marxistes-léninistes et aux maoïstes en leur opposant l'idée d'un spontanéisme de masse qui serait l'exact contraire d'un avant-gardisme révolutionnaire ou d'une planification étatique (« la plupart des mouvements révolutionnaires qui se sont développés dans le monde récemment ont été plus

1. « Folie, littérature, société » (entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe), *Bungei*, n° 12, décembre 1970, pp. 266-285, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 82, p. 114.
2. *Ibid.*, p. 121.

proches de Rosa Luxemburg que de Lénine »[1]). Il faudra attendre l'expérience directe du militantisme dans le Groupe d'information sur les prisons (GIP) et, quelques années plus tard, la révolution iranienne (que Foucault « couvrit » pour un grand quotidien italien), pour voir apparaître chez Foucault un usage positif et construit de la notion de révolution, c'est-à-dire son association à un geste général de résistance au pouvoir (un « soulèvement ») qui soit aussi producteur (tout à a la fois d'une discontinuité historique et d'une subjectivité collective nouvelle). C'est en particulier dans les deux commentaires tardifs que Foucault consacre au texte de Kant « Qu'est-ce que les Lumières ? » que cette idée de révolution comme instauration d'une différence (politique, historique, ontologique) est explicitement formulée : la révolution, c'est un « événement » qui fait surgir l'actualité au cœur du présent.

L'expérience du GIP est de ce point de vue fondamentale. Au rebours de toute conception « universaliste » de la révolution, Foucault découvre en effet que la lutte s'organise toujours à partir d'une situation spécifique à partir de laquelle la résistance doit s'organiser ; et que cette résistance consiste toujours en un mouvement de subjectivation collective. Cela signifie donc deux choses : d'une part, un processus révolutionnaire ne peut se construire à partir de sujets déjà constitués qui prétendraient en fonder la possibilité, mais au contraire suppose l'émergence de sujets nouveaux, souvent difficilement représentables, et dont la « subjectivation » progressive marque précisément la révolte ; de l'autre, partout où il y a du pouvoir, il peut y avoir un « devenir-révolutionnaire » puisque l'un et l'autre ne se font pas face mais s'enchevêtrent. Il n'y a pas de pouvoir sans résistance, mais il n'y a pas non plus de résistance qui ne se donne à l'intérieur des relations de pouvoir — et c'est cette généralisation de la possibilité de la « révolte » ou du « soulèvement » — termes que Foucault utilise davantage que celui de « révolution » — qui est sans doute à ses yeux la plus importante : « Je dirais que l'État est une codification de relations de pouvoir multiples qui lui per-

1. « Revenir à l'histoire », *Paideia*, n° 11 : *Michel Foucault*, 1er février 1972, pp. 45-60, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 103, p. 272.

met de fonctionner et que la révolution constitue un autre type de codification de ces relations. Cela implique qu'il existe autant de types de révolutions que de codifications subversives possibles des relations de pouvoir »[1]. Le problème est donc moins celui de la possibilité de la révolution que ce que Foucault appelle parfois le « désir de révolution », ce qui le pousse à attribuer à l'intellectuel la tâche de susciter partout où cela est possible ce désir. L'intérêt pour la révolution iranienne, en 1978-1979, ne fera que renforcer sa fascination pour des situations insurrectionnelles inédites, qui ne ressemblent que fort peu aux vieilles révolutions européennes, et dont les sujets ne sont pas réductibles à des identités collectives de classe (le prolétariat) ou à des avant-gardes éclairées : il s'agit bien plutôt de comprendre la réalité de « l'insurrection d'hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de nous »[2] et de se demander ce qu'est pour nous « un mouvement révolutionnaire où l'on ne peut pas situer la lutte des classes, où on ne peut pas situer les contradictions internes à la société, et où on ne peut pas désigner non plus une avant-garde »[3].

L'un des points sur lequel Foucault insiste dans le premier des deux commentaires qu'il livre du texte de Kant sur les Lumières tient précisément au sens de la notion de « révolution », et au poids philosophique et politique qu'il faut lui accorder. Reprenant les intuitions qu'il avait formulées dans la décennie précédente, il constate : « Là encore, la question n'est pas de déterminer quelle est la part de la révolution qu'il conviendrait de préserver et de faire valoir comme modèle. Elle est de savoir ce qu'il faut faire de cette volonté de révolution, de cet "enthousiasme" pour la révolution qui est autre chose que l'entreprise révolutionnaire elle-même.

1. « Entretien avec Michel Foucault » (avec A. Fontana et P. Pasquino), *op. cit.*, p. 151.
2. « Le chef mythique de la révolte l'Iran », *Corriere della Sera*, vol. 103, n° 279, 26 novembre 1978, pp. 1-2, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 253, p. 716.
3. « L'esprit d'un monde sans esprit » (entretien avec P. Blanchet et C. Brière), in P. Blanchet et C. Brière, *Iran : la révolution au nom de dieu*, Paris, Seuil, 1979, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 259, p. 744.

Les deux questions "Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ?" et "Que faire de la volonté de révolution ?" définissent à elles deux le champ d'interrogation philosophique qui porte sur ce que nous sommes dans notre actualité »[1].

Savoir/savoirs

Foucault distingue nettement le « savoir » de la « connaissance » : alors que la connaissance correspond à la constitution de discours sur des classes d'objets jugés connaissables, c'est-à-dire à la mise en œuvre d'un processus complexe de rationalisation, d'identification et de classification des objets indépendamment du sujet qui les connaît, le savoir désigne au contraire le processus par lequel le sujet de connaissance, au lieu d'être fixe, subit une modification lors du travail qu'il effectue afin de connaître. L'analyse archéologique menée par Foucault jusqu'au début des années 1970 s'occupe de l'organisation de la connaissance à une époque donnée et en fonction de classes d'objets spécifiques ; l'analyse généalogique qui lui succède essaie de reconstituer la manière dont le savoir implique à la fois un rapport aux objets de connaissance (mouvement d'objectivation) et au soi connaissant (processus de subjectivation).

Le savoir est essentiellement lié à la question du pouvoir, dans la mesure où, à partir de l'âge classique, c'est à travers le discours de la rationalité — c'est-à-dire la séparation entre le scientifique et le non-scientifique, entre le rationnel et non-rationnel, entre le normal et l'anormal — que va s'effectuer une mise en ordre générale du monde, c'est-à-dire aussi des individus, qui passe à la fois par une forme de gouvernement (l'État) et par des procédés disciplinaires. La disciplinarisation du monde à travers la production de savoirs locaux correspond à la disciplinarisation du pouvoir lui-même : en réalité, le pouvoir disciplinaire, « quand il s'exerce dans ses mécanismes fins,

1. « Qu'est-ce que les Lumières », *op. cit.*, p. 687.

ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir ou, plutôt, d'appareils de savoir »[1], c'est-à-dire d'instruments effectifs de cumul du savoir, de techniques d'archivage, de conservation et d'enregistrement, de méthodes d'investigation et de recherche, d'appareils de vérification etc. Or le pouvoir ne peut disciplinariser les individus sans produire également, à partir d'eux et sur eux, un discours de savoir qui les objectivise et anticipe toute expérience de subjectivation. L'articulation pouvoir/savoir(s) sera donc double : « pouvoir d'extraire des individus un savoir, et d'extraire un savoir sur ces individus soumis au regard et déjà contrôlés »[2]. Il s'agira par conséquent d'analyser non seulement la manière dont les individus deviennent des sujets de gouvernement et des objets de connaissance, mais la manière dont il finit par être demandé aux sujets de produire un discours sur eux-mêmes — sur leur existence, sur leur travail, sur leurs affects, sur leur sexualité etc. — afin de faire de la vie même, devenue objet de multiples savoirs, le champ d'application d'un bio-pouvoir.

La transformation des procédures de savoir accompagne les grandes mutations des sociétés occidentales : c'est ainsi que Foucault est amené à repérer différentes formes de « pouvoir-savoir » et à travailler successivement sur la *mesure* (liée à la constitution de la cité grecque), sur l'*enquête* (liée à la formation de l'État médiéval) et sur l'*examen* (lié aux systèmes de contrôle, de gestion et d'exclusion propre aux sociétés industrielles). La forme de l'examen sera centrale dans les analyses que Foucault consacre à la naissance de la gouvernementalité et au contrôle social : elle implique un type de pouvoir essentiellement administratif qui a « imposé au savoir la forme de la connaissance : un sujet souverain ayant fonction d'universalité et un objet de connaissance qui doit être reconnaissable par tous comme étant déjà là »[3]. Or le paradoxe tient précisément au fait qu'il ne s'agit en réalité pas des modifications du savoir d'un sujet de connaissance qui serait affecté par les transformations de

1. « Cours du 14 janvier 1976 », *op. cit.*
2. « La vérité et les formes juridiques », *op. cit.*
3. « La maison des fous », in F. Basaglia et F. Basaglia-Ongaro, *Crimini di pace*, Turin, Einaudi, 1975, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 146.

l'infrastructure, mais de formes de pouvoir-savoir qui, fonctionnant au niveau de l'infrastructure, donnent lieu au rapport de connaissance historiquement déterminé qui est fondé sur le couple sujet-objet.

Sexualité

Le thème de la sexualité n'apparaît chez Foucault ni comme discours sur l'organisation physiologique du corps, ni comme étude du comportement sexuel, mais comme le prolongement d'une analytique du pouvoir : il s'agit en effet de décrire la manière dont celui-ci, à partir de la fin du XVIIIe siècle, investit à travers des discours et des pratiques de « médecine sociale » un certain nombre d'aspects fondamentaux de la vie des individus : la santé, l'alimentation, la sexualité etc. La sexualité n'est donc dans un premier temps que l'un des champs d'application de ce que Foucault appelle à l'époque les bio-pouvoirs. Dans un deuxième temps, Foucault transforme cependant la sexualité en un objet d'enquête spécifique dans la mesure où, insistant sur la manière dont le pouvoir s'articule toujours sur des discours de « véridiction » c'est-à-dire des « jeux de vérité », ces rapports au dire vrai ne sont nulle part ailleurs plus évidents qu'à propos de la sexualité parce que nous appartenons à une civilisation où l'on demande aux hommes de dire la vérité à propos de leur sexualité pour pouvoir dire la vérité sur eux-mêmes : « la sexualité, bien plus qu'un élément de l'individu qui serait rejeté hors de lui, est constitutive de ce lien qu'on oblige les gens à nouer avec leur identité sous la forme de la subjectivité »[1]. Le projet d'une histoire de la sexualité devient donc une interrogation sur la façon dont les pratiques et les discours de la religion, de la science, de la morale, de la politique ou de l'économie ont contribué à faire de la sexualité à la fois un instrument de subjectivation et un enjeu de pouvoir.

1. « Sexualité et pouvoir », conférence à l'université de Tokyo, 20 avril 1978, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 233.

Foucault distingue soigneusement entre « sexe » et « sexualité » : « ce à quoi s'est d'abord appliqué le discours de sexualité, ce n'était pas le sexe, c'était le corps, les organes sexuels, les plaisirs, les relations d'alliance, les rapports inter-individuels [...] un ensemble hétérogène qui a finalement été recouvert par le dispositif de sexualité, lequel a produit, à un moment donné comme clef de voûte de son propre discours et peut-être de son propre fonctionnement, l'idée du sexe »[1]. Si l'idée du sexe est intérieure au dispositif de la sexualité, alors on doit retrouver à son fondement une économie positive du corps et du plaisir : c'est dans cette direction qu'ira l'analyse de Foucault quand elle cherchera à distinguer la problématisation de la sexualité comme *aphrodisia* dans le monde gréco-romain, et celle de la chair dans le christianisme.

La modification du projet de l'*Histoire de la sexualité* tel qu'il avait tout d'abord été exposé dans la préface à *La volonté de savoir*, en 1976, peut se comprendre à partir du travail effectué sur le thème de la sexualité. Ce qui semble en effet intéresser Foucault à partir de la fin des années 1970, c'est davantage le problème posé par « les techniques de soi » et par la possibilité des processus de subjectivation que l'histoire de la sexualité comme objet de véridiction : l'érotique grecque présente la sexualité plus comme un problème de choix que comme un lieu de vérité sur soi. Le passage par la culture antique a par conséquent permis à Foucault de développer son analyse du pouvoir hors du champ de la connaissance au sens strict — qu'il s'agisse de discours, d'institutions ou de pratiques —, c'est-à-dire au contraire dans un rapport à soi qui se donne avant tout comme expérience de soi, comme *êthos*.

1. « Le jeu de Michel Foucault », *op. cit.*

Souci de soi/techniques de soi

Au début des années 1980, le thème du souci de soi apparaît dans le vocabulaire de Foucault dans le prolongement de l'idée de gouvernementalité. À l'analyse du gouvernement des autres suit en effet celle du gouvernement de soi, c'est-à-dire de la manière dont les sujets se rapportent à eux-mêmes et rendent possible le rapport à autrui. L'expression « souci de soi », qui est une reprise de l'*epimeleia heautou* que l'on rencontre en particulier dans le *Premier Alcibiade* de Platon, indique en réalité l'ensemble des expériences et des techniques qui élaborent le sujet et l'aident à se transformer soi-même. Dans la période hellénistique et romaine sur laquelle se concentre rapidement l'intérêt de Foucault, le souci de soi inclut la maxime delphique du *gnôthi seauton* mais ne s'y réduit pas : l'*epimeleia heautou* correspond davantage à un idéal éthique (faire de sa vie un objet de *tekhnê*, une œuvre d'art) qu'à un projet de connaissance au sens strict.

L'analyse du souci de soi permet en réalité d'étudier deux problèmes. Le premier consiste à comprendre en particulier comment la naissance d'un certain nombre de techniques ascétiques à partir du concept classique de souci de soi ont été par la suite attribuées au christianisme. « Aucune technique, aucun talent professionnel ne peut être acquis sans pratique ; et l'on ne peut pas davantage apprendre l'art de vivre, la *tekhnê tou biou* sans une *askêsis* qui doit être considérée comme un apprentissage de soi par soi »[1]. Quel est alors l'élément qui différencie l'éthique gréco-romaine de la morale pastorale chrétienne, et n'est-ce pas précisément dans l'articulation du souci de soi aux *aphrodisia* que l'on peut en particulier comprendre ce passage ? Le second concerne précisément l'histoire de ces *aphrodisia* comme champ d'investigation spécifique du rapport à soi : il s'agit de chercher à saisir comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes et sur les autres « une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a sans doute bien été

1. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *op. cit.*

l'occasion mais n'a certainement pas été le domaine exclusif », et d'analyser les différents jeux de vérité à l'œuvre dans le mouvement de constitution de soi comme sujet de désir.

Dans l'Antiquité classique, le souci de soi n'est pas opposé au souci des autres : il implique au contraire des rapports complexes avec les autres parce qu'il est important, pour l'homme libre, d'inclure dans sa « bonne conduite » une juste manière de gouverner sa femme, ses enfants ou sa maison. L'*êthos* du souci de soi est donc également un art de gouverner les autres, et c'est pour cela qu'il est essentiel de savoir prendre soin de soi pour pouvoir bien gouverner la cité. C'est sur ce point, et non sur la dimension ascétique du rapport à soi, que s'effectue la rupture de la pastorale chrétienne : l'amour de soi devient la racine de différentes fautes morales, et le souci des autres implique désormais un renoncement à soi lors du séjour terrestre.

Structure/structuralisme

La notion de structure a été souvent superposée à celle, plus foucaldienne, d'*épistémè*, alimentant ainsi l'identification de Foucault au courant structuraliste dans les années 1960. En réalité, malgré une proximité parfois revendiquée au tout début de son travail, le philosophe n'a cessé, à partir des *Mots et les choses*, en 1966, de vouloir creuser la distance entre ses propres recherches et celle des structuralistes. La contiguïté ambiguë des premiers temps se justifiait certes à partir de deux points fondamentaux : d'une part, une critique radicale de la figure du sujet — en particulier dans la version phénoménologique de celle-ci — et plus encore celle des échos psychologisants de la conscience sartrienne — ; de l'autre, la volonté de décrire un champ précis, à l'échelle de la longue ou de la très longue durée, à travers l'étude des déterminations, des différences et des rémanences qui y jouent, c'est-à-dire en privilégiant davantage l'étude des relations qui s'y donnent que les éléments sur

lesquels portent ces relations. L'étude du langage comme dimension privilégiée de cette approche nouvelle a alors effectivement rapproché Foucault de Lacan, de Jakobson ou des jeunes critiques et écrivains de la revue *Tel Quel*. Comme l'explique Foucault lui-même, « Alors le problème du langage s'est fait jour, et il est apparu que la phénoménologie n'était pas capable de rendre compte, aussi bien qu'une analyse structurale, des effets de sens qui pouvaient être produits par une structure de type linguistique, structure où le sujet au sens de la phénoménologie n'intervenait pas comme donateur de sens. Et tout naturellement, la mariée phénoménologique s'étant disqualifiée par son incapacité à parler du langage, c'est le structuralisme qui est devenu la nouvelle mariée »[1]. Au début des années 1960, on trouve de fait chez Foucault une grande quantité de textes où est ouvertement revendiquée une « parenté de méthode » avec certains représentants du structuralisme au nom d'une double critique commune de l'« humanisme » et de la vision téléologique de l'histoire, de même qu'une fascination pour la linguistique, la grammaire, la matérialité du signe (opposée à l'évanescence du sens) et l'économie générale de ce qu'il appelle alors la « masse discursive ». Comme Foucault l'explique en cherchant à analyser rétrospectivement sa propre histoire intellectuelle : « Au milieu des années soixante ont été appelés "structuralistes" des gens qui avaient effectué des recherches complètement différentes les unes des autres, mais qui présentaient un point commun : ils essayaient de mettre un terme, de contourner une forme de philosophie, de réflexion et d'analyses centrées essentiellement sur l'affirmation du primat du sujet. Cela allait du marxisme, hanté alors par la notion d'aliénation, à l'existentialisme phénoménologique, centré sur l'expérience vécue, à ces tendances de la psychologie qui, au nom de l'expérience de son adéquation à l'homme — disons l'expérience de soi — refusaient l'inconscient »[2] Pourtant, dès les premiers travaux foucaldiens, l'historicisation des formes d'organisation du discours

1. « Structuralisme et post-structuralisme » (entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, pp. 195-211, repris in *DE*, vol. 4, pp. 434-435.
2. « Entretien avec Michel Foucault » (avec D. Trombadori), *op. cit.*, p. 62.

est tout aussi patente : chez Foucault, rien ne peut se donner réellement comme « invariant absolu » puisque tout, au contraire, se donne *toujours déjà* dans une histoire. Il faut donc conjuguer à la fois « structure » et périodisation, « système » de représentations et histoire — ce qui amènera précisément Foucault à enseigner au Collège de France sur une chaire d'« histoire des systèmes de pensée ». C'est en ce sens que les notions de *structure* et d'*épistémè* doivent être soigneusement distinguées : de la première, Foucault remarque qu'elle est se substitue finalement trop souvent à la vieille figure du sujet dont elle a tôt fait de reprendre le caractère anhistorique et transcendant, et que si elle traverse l'histoire, elle ne lui appartient paradoxalement pas ; de la seconde, au contraire, il faut souligner qu'elle ne se donne que dans le contexte d'une périodisation extrêmement précise (selon les cas : l'âge classique, l'essor des sciences naturelles et humaines au XVIIIe siècle, la naissance du libéralisme, etc.), et qu'elle implique un découpage historique conséquent. Il n'existe pas de structure qui ne soit à son tour le produit d'une certaine histoire, et cette structure historiquement déterminée, quand elle s'applique au champ de la connaissance, c'est précisément ce que Foucault appelle une *épistémè*.

À partir de la fin des années 1960, les prises de distance avec le structuralisme abondent ; elles culminent sans doute à la fin de la leçon inaugurale que Foucault tient au Collège de France, en 1970 : « Et maintenant que ceux qui ont des lacunes de vocabulaire disent — si ça leur chante mieux que ça ne leur parle — que c'est là du structuralisme »[1]. Elles jouent par ailleurs dans un domaine plus restreint qui est celui de l'histoire elle-même : fasciné tout d'abord par l'histoire sérielle, l'histoire économique et les analyses de la longue durée, Foucault, sans jamais démentir l'énorme influence qu'à eu sur ses analyses l'historiographie française des Annales, se rapproche davantage de ceux qui tentent, au sein même de cette historiographie, de construire à partir des années 1970 un nouveau statut pour l'histoire événementielle. C'est ainsi qu'il faut lire par exemple l'ouvrage collectif sur Pierre Rivière, ou sa collaboration

1. *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 72.

plus tardive avec une historienne comme Arlette Farge. Certaines lectures récentes interrogent cependant le travail de Foucault en se demandant si le pouvoir — dont Foucault n'a de cesse de décrire les dispositifs et les effets, les stratégies et les pratiques — ne joue pas en réalité le rôle d'une structure qui traverserait, au gré de ses articulations et de ses mutations, l'histoire tout entière.

Dans certains textes, Foucault souligne en revanche l'importance extrême du formalisme : « Je ne suis pas sûr qu'il serait très intéressant de redéfinir ce qu'on a appelé à cette époque-là le structuralisme. Ce qui me paraît en revanche intéressant — et, si j'en ai le loisir, j'aimerais le faire —, ce serait d'étudier ce qu'a été la pensée formelle, ce qu'ont été les différents types de formalisme qui ont traversé la culture occidentale pendant le XXe siècle. Quand on songe à l'extraordinaire destin du formalisme en peinture, des recherches formelles en musique, quand on pense à l'importance qu'a eu le formalisme dans l'analyse du folklore, des légendes, en architecture, à son application, à certaines de ses formes dans la pensée théorique [...] »[1]. Le formalisme semble en particulier fasciner Foucault dans la mesure où il marque l'émergence, au début du XXe siècle, de « mouvements politiques, disons critiques, de gauche, et même dans certains cas révolutionnaires »[2] qui seront, à partir des années 1930, recouverts par le dogmatisme marxiste mais qui, à l'origine, se donnaient « très souvent une forte référence au marxisme et qui en même temps exerçaient par rapport au marxisme dogmatique des partis et des institutions une violente critique ». À la différence du structuralisme, le formalisme semble donc inclure pour Foucault un triple rapport à l'histoire, à la critique des idéologies et à la résistance.

1. « Structuralisme et post-structuralisme », *op. cit.*, p. 431.
2. *Ibid.*, p. 432.

Subjectivation (processus de)

Le terme de « subjectivation » désigne chez Foucault un processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, ou plus exactement d'une subjectivité. Les « modes de subjectivation » ou « processus de subjectivation » de l'être humain correspondent en réalité à deux types d'analyse : d'une part, les modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets — ce qui signifie qu'il n'y a de sujets qu'objectivés, et que les modes de subjectivation sont en ce sens des pratiques d'objectivation ; de l'autre, la manière dont le rapport à soi à travers un certain nombre de techniques de soi permet de se constituer comme sujet de sa propre existence.

Foucault repère dans un premier temps trois modes de subjectivation principaux : « les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science »[1] comme l'objectivation du sujet parlant en grammaire ou en linguistique, ou encore celle du sujet productif dans l'économie et l'analyse des richesses ; les « pratiques divisantes », qui divisent le sujet à l'intérieur de lui-même (ou par rapport aux autres sujets) pour le classer et en faire un objet — comme la division entre le fou et le sain d'esprit, le malade et l'homme en bonne santé, le brave homme et le criminel, etc. ; enfin, la manière dont le pouvoir investit le sujet en se servant non seulement des modes de subjectivation déjà cités mais en en inventant d'autres : c'est tout l'enjeu des techniques de gouvernementalité. Dans un second temps, la question de Foucault semble se renverser : s'il est vrai que les modes de subjectivation produisent, en les objectivant, quelque chose comme des sujets, comment ces sujets se rapportent-ils à eux-mêmes ? Quels procédés l'individu met-il en œuvre afin de s'approprier ou de se réapproprier son propre rapport à soi ?

C'est à partir de ce dernier point que Foucault se livre par exemple à l'analyse détaillée des *hupomnêmata* et plus généralement de l'écriture privée entre l'antiquité classique et les premiers siècles de l'ère chrétienne : dans tous les cas, il s'agit de comprendre les

1. « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*

modalités d'un rapport à soi qui passe par la mise en pratique sans cesse recommencée d'un procédé d'écriture de soi et pour soi, c'est-à-dire d'un procédé de subjectivation. Mais alors que pour les *hupomnêmata* grecques, « il s'agissait de se constituer soi-même comme sujet d'action rationnelle par l'appropriation, l'unification et la subjectivation d'un déjà-dit fragmentaire et choisi ; dans le cas de la notation monastique des expériences spirituelles, il s'agira de débusquer de l'intérieur de l'âme les mouvements les plus cachés de manière à pouvoir s'en affranchir »[1].

Sujet/subjectivité

La pensée de Foucault se présente dès le départ comme une critique radicale du sujet tel qu'il est entendu par la philosophie « de Descartes à Sartre », c'est-à-dire comme conscience solipsiste et a-historique, auto-constituée et absolument libre. L'enjeu est alors, au rebours des philosophies du sujet, d'arriver à « une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rendre compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements, ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire »[2]. Il reste donc à penser le sujet comme un objet historiquement constitué sur la base de déterminations qui lui sont extérieures : la question que pose par exemple *Les mots et les choses* revient alors à interroger cette constitution selon la modalité spécifique de la connaissance scientifique, puisqu'il s'agit de comprendre comment le sujet a pu, à une

1. « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n° 5 : *L'Autoportrait*, 1983, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 329.
2. « Entretien avec Michel Foucault », in *Microfisica del potere : interventi politici*, *op. cit.*, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 192.

certaine époque, devenir un objet de connaissance et, inversement, comment ce statut d'objet de connaissance a eu des effets sur les théories du sujet en tant qu'être vivant, parlant, travaillant

L'affirmation que le sujet a une genèse, une formation, une histoire, et qu'il n'est pas originaire, a sans doute été très influencée chez Foucault par la lecture de Nietzsche, de Blanchot et de Klossowski, et peut-être par celle de Lacan ; elle n'est pas indifférente à l'assimilation fréquente du philosophe au courant structuraliste dans les années 1960, puisque la critique des philosophies du sujet se retrouve aussi bien chez Dumézil, chez Lévi-Strauss, ou chez Althusser. Le problème de la subjectivité, c'est-à-dire « la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi »[1] devient alors le centre des analyses du philosophe : si le sujet se constitue, ce n'est pas sur le fond d'une identité psychologique mais à travers des pratiques qui peuvent être de pouvoir ou de connaissance, ou par des techniques de soi.

Le problème de la production historique des subjectivités appartient donc à la fois à la description archéologique de la constitution d'un certain nombre de savoirs sur le sujet, à la description généalogique des pratiques de domination et des stratégies de gouvernement auxquelles on peut soumettre les individus, et à l'analyse des techniques à travers lesquelles les hommes, en travaillant le rapport qui les lie à eux-mêmes, se produisent et se transforment : « au cours de leur histoire, les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme »[2]. Ce lieu inassignable de la subjectivité en mouvement, en perpétuelle « déprise » par rapport à elle-même, c'est à la fois pour Foucault le produit des déterminations historiques et du travail sur soi (dont les modalités sont à leur tour historiquess), et c'est dans ce double ancrage que

1. « Foucault », in D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 345.
2. « Entretien avec Michel Foucault », *Il Contributo*, 1978, *op. cit.*

se noue le problème de la résistance subjective des singularités : le lieu de l'invention de soi n'est pas à l'extérieur de la grille du savoir/pouvoir mais dans sa torsion intime — et le parcours philosophique de Foucault semble là pour nous en donner un exemple.

Vérité/jeux de vérité

Alors que la philosophie moderne, depuis Descartes, a toujours été liée au problème de la connaissance, c'est-à-dire à la question de la vérité, Foucault en déplace le lieu : « Depuis Nietzsche, la question s'est transformée. Non plus : quel est le chemin le plus sûr de la Vérité ?, mais quel a été le chemin hasardeux de la vérité ? »[1]. Il s'agit par conséquent de reconstituer une vérité rendue à l'histoire et exempte de rapports avec le pouvoir, et d'en identifier à la fois les contraintes multiples et les enjeux dans la mesure où chaque société possède son propre régime de vérité, c'est-à-dire « les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai »[2].

Les analyses de Foucault ont en particulier cherché à mettre en lumière les caractéristiques de notre propre régime de vérité. Celui-ci possède en effet plusieurs spécificités : la vérité est centrée sur le discours scientifique et sur les institutions qui le produisent ; elle est en permanence utilisée aussi bien par la production économique que par le pouvoir politique ; elle est très largement diffusée, aussi bien à travers les instances éducatives que par l'information ; elle

1. « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *op. cit.*
2. « La fonction politique de l'intellectuel », *Politique-Hebdo*, 29 novembre-5 décembre 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 184.

est produite et transmise sous le contrôle dominant de quelques grands appareils politiques et économiques (universités, médias, écriture, armée) ; elle est l'enjeu d'un affrontement social et d'un débat politique violent, sous la forme de « luttes idéologiques ». Le problème semble par conséquent être pour Foucault d'interroger les jeux de vérité — c'est-à-dire les rapports au travers desquels l'être se constitue historiquement comme expérience — qui permettent à l'homme de se penser quand il s'identifie comme fou, comme malade, comme déviant, comme travaillant, vivant ou parlant, ou encore comme homme de désir. C'est pour cette raison que le philosophe définit à la fin de sa vie, et de manière rétrospective, son travail comme une « histoire de la vérité ».

Le thème des « jeux de vérité » est omniprésent chez Foucault à partir du moment où l'analyse des conditions de possibilité de la constitution des objets de connaissance et celle des modes de subjectivation sont données comme indissociables. Dans la mesure où cette objectivation et cette subjectivation sont dépendantes l'une de l'autre, la description de leur développement mutuel et de leur lien réciproque est précisément ce que Foucault appelle des « jeux de vérité », c'est-à-dire non pas la découverte de ce qui est vrai mais les règles en fonction desquelles ce que dit un sujet à propos d'un certain objet peut relever de la question du vrai ou du faux. Parfois, Foucault utilise également le terme de « véridiction » afin de désigner cette émergence de formes qui permettent à des discours qualifiés de vrais en fonction de certains critères de s'articuler sur un domaine de chose spécifique.

Vie

Le thème de la vie est abordé par Foucault sous trois angles principaux. Le premier, lié à la revendication d'un certain statut de l'archive, consiste à lire, essentiellement dans les registres de la de l'Hôpital Général et de la Bastille, aux XVIIe et XVIIIe siècles, le récit

fragmentaire de l'existence d'hommes anonymes comme autant de traces de ce que Foucault nomme « la prise de pouvoir sur l'ordinaire de la vie »[1]. Avant que les procédures administratives n'aplatissent en effet ces « cas » à l'intérieur d'une nomenclature qui se limite à en enregistrer les données essentielles et les passe au crible de sa propre catégorisation, comme ce sera en général le cas à partir du XIXe siècle, Foucault est frappé par la force de ces lambeaux d'existence anonymes dont il souligne à la fois la violence et le caractère poétique, l'extrême théâtralisation et la sauvagerie : il projette alors de leur consacrer une anthologie, projet qui deviendra finalement une collection éditoriale chez Gallimard, « Les vies parallèles ». C'est dans cette collection que seront publiés le mémoire d'Herculine Barbin et *Le cercle amoureux d'Henri Legrand*. S'intéresser à cette « vie des hommes infâmes » qui donne son titre, en 1977, à l'un des plus beaux textes de Foucault, cela signifie s'attacher à comprendre comment la mise en discours de l'infime et les stratégies de pouvoir s'entrecroisent, et pourquoi « ces choses qui font l'ordinaire, le détail sans importance, l'obscurité, les journées sans gloire, la vie commune, peuvent et doivent être dites — mieux, écrites »[2]. Le second angle est celui de la biopolitique et des biopouvoirs — au sens strict : des pouvoirs sur la vie — : chronologiquement, il représente le second épisode de cette mise en discours de la vie, mais y ajoute une dimension nouvelle, celle de l'émergence de nouveaux types de savoir (le savoir de la police, celui de l'institution pénale, celui de la psychiatrie...). À partir du XIXe siècle, la vie devient en effet tout à la fois l'objet et l'enjeu des rapports de pouvoir : dans la généalogie économique, démographique et politique de cette nouvelle manière de gouverner les hommes à laquelle il se livre, Foucault insiste alors sur la manière dont la vie est investie dans ses aspects les plus intimes afin de maximaliser la production et de minimiser les coûts, c'est-à-dire dont la sexualité et l'alimentation, la démographie et la santé deviennent brusquement la matière de politiques publiques. Enfin, dans les années 1980, et précisément parce qu'il vient de donner du pouvoir une description ramifiée et

1. « La vie des hommes infâmes », *op. cit.*, p. 245.
2. *Ibid.*, p. 248.

fine, presque totalisante, Foucault semble retourner la définition des biopouvoirs (pouvoirs sur la vie) en un espace de résistance possible : la où la vie est en proie aux procédures de gestion et de contrôle, d'exploitation et de captation, elle peut au contraire affirmer ce qu'aucun pouvoir ne possèdera jamais : sa propre puissance de création. L'opposition entre le pouvoir et la puissance — qui n'apparaît jamais directement chez Foucault mais qui se trouve en revanche à la même époque chez Deleuze — est malgré tout attestée par l'omniprésence dans les textes foucaldiens de références à la création et à l'invention. Là où le pouvoir *s'applique* à la vie, la vie, elle, *innove* ; là où le pouvoir assujettit la vie, celle-ci résiste en mettant en place une stratégie qui est à la fois ontologique et politique : une création, une augmentation d'être. Cela explique alors que l'un des thèmes récurrents des derniers textes de Foucault soit précisément la possibilité de « faire de sa vie une œuvre d'art », c'est-à-dire d'instaurer une relation à soi et à sa propre existence qui fasse la part belle à « la création de nouvelles formes de vie, de rapports, d'amitié, dans la société, l'art, la culture, [...] qui s'instaureront à travers nos choix sexuels, éthiques, politiques »[1]. Et Foucault de conclure : « Nous devons non seulement nous défendre, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement en tant qu'identité, mais en tant que force créatrice »[2].

Les analyses biopolitiques de Foucault montrent la manière dont les rapports de pouvoir, jouant au double niveau de l'individu et de la population, investissent la vie tout entière. Celle-ci est alors « naturalisée » afin de permettre tout à la fois la pathologisation des formes de déviance sociale et l'instauration, en lieu et place de la vieille règle juridique, du recours systématique à la « norme » comme nouvel instrument de gestion des vivants. Qu'on ne s'y trompe pas : la naturalité de la vie (que l'on retrouve dans la médicalisation des dispositifs de contrôle, et que l'on repère aujourd'hui, dans les enjeux

1. « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir, et la politique de l'identité » (entretien avec B. Gallagher et A. Wilson, juin 1982), *The Advocate*, n° 400, 7 août 1984, pp. 26-30, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 358, p. 736.
2. *Ibid.*, p. 736.

de la nouvelle ingénierie génétique ou dans la gestion actuarielle du « risque » en fonction des prédispositions ou de l'exposition de chacun à telle ou telle pathologie) est un leurre. C'est cette « naturalité » qui est la stratégie essentielle des biopouvoirs : en aucun cas, pour Foucault, la réponse de la puissance de la vie aux pouvoirs sur la vie ne pourra donc se donner en termes « naturels » — ne serait-ce que parce que le concept de « nature » est susceptible d'être interrogé et déconstruit, et qu'il est lui-même le produit d'une certaine histoire.

La vie semble aujourd'hui au centre d'un certain nombre de travaux qui s'inspirent des analyses foucaldiennes. Tout l'enjeu semble précisément, pour des auteurs comme Giorgio Agamben ou Roberto Esposito[1], de définir ce que l'on entend par « vie ». Si à l'apparence, ils respectent l'intention de Foucault (le premier en distinguant soigneusement entre *Bios* et *Zoè*, le second en intitulant précisément l'un de ses livres *Bios*), il n'en demeure pas moins qu'Agamben associe immédiatement la biopolitique à ce qu'il nomme « la vie nue » (en faisant du camp nazi le paradigme même de la biopolitique), et qu'Esposito n'en finit pas d'explorer toutes les variations politiques de l'immunité et de la contagion. Le danger n'est-il pas alors de penser la résistance biopolitique — la puissance de l'existence comme force créatrice de formes de vie nouvelles — à la manière dont les biopouvoirs réduisent paradoxalement la vie, c'est-à-dire à une pure naturalité ?

1. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997 ; Roberto Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Turin, Einaudi, 2004.

Georges Bataille

Le nom de Georges Bataille est essentiellement associé dans le travail de Michel Foucault à un texte de 1963 qui fut publié dans le numéro d'hommage que la revue *Critique* consacrait à son fondateur au moment de la disparition de celui-ci. Ce texte, « Préface à la transgression » témoigne non seulement de l'importance de la littérature dans les recherches foucaldiennes au début des années 1960, mais de la place que Bataille a eu dans la construction d'une sorte contre-discours que Foucault tient en marge, et parfois au rebours, des livres qu'il publie à l'époque. En effet, alors que l'*Histoire de la folie* semble analyser la manière dont, à partir de l'âge classique, les dispositifs d'exclusion fonctionnent paradoxalement comme des stratégies d'inclusion et de contrôle — c'est-à-dire que toute extériorité (à la raison) est encore une dérivation de celle-ci, que toute altérité est encore une figure du même —, la référence à Bataille est l'une de celles qui permettent à Foucault de penser différemment le thème de l'extériorité en lui réattribuant une autonomie et une consistance propres. Le concept que Foucault utilisera alors est précisément celui de « transgression » entendu comme « passage à la limite », comme « expérience ». Indépendamment des références spécifiques à Bataille (à l'érotisme, à la mort, à l'œil, à la tauromachie), c'est la possibilité de sortir de cette structure inclusive et totalisante qu'il avait lui-même décrite comme caractéristique de l'*épistémè* moderne — et qu'il réaffirmera, dans un autre champ d'enquête, avec une périodisation un peu différente, lors de la publication des *Mots et les choses*, en 1966 — qui semble fasciner Foucault : « [...] une expérience singulière se dessine, celle de la transgression. Peut-être un jour apparaîtra-t-elle aussi décisive pour notre culture, aussi enfouie dans son sol que l'a été naguère, pour la pensée dialectique, l'expérience de la contradiction »[1]. La difficulté est cependant double, et Foucault en semble totalement conscient : échapper, d'une part, à une structure parfaitement

1. « Préface à la transgression », *Critique*, n° 195-196 : *Hommage à Georges Bataille*, août-septembre 1963, pp. 751-769, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 13, p. 236.

dialectique qui veut que la transgression soit en réalité une confirmation de la limite qu'elle nie ; de l'autre, faire de ce travail du négatif, au rebours de l'*Aufhebung* hégélienne, une philosophie de l'affirmation non positive, « une affirmation qui n'affirme rien, en pleine rupture de la transitivité »[1]. C'est sans doute parce qu'elle n'était pas facile à tenir que Foucault a finalement cessé de s'y référer. Et il est étonnant de constater qu'après avoir tenté de passer ce double obstacle une nouvelle fois en remplaçant la transgression de Bataille par le « dehors » de Blanchot, Foucault ait finalement suivi un parcours où il ne s'agissait plus tant de faire valoir « le cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite définit l'être »[2] que son exact contraire : la plénitude de l'invention de formes de vie dans les mailles mêmes du pouvoir, ce que Foucault, à la fin de sa vie allait appeler précisément l'« intransitivité de la liberté ». Pourtant, Foucault reconnaîtra toujours une dette à l'égard de Bataille — le liant aux deux autres figures sous l'ombre portée desquels il avait initialement placé son travail : « Nietzsche, Blanchot et Bataille sont les auteurs qui m'ont permis de me libérer de ceux qui ont dominé ma formation universitaire, au début des années 1950 : Hegel et la phénoménologie »[3]. Il n'en était pas moins clair que là où Bataille — comme Blanchot et comme Nietzsche — avaient pensé l'arrachement du sujet à lui-même sous la forme de la désubjectivation, Foucault allait finalement tenter une autre voie, celle, inverse, de la déprise de soi comme re-subjectivation sans fin, c'est-à-dire comme création continuée de soi par soi.

1. *Ibid.*, p. 238.
2. *Ibid.*, p. 238.
3. « Entretien avec Michel Foucault » (avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4° année, n° 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 281, p. 48.

Maurice Blanchot

Dans les années 1960, Maurice Blanchot représente une référence plus ou moins explicite mais toujours centrale dans la plupart des textes que Foucault publie dans des revues comme *Tel Quel* ou *Critique*. Un texte en particulier, « La pensée du dehors »[1], marque de manière déclarée l'entrée de la notion de « dehors » dans le champ conceptuel foucaldien : à l'entrecroisement d'une analyse du langage qu'il développe par ailleurs dans ses livres et qui le fait voisiner avec certaines analyses structurales, d'une réflexion sur l'effacement du sujet, et d'une extrême sensibilité à la littérature qui semble au contraire le porter vers une sorte de primat de l'expérience de l'écriture, Foucault reprend en effet à Blanchot l'idée que le dehors est à la fois l'expérience de la perte et de la dissolution (du sujet qui parle, du redoublement du langage par lui-même) et celle du dévoilement (de l'essence même du langage). « Le langage se découvre alors libéré de tous les vieux mythes où s'est formée notre conscience des mots, du discours, de la littérature. Longtemps, on a cru que le langage maîtrisait le temps, qu'il valait aussi bien comme lien futur dans la parole donnée que comme mémoire et récit ; et on a cru qu'il était prophétie et histoire ; on a cru aussi qu'en cette souveraineté, il avait pouvoir de faire apparaître le corps visible et éternel de la vérité [...]. Mais il n'est que rumeur informe et ruissellement, sa force est dans la dissimulation [...] ; il est oubli sans profondeur et vide transparent de l'attente »[2] écrit alors Foucault, l'année même où il publie *Les mots et les choses* : comme si, en contrepoint de cette archéologie de la mise en ordre moderne des mots et du monde, il fallait tenter de dire aussi le dehors de tout ordre et de toute historicité ; comme s'il fallait donc penser la dissolution du sujet non pas seulement comme hypothèse épistémologique et historique, mais comme expérience-limite : « car, si dans une telle expérience il s'agit bien de passer "hors de soi", c'est pour se retrouver finalement, s'envelopper et se recueillir dans l'intériorité

1. « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229, juin 1966, pp. 523-546, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 38.
2. *Ibid.*, p. 538.

éblouissante d'une pensée qui est de plein droit Être et Parole »[1]. L'énorme décalage entre les deux approches était patent ; peut-être cela explique-t-il en partie le caractère lapidaire du jugement de Foucault sur ce type d'hypothèse dans la décennie suivante, puisqu'il ne cessera au contraire de dénoncer le dehors comme un mythe, ou comme le reliquat d'une sorte romantisme encore emprunt de phénoménologie. Après la mort de Foucault, Maurice Blanchot lui dédiera à son tour en 1986 un très beau texte, *Michel Foucault tel que je l'imagine*[2], où, étrangement, la notion de « dehors » n'apparaît pas plus que la mention des tout premiers textes du philosophe sur la littérature : l'attention est exclusivement accordée aux livres ; et il semble presque que, si Foucault a été à ses débuts blanchotien, Blanchot, en un émouvant hommage, devienne trente ans plus tard, le temps d'un livre, absolument foucaldien.

Ludwig Binswanger

En 1954, Foucault traduit le livre de Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*[3], et accompagne le texte d'une très longue introduction. Un an auparavant, il s'était rendu avec Jacqueline Verdeaux en Suisse pour rencontrer l'introducteur de la *Daseinanalyse* de Heidegger dans la pratique psychanalytique. L'« introduction » de Foucault — qui est son premier texte — fait encore clairement état d'une filiation philosophique qui le lie à la phénoménologie, tout en intégrant une dimension du rêve qui est à mi-chemin entre la psychanalyse et l'onirisme littéraire : on y trouve en effet une insistance évidente sur l'idée d'une subjectivité libre, utopique, radicale, et pour laquelle le rêve jouerait comme lieu d'expérience privilégié,

1. *Ibid.*, p. 520.
2. M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986.
3. L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954 avec une introduction de M. Foucault ; « Introduction » reprise in *DE*, vol. 1, texte n° 1.

de manière à mettre en valeur le contenu de la présence au monde de chacun. La richesse de l'expérience onirique tient pour Foucault — lecteur de Binswanger — à ce qu'elle possède précisément un statut d'expérience et qu'elle ouvre à une nouvelle dimension de la connaissance. Le rêve ne s'épuise ni dans ses propres images, ni dans le discours de l'analyse psychologique — plus encore, il est irréductible aux catégories de la psychologie dans lesquelles on tente de l'insérer. En rompant avec l'idée d'inconscient comme avec celle de transparence, Foucault fait donc l'hypothèse, à partir de Binswanger, qu'il est possible de reconsidérer le monde onirique comme monde propre, c'est-à-dire comme ce qui se constitue sur le mode originaire de ce qui m'appartient — au rebours d'une lecture causaliste ou objectivante (comme c'est au moins en partie le cas chez Freud : que l'on pense par exemple à la théorie de la libido ou à l'influence du milieu social sur le sujet). Or chez les phénoménologues comme chez Binswanger, c'est précisément dans cette problématique de l'originarité que vient s'ancrer celle de la liberté du sujet, dans ce mouvement de naissance au monde dans lequel le sujet est encore dans *son* monde, avant que celui-ci soit devenu *le* monde. Foucault écrit alors : « En rompant avec cette objectivité qui fascine la conscience vigile, et en restituant au sujet humain sa liberté radicale, le rêve dévoile paradoxalement le mouvement de la liberté vers le monde, le point originaire à partir duquel la liberté se fait monde »[1] ; et, plus loin : « Si le rêve est porteur des significations humaines les plus profondes, ce n'est pas dans la mesure où il en dénonce les mécanismes cachés et qu'il en montre les rouages inhumains, c'est au contraire dans la mesure où il met au jour la liberté la plus originaire de l'homme [...] toute l'odyssée de la liberté humaine »[2]. On peut bien entendu s'étonner de la distance entre ce texte de 1954 et l'*Histoire de la folie*, sept ans plus tard : à maintes reprises, Foucault s'est expliqué sur ce changement radical de sa pensée, en en repérant en particulier le moment décisif dans la lecture de Nietzsche, qu'il situe tantôt en 1953-54, tantôt en 1957. De fait, l'*Histoire de la folie* se placera du

1. « Introduction », *op. cit.*, pp. 90-91.
2. *Ibid.*, p. 93.

côté de cette objectivation et de cette causalité contre lesquelles l'expérience onirique — en tant qu'expérience cruciale — était définie par Foucault en 1954 ; si ce n'est que l'objectivité et la causalité seront non pas prises en tant que présupposés inconditionnés mais replacés dans une histoire du savoir, des pratiques et du pouvoir. Par ailleurs il arrivera encore, ça et là, que Foucault retrouve des accents phénoménologiques involontaires dans deux registres différents : d'une part, dans l'*Histoire de la folie* elle-même, quand il persistera à penser qu'il s'agit, en produisant l'histoire du partage entre raison et déraison, de rendre paradoxalement possible l'émergence de ce qu'il y avait *avant* le partage, et qu'il nomme, dans la préface à la première édition de l'ouvrage, la « nuit du commencement »[1], c'est-à-dire quand il maintiendra malgré tout l'idée d'une dimension originaire, d'une folie qu'il s'agirait de restituer à elle-même ; de l'autre quand il transformera l'expérience-limite de la phénoménologie — et singulièrement l'expérience onirique des analyses binswangeriennes — en une expérience des limites, et qu'il fera de cette dernière, sous l'influence double de Bataille et de Blanchot, une expérience littéraire. Notons toutefois que la préface à la première édition de l'*Histoire de la folie* n'apparaîtra plus dans les éditions successives ; qu'il sera durement reproché à Foucault le maintien de cette illusion d'une « folie d'avant la folie », ou pour reprendre la critique très dure de Jacques Derrida, d'une histoire d'avant l'histoire ; et qu'enfin les textes « littéraires » de Foucault cesseront progressivement, après 1966, d'explorer la dimension originaire de « la libre genèse, [de l']accomplissement de soi, [de l'] émergence de ce qu'il y a de plus individuel dans l'individu »[2].

1. « Préface », in *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. I-XI, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 4, pp. 161-162.
2. « Introduction » à L. Binswanger, *op. cit.*, pp. 93-94.

Georges Canguilhem

Il a probablement été trop peu dit à quel point les analyses de Foucault étaient redevables aux travaux de Georges Canguilhem. On a en effet l'habitude de limiter l'importance de l'influence de Canguilhem sur Foucault à quelques lignes biographiques — Canguilhem fut effectivement l'examinateur e Foucault aussi bien au concours de la rue d'Ulm qu'à l'oral de l'agrégation, et c'est à lui qu'Hyppolite envoya Foucault au moment de sa thèse ; à l'hommage explicitement rendu dans la préface de la première édition de l'*Histoire de la folie* ou dans le texte de *L'ordre du discours* ; à certaines des analyses de l'*Histoire de la folie* comme à celles de *Naissance de la clinique* ; et plus généralement à un intérêt pour le discours médical qui, il est vrai, restera toujours très vif chez Foucault. C'est cependant sur un thème spécifique — celui de la discontinuité — que la dette de Foucault à l'égard de Canguilhem est probablement la plus évidente. Foucault note par exemple : : « Sous les grandes continuités de la pensée, sous les manifestations massives et homogènes de l'esprit, sous le devenir têtu d'une science s'acharnant à exister et à s'achever dès son commencement, on cherche maintenant à détecter l'incidence des interruptions. G. Bachelard a repéré de seuils épistémologiques qui rompent le cumul indéfini des connaissances ; M. Guéroult a décrit des systèmes clos, des architectures conceptuelles fermées qui scandent l'espace du discours philosophique ; G. Canguilhem a analysé les mutations, les déplacements, les transformations dans le champ de la validité et les règles d'usage des concepts »[1]. Et encore, dix ans plus tard : « [G. Canguilhem] a repris d'abord le thème de la "discontinuité". Vieux thème qui s'est dessiné très tôt, au point d'être contemporain, ou presque, de la naissance d'une histoire des sciences. [...] Reprenant ce même thème élaboré par Koyré et Bachelard, Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat, mais plutôt une "manière de faire", une procédure qui fait

1. « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse*, n° 9 : *Généalogie des sciences*, été 1968, pp. 9-40, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 59, pp. 697-698.

corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter »[1]. Ni un postulat, ni un résultat, mais une « manière de faire » : on a donc affaire à un véritable choix de méthode. Ce que Foucault reprend à la « méthode » de Canguilhem correspond à en réalité à un double enjeu. D'une part, il est nécessaire de distinguer le temps de l'histoire des sciences à la fois du temps abstrait des sciences elles-mêmes et de l'histoire érudite des historiens, parce que l'un comme l'autre — de manière différente, certes — affirment en réalité la nécessité d'un *continuum* absolu et ne peuvent pas ne pas considérer l'histoire comme un processus linéaire passible d'aucune rupture. Qu'il s'agisse d'un espace temporel « idéalisé » et totalement décroché des conditions matérielles de son déroulement (celui de la science), ou au contraire d'un temps « réaliste » réduit à l'accumulation infinie et continue de ses différents moments, le discours ne change en réalité pas, puisqu'on suppose dans un cas comme dans l'autre une linéarité sans faille de l'histoire — et l'impossibilité pour le regard historien d'en prendre les distances, de faire en quelque sorte l'histoire de cette histoire linéaire, l'épistémologie de la forme continue du temps lui-même. Au rebours de cela, c'est précisément le point de vue de l'épistémologie qui va représenter pour l'histoire des sciences la possibilité d'une approche du temps qui permette de remettre en cause son présupposé continuiste. Mais, dans l'autre sens, le risque encouru par l'épistémologie est celui d'une reproduction des schémas scientifiques décrits au sein de la description elle-même, c'est-à-dire celui de l'impossibilité à historiciser le discours scientifique et les grilles épistémiques qu'elle met en œuvre à un moment donné. C'est en cela que l'histoire des sciences permet à l'épistémologie d'être autre chose qu'un méta-discours. Sur ce point, la proximité des analyses « discontinuistes » de Canguilhem et des travaux de Foucault est patente. *Les mots et les choses* sont-ils autre chose que la tentative de faire l'histoire de la manière dont le discours scientifique a constitué à un moment donné ses propres

1. « Préface », in G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. ix-xx, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 219, pp. 434-435.

champs, ses propres objets, ses propres méthodes, la forme même de son savoir — et bien entendu la forme de son histoire ? Mais aussi : *Les mots et les choses* sont-ils autre chose que la tentative de réintroduire les schémas internes aux sciences à l'intérieur d'une histoire plus générale qui serait celle des différentes formes — des formes successives — du « dire-vrai » ?

Noam Chomsky

En 1971, Foucault et Chomsky participent à un débat à la télévision néerlandaise qui sera transcrit et publié trois ans plus tard sous le titre « De la nature humaine : justice contre pouvoir »[1]. La rencontre donne lieu à une discussion serrée à partir de la notion de « nature humaine », sur la possibilité — soutenue par Chomsky, refusée par Foucault — de déterminer des invariants, des « structures innées » dont le développement permettrait de rendre compte de l'acquisition ultérieure de capacités et de contenus de connaissance chez l'homme. Chez Chomsky, les présupposés d'un langage inné et d'une connaissance instinctive sont nécessaires afin d'expliquer par la suite l'interaction des individus avec leur milieu et la constitution de leur histoire, c'est-à-dire l'accumulation d'une expérience : « Cet ensemble, cette masse de schématisme, de principes organisateurs innés, qui guide notre comportement social, intellectuel et individuel, c'est ce que je désigne quand je me réfère au concept de nature humaine »[2]. Chez Foucault, au contraire la notion même de nature humaine est le produit d'une certaine histoire : elle est construite par une certaine configuration épistémologique et ne peut en aucun cas échapper à sa propre historicité — ce qui signifie que rien n'est

1. « De la nature humaine : justice contre pouvoir » (discussion avec N. Chomsky), in F. Elders (coord.), *Reflexive Water : The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 132, pp. 471-512.
2. *Ibid.*, p. 473.

au sens strict définissable comme « invariant » ni préalable à l'expérience, que rien ne se donne hors de l'histoire. Il peut certes y avoir des régularités — comme cherche par exemple à les repérer Chomsky en linguistique, et comme Foucault lui-même tente de les décrire à l'intérieur d'une périodisation donnée — ; mais celles-ci ne peuvent être placées dans la « nature humaine », à moins d'admettre que l'histoire ne fait que développer ce qui est donné avant elle *par nature*. Par ailleurs, l'opposition entre les deux philosophes se cristallise immédiatement sur le sens qu'il faut attribuer, dans ce contexte, à la notion de création : pour Chomsky, la créativité des hommes est à entendre comme une simple capacité de réaction et d'adaptation à des situations nouvelles ; pour Foucault, au contraire, elle est possible mais ne peut être envisagée en dehors des déterminations historiques auxquelles elle est soumise, ni mise en œuvre sans une pratique collective. Dans une seconde partie de la discussion, l'objet du débat se déplace à la demande de l'organisateur vers le champ politique, et là encore, l'opposition des deux intellectuels est presque totale. La position de Chomsky s'articule autour de trois points : une démocratie parfaite n'est que la réalisation de valeurs intrinsèques à la « nature humaine » (« Je pense qu'il existe une sorte de "base absolue" [...] résidant finalement dans les qualités humaines fondamentales, sur lesquelles se fonde une "vraie" notion de justice »[1]) ; on peut donc critiquer la justice ou la légalité au nom de ces « valeurs » contenues dans la nature humaine ; le remplacement des structures centralisées de l'État par un certain nombre d'associations entre communautés libertaires permettrait le développement des « instincts honnêtes » de la nature humaine, et non pas de l'instinct destructeur de l'appropriation privée et de la volonté de pourvoir. Ce à quoi Foucault répond en montrant en quoi sa propre analyse des rapports de pouvoir inclut le fonctionnement de la justice — qui ne peut être « idéale » parce qu'elle n'est jamais pure : pas plus que l'on ne peut échapper l'histoire il n'est envisageable d'échapper totalement aux rapports de pouvoir, y compris quand les luttes menées sont justifiées. Et Foucault de conclure : « Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à

1. *Ibid.*, p. 505.

la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir »[1]. Si le discours foucaldien sur l'impossibilité d'un « dehors » de l'histoire ou d'une extériorité aux rapports de pouvoir — telle qu'il sera approfondi dans la seconde moitié des années 1970 — est ici déjà totalement mis en place, il manque encore à Foucault l'insistance sur la subjectivation (l'invention de soi) comme argument contre l'idée même de nature humaine, c'est-à-dire contre le postulat d'un ensemble de structures invariantes et de valeurs absolues au fondement de ce que nous sommes et de ce que nous faisons.

Gilles Deleuze

Deleuze et Foucault ont été extrêmement proches, aussi bien personnellement que philosophiquement ou politiquement (de fait, l'un et l'autre n'auraient sans doute pas distingué entre ces trois plans). Pourtant, un examen attentif des références — nombreuses jusqu'au milieu des années 1970 — que chacun fait au travail de l'autre permet de constater un phénomène étrange : Deleuze comme Foucault ont cherché à lire leur propre pensée dans celle de leur ami. Ce que chacun a alors voulu comprendre, c'est ce qu'il a retenu en fonction de ses propres travaux, c'est-à-dire aussi ce qui lui a été utile. Ce « voisinage » non exempt d'effets de glissement est particulièrement clair quand il s'agit du rapport que les deux philosophes entretiennent avec Nietzsche : Foucault et Deleuze collaborent certes ensemble pour l'édition du cinquième volume des œuvres complètes du penseur allemand, mais chacun construit sa propre lecture (Foucault insistant sur la conception nietzschéenne de l'histoire, Deleuze appuyant davantage sur les thèmes de l'éternel retour, de la volonté de puissance et de la transmutation des valeurs), et croit la reconnaître dans le discours de l'autre. Au-delà de ces

1. *Ibid.*, p. 503.

effets de miroir, leur proximité est par ailleurs évidente quand il s'agit de tenter une analyse du langage qui déconstruise les conditions de production et de recevabilité du sens, ou quand l'un et l'autre s'intéressent aux liens qui existent entre les discours de savoir, les dispositifs de pouvoir et les institutions qui les incarnent. Enfin, à partir de l'expérience partagée du GIP, Deleuze comme Foucault redéfinissent ce que peut être une activité militante, en totale rupture avec les vieux schémas de l'engagement sartrien. Pourtant, au milieu des années 1970, un relatif éloignement caractérisa leurs relations. Deleuze s'en expliquera une seule fois, rapidement : « Je ne l'ai pas vu, hélas ! les dernières années de sa vie : après *La volonté de savoir*, il a traversé une crise de tout ordre, politique, vitale, pensée. Comme chez tous les grands penseurs, sa pensée a toujours procédé par crises et secousses comme conditions de création, comme conditions d'une cohérence ultime. J'ai eu l'impression qu'il voulait être seul, aller là où on ne pourrait pas le suivre, sauf quelques intimes. J'avais beaucoup plus besoin de lui que lui de moi »[1]. Chez Foucault, en revanche, nulle explication véritable si ce n'est la disparition presque totale de toute mention du nom de Deleuze dans les six dernières années de son travail. En réalité, cette apparente distance — qui n'empêchera pas Deleuze de consacrer à Foucault, en 1986, un remarquable livre[2] — s'explique sans doute par une différence de fond. Chez Deleuze, la résistance aux pouvoirs et aux savoirs institués demeure en grande partie conçue comme un « dehors » : parfois il s'agit de celui de la parole psychotique ; plus généralement, une fois les appels à la schizologie devenus moins fréquents, c'est celui d'un événement conçu comme rupture, comme irruption, comme interruption. Or étrangement, chez Deleuze, l'histoire est malgré tout presque totalement absente de cette pensée de l'événement : si l'on trouve en effet chez lui une pensée du temps, rares sont les allusions à l'historicité des systèmes de pensée et à l'énorme effort qui consiste à problématiser son propre présent pour s'en affranchir — ou tout du moins en sonder les limites et les constrictions, les

1. G. Deleuze, « Fendre les choses, fendre les mots » (entretien avec R. Maggiori), *Libération*, 2-3 septembre 1986, repris in G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éd. de Minuit, 1990, p. 115.
2. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1986.

codes et les modalités d'organisation. Chez Deleuze, la discontinuité — la résistance — est davantage une figure du temps qu'une figure de l'histoire ; et le recours à la notion de devenir permet paradoxalement de ne pas questionner sa propre actualité. De ce point de vue, Deleuze est bergsonien, alors que Foucault est bien davantage canguilhémien. Foucault ne peut en effet penser la discontinuité et l'événement que *dans* l'histoire : s'il s'agit de rompre les déterminations qui nous font être ce que nous sommes, c'est bien parce que nous aurons su avant tout diagnostiquer ce que nous sommes, c'est-à-dire dire à la fois les rapports de pouvoir qui nous traversent et auxquels nous participons, et les procédés de subjectivation que nous inventons à l'intérieur même de ces rapports, *à un moment donné* ; c'est donc bien parce que nous serons capables de dire la spécificité de notre présent, l'histoire de notre propre système de pensée — y compris celle du temps lui-même.

Jacques Derrida

Les rapports entre Foucault et Derrida sont à la fois très limités et étonnamment intenses, puisqu'ils tournent autour d'une seule et unique polémique à propos d'un court passage que Foucault, dans l'*Histoire de la folie*, avait consacré à quelques lignes de la fin de la première des *Méditations Métaphysiques* de Descartes. Le texte qu'écrit Derrida pour contester la lecture foucaldienne de Descartes est à l'origine une conférence tenue en 1963, et qui sera publiée un an plus tard sous le titre « Cogito et Histoire de la folie » puis incluse en 1967 dans le volume *L'écriture et la différence*[1] ; Foucault y répondra quelques années plus tard, en 1972, sous la forme d'une double intervention : d'une part, un texte publié à Tokyo en japonais

1. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, éd. du Seuil, 1967, coll. « Tel Quel ».

dans une revue[1], et de l'autre, la même année, une deuxième version — assez différente — de ce texte en guise d'appendice à la réédition de l'*Histoire de la folie* par les éditions Gallimard. en 1972[2]. Alors que la discussion entre les deux philosophes semble se concentrer sur un problème technique d'exégèse savante de la pensée cartésienne — ce a quoi on réduit e général leur désaccord —, le problème est en réalité un autre. La critique de Derrida porte en effet sur deux points essentiels pour lesquels le passage consacré à Descartes n'a qu'une simple valeur d'exemple. La première objection concerne le statut de la folie et la manière dont celle-ci est simultanément considérée par Foucault comme l'« autre » de la raison — ce qui a été exclu pour pouvoir être inclus, ce qui a été déclaré autre pour pouvoir être reconduit au même —, et comme quelque chose qu'il s'agit explicitement de rendre à sa propre liberté : pour reprendre les termes de Foucault cités par Derrida, une sorte de « folie désaliénée », une folie restituée à elle-même : « En écrivant une histoire de la folie, Foucault a voulu — et c'est le prix mais aussi l'impossibilité même de son livre — écrire une histoire de la folie *elle-même*. *Elle-même*. De la folie elle-même. C'est-à-dire en lui rendant la parole. Foucault a voulu que la folie fût le sujet de son livre »[3]. En somme, Derrida pointe une faille logique d'une importance évidente. En effet, si la folie est constituée comme objet — et donc pliée aux discours et aux pratiques de la raison qui l'asservissent —, c'est bien en fonction d'un partage qui l'exclut et l'objective d'un seul et même geste ; mais alors quel sens peut avoir le projet de retrouver une folie *d'avant le partage* ? Et comment comprendre l'expression « folie désaliénée », si la construction d'une réalité homogène correspondant au terme « folie » n'a précisément de sens qu'au moment où on la fait devenir *l'autre de la raison* ? La seconde concerne en revanche le statut de l'histoire dans l'*Histoire de la folie* — une histoire dont Foucault répète qu'elle est produite par le partage entre raison et déraison. Or,

1. « Réponse à Derrida », *Paideia* : *Michel Foucault*, 1er février 1972, pp. 131-147, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 104.
2. « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, appendice II, pp. 583-603, repris in DE, vol. 2, texte n° 102.
3. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, pp. 55-56 (les italiques sont ceux de Derrida).

précisément, si le partage raison/déraison est fondateur de l'histoire, quel statut donner à ce qui est *avant* le partage[1] ? Le problème auquel Foucault est sommé de répondre est celui du choix de sa périodisation historique, de sa légitimité et de ses effets : en effet, si celle-ci ne représente qu'une périodisation possible parmi d'autres, on ne comprend pas pourquoi — et en quoi — pour Foucault l'âge classique est exemplaire[2], et ce qui le différencie de n'importe quel autre découpage historique effectué en fonction de n'importe quel autre critère. Dans cette hypothèse, la périodisation « âge classique », si tant est qu'elle fonctionne, ne correspond pas à autre chose qu'à un découpage fait sur mesure à partir de la construction de l'objet « folie » ; mais que l'on change seulement d'objet — ce que fera effectivement Foucault dès les années suivantes —, que l'on étudie maintenant la clinique ou la prison, et la périodisation devra immédiatement être revue. En revanche, si c'est un partage fondamental et exemplaire qui fait véritablement basculer la pensée dans un autre système et qui introduit de la discontinuité dans le cours de l'histoire, c'est bien qu'il s'agit de lire ce discontinu sur le fond d'une continuité qui le sous-tend ; mais alors l'histoire préexiste au partage, et l'on ne saisit plus la fonction inaugurale de celui-ci. Comme le note alors Derrida, « [...] si ce grand partage est la possibilité même de l'histoire, que veut dire ici "faire l'histoire de ce partage" ? Faire l'histoire de l'historicité ? Faire l'histoire de l'origine de l'histoire ? [...] S'il y a une historicité de la raison en général, l'histoire de la raison n'est jamais celle de son origine qui la requiert déjà mais l'histoire de l'une de ses figures déterminées »[3]. Enfin, il pointe en dernière difficulté, qui tient au rapport que le langage entretient avec le Logos — quand Foucault ne cesse, dans les mêmes années, de tourner autour de la possibilité d'une parole

1. Derrida cite sur ce point Foucault : « La nécessité de la folie, tout au long de l'histoire de l'Occident, est liée à ce geste de décision qui détache du bruit du fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps ; bref, elle est liée à la possibilité de l'histoire » (*Ibid.*, p. 67).
2. *Ibid.* : « C'est un exemple comme échantillon et non comme modèle » (p. 67).
3. *Ibid.*, p. 68.

— littéraire, très souvent — capable de dire le « dehors » du partage raison/déraison, ou plus généralement l'extériorité à tout ordre du discours. Or, remarque Derrida, la dénonciation de l'ordre advient toujours de manière ordonnée : une histoire de la folie ne peut être autre chose qu'une histoire de la raison ? À ces objections, Foucault répond de manière étrangement floue. Dans la première version de sa réponse, publiée au Japon, Foucault ne commence à se référer au texte de Descartes qu'à partir de la quatrième page. Les trois premières sont en revanche consacrées aux objections de Derrida que nous venons de mentionner. Mais au lieu de comprendre ce qui lui est reproché — à savoir une conception de l'histoire qui ne rend pas pleinement compte de ses propres conditions de possibilité et qui finit par évoquer une sorte de « dehors » de l'histoire (l'histoire *d'avant le partage qui fonde l'histoire*) assez difficile à soutenir ; ou bien encore l'idée d'un langage d'avant la raison, un langage du silence qui serait celui de la folie rendue à elle-même —, Foucault a recours à une défense qui repose sur la mécompréhension totale de ce qui lui est objecté, en construisant en particulier sa réponse sur les rapports entre philosophie et histoire — comme si Derrida l'avait sommé de choisir. Dans la seconde version de sa réponse, qui sera publiée comme deuxième appendice à l'édition de 1972 de l'*Histoire de la folie*, il décidera même de supprimer les quatre pages qui, dans la version japonaise du texte, tentaient malgré tout de prendre en considération les objections de fond au projet et à la méthode de son livre. Mais force est de constater que l'impossibilité d'une extériorité à l'histoire, l'abandon du privilège de la littérature comme lieu de résistance à l'ordre et la concentration des analyses foucaldiennes sur une analytique du pouvoir qui soit aussi une analytique de la subjectivité caractériseront à partir de 1973, et jusqu'à la fin de sa vie, les travaux de Foucault.

Emmanuel Kant

Kant est étrangement présent aux deux extrémités du parcours philosophique de Foucault. En 1960, il lui consacre en effet sa thèse secondaire, puisqu'il traduit l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, et qu'il accompagne celle-ci d'un long commentaire encore aujourd'hui inédit (mais consultable à la bibliothèque de la Sorbonne), *Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*. En 1983-1984, il consacre en revanche au texte *Was ist Aufklärung* ? un double commentaire : tout d'abord un cours au Collège de France, en janvier 1983 — cours qui sera publié un an plus tard —, puis un second, parfois assez différent du premier, dans un volume publié aux États-Unis[1]. Cette présence kantienne au début et à la fin de la réflexion foucaldienne est assez cohérente. Bien que très dur à l'égard de toute perspective transcendantaliste, c'est-à-dire de la possibilité de fonder une philosophie sur le repérage d'éléments *a priori* qui excéderaient la connaissance — et viendraient fonder par là même sa possibilité —, il est significatif que Foucault ait au contraire choisi de privilégier chez Kant l'*Anthropologie* et l'un des opuscules sur l'histoire. Au début des années 1960, en parlant de l'expérience des hommes — et de la mort de Dieu telle que Nietzsche la formule —, Foucault commente : « Nul mouvement dialectique, nulle analyse des constitutions et de leur sol transcendantal ne peut apporter de secours pour penser une telle expérience ou même l'accès à cette expérience. Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l'"origine" à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son œuvre — une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être ? »[2]. Si l'on fait abstraction de ce qui, dans la citation, est clai-

1. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp. 35-39 (extrait du cours du 5 janvier 1983 au Collège de France), repris in *DE*, vol. 4, texte n° 351 ; « Qu'est-ce que les Lumières », in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 339.
2. « Préface à la transgression », *op. cit.*, p. 239.

rement daté par les références à la « transgression » et la « limite » (nous sommes dans un vibrant hommage à Bataille), et si l'on peut voir que la critique de la notion d'origine est déjà présente bien que pas encore totalement construite, il faut en revanche constater que l'un des thèmes majeurs de la pensée foucaldienne est déjà tout à fait présent : tout le problème est de produire une recherche qui soit à la fois critique (c'est-à-dire ce qui donne les conditions de possibilités de la connaissance : pour Kant, à la fois la critique de la métaphysique et le repérage des éléments transcendantaux qui fondent l'expérience du connaître ; pour Foucault, une critique de tout ce qui se donne comme extérieur ou préalable à l'histoire — y compris le plan transcendantal lui-même, et une histoire des systèmes de pensée au sein desquels telle ou telle connaissance se donne à un moment donné) et qui laisse pourtant de la place pour une production d'être nouveau. Cette production d'être, loin d'être la réintroduction d'un thème métaphysique, deviendra centrale dans les dernières années de recherche de Foucault, puisque c'est autour des thèmes de l'invention de soi et de la production de subjectivité qu'il cherchera finalement à rendre compte de la possibilité que les hommes ont de créer un événement, c'est-à-dire d'introduire au cœur de l'histoire une discontinuité, une brisure, un écart — événement qui, s'il interrompt l'histoire, ne lui échappe pourtant pas. C'est autour de ces deux thèmes — l'ontologie critique de nous-mêmes et la production d'événements, c'est-à-dire finalement ce que Foucault appelle parfois plus simplement une « révolution » — que les deux textes consacrés à la question des Lumières tournent précisément, vingt ans plus tard. Indépendamment du commentaire littéral de la dissertation kantienne (qui est extrêmement précis), Foucault y revient en permanence sur le barycentre de sa propre pensée : « L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un êthos, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois une analyse historique des limites qui nous sont posées et l'épreuve de leur franchissement possible »[1].

1. « Qu'est-ce que les Lumières » (texte américain), *op. cit.*, p. 577.

Encore une fois, ce franchissement n'est pas une sortie de l'histoire, c'est au contraire un événement dans l'histoire, une discontinuité, le basculement d'un partage à un autre, d'un système de pensée et d'action à un autre.

Maurice Merleau-Ponty

Le rapport qui lie Foucault à Merleau-Ponty est avant tout biographique : il est dans une large mesure celui de bien des jeunes étudiants qui commençaient à philosopher après la fin de la guerre. Merleau-Ponty, qui enseignait à l'époque à Lyon mais donnait un cours à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, était une figure complexe, tout à la fois auréolé par son prestige intellectuel et relativement méconnu, puisqu'il semblait à l'époque systématiquement associé à cette autre figure tutélaire que Jean-Paul Sartre allait devenir après 1945. On sait que Foucault a suivi les cours de Merleau-Ponty à la rue d'Ulm dans les années 1947-1948 et 1948-1949, en particulier sur Saussure ; ce qui n'empêche pas une critique lapidaire, quelques années plus tard : « D'une façon très soudaine, et sans qu'il y ait apparemment de raison, on s'est aperçu, il y a environ quinze ans, qu'on était très, très loin de la génération précédente, de la génération de Sartre et de Merleau-Ponty — génération des *Temps Modernes* qui avait été notre loi pour penser et notre modèle pour exister », déclare ainsi Foucault en 1966[1]. En réalité, le rôle joué par Merleau-Ponty dans le travail de Foucault semble absolument différent de celui de Sartre. La première raison en est que c'est Merleau-Ponty qui introduit le jeune Foucault à la linguistique saussurienne, et que Foucault y prendra sa passion pour l'analyse du langage. La seconde est que Foucault trouve chez Saussure exactement ce qu'y trouve Merleau-Ponty lui-même : une pensée de la différence (chez Saussure, le rapport — entre le signifiant et le signifié, ou entre les

1. « Entretien avec Madeleine Chapsal », *La Quinzaine Littéraire*, n° 5, 16 mai 1966, pp. 14-15, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 37, p. 513.

signes pris dans la chaîne linguistique — est caractérisé comme une différence) qui ne repose sur aucun terme premier préalable, mais qui se donne au contraire comme affirmation positive et sans reste. La possibilité de la positivité de la différence et de son caractère inaugural permet à Merleau-Ponty de tenter de se déprendre tout à la fois de la dialectique hégélienne et d'un certain heideggérianisme qui est de fait le sien ; chez Foucault, la critique de la dialectique est étonnamment proche de celle de Merleau-Ponty ; quant à l'impossibilité de remonter, à partir de la différence, à des termes premiers qui fonderaient le rapport différentiel, Foucault l'applique en réalité à sa propre conception de l'histoire et des partages qui en déterminent les périodisations. Rien ne sert ainsi de chercher à remonter au-delà du partage entre la raison et la déraison — si ce n'est pour décrire un autre système de pensée, une autre économie du partage — : c'est le partage lui-même qui est premier, et qui, parce qu'il n'échappe pas à l'histoire, ne donne rien à voir d'autre que sa propre histoire. Par ailleurs, il existe un deuxième point où le rapport entre les deux philosophes semble extrêmement fort. Il y a chez Merleau-Ponty un effort remarquable pour penser à la fois les déterminations et la liberté. S'agissant du langage, par exemple, il s'agit d'articuler ensemble des règles linguistiques contraignantes et nécessaires, et un exercice créatif et producteur, innovateur et libre de ce qu'il appellera, en opposition à la langue prosaïque, la « prose du monde ». C'est par conséquent la recherche de la manière dont on peut penser ensemble les deux dimensions soigneusement distinguées par Saussure, celle de la langue et celle de la parole ; et notons que dans de nombreux textes, Merleau-Ponty souligne que ce problème — posé de fait comme un problème de philosophie du langage — concerne en réalité aussi bien la philosophie politique, celle de l'histoire ou l'ontologie. Chez Foucault, c'est précisément du côté de l'histoire, de la politique et de l'ontologie que la tentative de dépasser l'opposition entre déterminisme et liberté, ou entre historicité et création, est patente : comment dire à la fois les déterminations qui nous font être ce que nous sommes et la possibilité de créer de l'événement, c'est-à-dire de la discontinuité ? Comment, tout en affirmant qu'il n'y a pas de « dehors » à notre propre histoire, penser l'irruption d'un « franchissement

possible » ? Comment, enfin, penser à la fois l'objectivation du sujet à l'intérieur des dispositifs et des pratiques de savoir/pouvoir qui sont propres à l'époque à laquelle nous appartenons, et la possibilité d'une subjectivation, d'un réinvestissement du rapport de soi à soi sous la forme d'une invention, c'est-à-dire en réalité d'une ontologie critique de nous-mêmes ?

Frederich Nietzsche

La référence à Nietzsche est omniprésente chez Foucault jusqu'au début des années 1970 ; plus tard, elle continuera à être centrale, quoique de manière indirecte, à travers des emprunts conceptuels ou des hommages à peine voilés (par exemple à travers les concepts de « généalogie » et de « volonté de savoir ») ; enfin, elle réapparaît dès qu'il s'agit pour le Foucault de rendre compte de son propre parcours de pensée et de la manière dont il s'est émancipé de sa formation phénoménologique initiale. La lecture que fait Foucault de Nietzsche est volontairement partielle, bien qu'il ait contribué, avec Gilles Deleuze, à l'édition d'un des volumes de l'édition des œuvres complètes en 1967. Son intérêt est en effet essentiellement lié à la critique de l'histoire — et plus généralement de la métaphysique — que l'on peut lire par exemple dans un texte comme celui des *Considérations intempestives*, auquel il se réfère de fait plus d'une fois. On ne trouvera en revanche pratiquement pas de références à l'apollinien et au dionysiaque, à la volonté de puissance, au surhomme ou à la transmutation des valeurs. En réalité, il y a deux visages spécifiques de Nietzsche chez Foucault, et ils sont liés. Le premier est un Nietzsche lu et utilisé à la fois contre le privilège du sujet phénoménologique et contre les philosophies de l'origine : Nietzsche est pour Foucault celui qui « a ouvert une blessure dans le

langage philosophique »[1] et fait valoir cette béance partout où le sens prétend se livrer. En cela, il est très souvent associé à d'autres noms, comme ceux d'Artaud, de Bataille, de Blanchot ou de Klossowski. Le second est plus spécifiquement rattaché aux champs d'analyse foucaldiens dans la mesure où s'il a produit la « critique de la profondeur idéale, de la profondeur de la conscience, qu'il dénonce comme une invention des philosophes », alors, il est l'un de ceux qui, selon Foucault, ont radicalement modifié l'espace de répartition dans lesquels les signes peuvent valoir en tant que tels, c'est-à-dire être interprétés. De ce point de vue, le texte que Foucault écrit en 1964, « Nietzsche, Freud, Marx »[2], est exemplaire. Il s'attache à y faire valoir l'inachèvement de toute interprétation, son « réseau inépuisable » ; et, comme le note Foucault, « l'inachevé de l'interprétation, le fait qu'elle soit toujours déchiquetée, et quelle reste en suspens au bord d'elle-même, se retrouve, je crois, d'une façon assez analogue chez Marx, Nietzsche et Freud sous la forme du refus du commencement »[3]. Or, de la même manière, dans *Les mots et les choses*, il ne peut y avoir de commencement puisque tout se donne et se déploie toujours sur fond de partage historique ; c'est-à-dire que l'espace dans lesquels les signes prennent place, s'organisent et font sens, est lui-même le produit d'une certaine histoire. Il n'y a jamais de commencement ou d'origine absolue, tout est toujours déjà dans l'histoire : la critique nietzschéenne de l'idée d'*Ursprung* et la notion foucaldienne d'*épistémè* y trouvent le lieu de leur entrecroisement. Le parallélisme entre les deux positions est évident, et il est, encore une fois, ultérieurement renforcé par l'utilisation plus générale que toute une génération fait au même moment de Nietzsche contre Hegel ou contre la phénoménologie. À partir des années 1970, si les deux premiers visages de ce nietzschéisme foucaldien, demeurent, il semble qu'il s'y ajoute une troisième dimension, celle de la

1. « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage » (entretien avec C. Jannoud), *Le Figaro littéraire*, n° 1065, 15 septembre 1966, p. 7, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 41, p. 551.
2. « Nietzsche, Freud, Marx », *Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Éd. de Minuit, 1967 : *Nietzsche*, pp. 183-200 (actes du colloque de Royaumont, juillet 1964), repris in *DE*, vol. 1, texte n° 46, pp. 564-584.
3. *Ibid.*, p. 569.

généalogie — notion à laquelle Foucault consacre un beau texte en 1971, « Nietzsche la généalogie, l'histoire »[1]. Outre la réappropriation des thèses nietzschéennes, on y trouve ce qui deviendra très rapidement le fil rouge des travaux de Foucault : l'idée que le rapport à l'histoire est nécessaire non pas afin d'établir des continuités mais pour préparer les ruptures à venir. S'intéresser à l'histoire, c'est interroger le passé afin de comprendre rétrospectivement la manière dont notre présent s'est construit, et, immédiatement aussi, cerner la possibilité d s'en déprendre. L'archéologie est le nom de l'enquête que l'on mène sur le passé ; la généalogie l'effet de celle-ci sur nos propres déterminations, c'est-à-dire la problématisation de notre propre actualité.

Pierre Rivière

Pierre Rivière est un jeune paysan qui a, en 1835, égorgé sa mère, sa mère et sa sœur, et dont le crime est relaté dans les *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, un an plus tard. En 1973, Foucault publie dans la collection « Archives », chez Gallimard-Julliard, le résultat d'un travail collectif sur l'« affaire Pierre Rivière » mené avec des collègues historiens dans le cadre de son séminaire au Collège de France. Le dossier documentaire, lui aussi publié, est composé de toutes les pièces disponibles (pièces judiciaires, rapports médicaux, expertises, articles de presse de l'époque), et du mémoire que Rivière, à la grande surprise de tous — puisqu'il prétendait ne savoir qu'à peine lire et écrire —, rédigea en détention pour raconter lui-même son crime. L'objectif du travail collectif est d'étudier, à partir d'un cas singulier, l'histoire des rapports entre la psychiatrie et la justice pénale dans la première moitié du XIXe siècle. En réalité, dès les premières lignes de la présentation rédigée par Foucault, cet objectif

1. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1971, pp. 145-172, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 84, pp. 136-156.

semble redoublé par un second, moins explicite et sans doute bien plus intimement foucaldien : au-delà de l'analyse de la manière dont s'entrecroisent, à l'occasion de l'instruction, du procès et de la « couverture » journalistique de l'affaire, tout à la fois les dispositifs de pouvoir et les savoirs autorisés, il s'agit aussi de comprendre quelle est la fonction du mémoire que rédige le jeune assassin, son poids stratégique et les raisons de l'émoi qu'il suscite à l'époque. Or, précisément, le mémoire ne semble pas s'être limité à surprendre et à décontenancer les experts de 1836 : Foucault note ainsi qu'il a été lui aussi « subjugué par le parricide aux yeux roux »[1], et cette séduction déconcertante et dangereuse — puisqu'elle menace l'édifice des savoirs-pouvoirs en se substituant à lui et en prétendant dire la vérité à ceux qui sont censés la délivrer — rappelle celle qu'a exercée Roussel sur Foucault dix ans plus tôt. Rivière, comme Roussel, utilise le langage pour faire imploser les catégories qui devraient lui être appliquées, il bloque les mécanismes d'identification en retournant comme un gant les dispositifs qui ont normalement pour vocation d'objectiver les délits, et refuse par là même d'être seulement un objet du discours et des pratiques des autres. Rivière, parce qu'il écrit son mémoire, redevient le sujet de sa propre histoire, de sa propre vie. Dès lors, Foucault superpose à propos de Pierre Rivière trois niveaux d'analyse : une résurgence de la fascination à l'égard de cet « ésotérisme structural » — de cette « machine de guerre » contre les savoirs objectivants et les langages constitués, — qu'il a jadis décelé chez Roussel, chez Nerval ou chez Brisset, et qu'il croit précisément retrouver dans les pages du mémoire de Rivière ; une insistance sur la dimension événementielle de l'enquête historique proprement dite, véritable petite leçon de micro-histoire qui préfigure à bien des égards le travail sur « la vie des hommes infâmes », en 1977, puis le livre co-écrit avec Arlette Farge, en 1983 ; enfin, l'intuition qu'un cas comme celui de Rivière est précisément un *événement*, et que cet événement n'est pas seulement un fait, mais ce qui rompt la continuité du présent, c'est-à-dire ce qui introduit

1. « *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère…* ». *Un cas de parricide au XIXe siècle présenté par Michel Foucault*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. « Archives », 1973, p. 14.

de la discontinuité, ce par quoi la différence — historique, politique, épistémologique — d'avec aujourd'hui peut donc se donner. Ce troisième point est sans doute le plus surprenant : « l'événement est liberté ; il tranche comme une lame, ébranle, déjoue ou prend à revers toute espèce d'institution »[1], ce qui signifie qu'il est déjà, pour Foucault, chargé d'une fonction de résistance face au pouvoir. Pierre Rivière devient donc la figure à partir de laquelle pourra, dans les années suivantes, se déployer une triple direction de recherche : une analyse des dispositifs de pouvoir-savoir, une attention extrême pour l'histoire événementielle et une enquête sur les modes de résistance et de subjectivation.

Raymond Roussel

En 1963, Foucault consacre un livre à Raymond Roussel[2] ; par la suite, pendant toutes les années 1960, il ne cessera d'y revenir, jusqu'à faire de la littérature roussellienne une sorte de modèle interprétatif général des littérateurs auxquels il s'intéresse à la même époque, et plus généralement des figures linguistiques et littéraires qui mettent en œuvre ce qu'il identifie comme un dispositif de résistance à l'ordre du discours. Ce qui fascine Foucault chez Roussel tient à deux choses : d'une part, alors que celui-ci semble se mouvoir à l'intérieur de l'économie du langage en en respectant parfaitement les codes, c'est-à-dire en écrivant des récits absolument lisibles, il réussit pourtant à faire imploser de l'intérieur les règles qui soutiennent l'architecture du sens ; de l'autre, il expérimente une littérature qui joue la matérialité du signe — c'est-à-dire les aspects homophoniques de la langue, les variations phonétiques à partir d'un seul vocable, les associations libres d'un mot à un autre, l'introduction de l'aléatoire dans la chaîne linguistique et dans la trame du récit tout entière — contre ce que Foucault appellera

1. *Ibid.*, p. 252.
2. *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1963.

précisément « l'hégémonie du sens ». Au croisement de ces deux axes, le livre de Roussel *Comment j'ai écrit certains de mes livres* lui semble exemplaire dans la mesure où s'il prétend dévoiler le sens caché de son œuvre, son secret le plus intime, il ne cesse au contraire de construire des labyrinthes, de démultiplier les possibles, d'insérer des pièges et de faire en sorte que le secret se perde davantage encore — parce que le secret, c'est justement qu'il n'y a pas de secret. Et si, malgré tout, le secret existe, c'est du côté du langage lui-même, et non pas du côté de celui qui écrit, de son intimité, de son intériorité. « De là une structure digne de remarque : au moment où les mots ouvrent sur les choses qu'ils disent, sans équivoque ni résidu, ils ont aussi une issue invisible et multiforme sur d'autres mots qu'ils lient ou dissocient, portent et détruisent selon d'inépuisables combinaisons. Il y a là, symétrique au seuil du sens, un seuil secret, curieusement ouvert, et infranchissable, infranchissable d'être justement une ouverture immense, comme si la clef interdisait le passage de la porte qu'elle ouvre, comme si le geste créateur de cet espace fluide, incertain, était celui d'une immobilisation définitive ; comme si, parvenu à cette porte interne par laquelle il communique avec le vertige de toutes ses possibilités, le langage s'arrêtait sur un geste qui tout ensemble ouvre et ferme »[1]. Par ailleurs, on ne peut qu'être frappé que la plupart des figures « littéraires » auxquelles s'intéresse Foucault dans les années 1960 donnent en réalité à voir un même schéma — en proportions différentes, certes, ce qui n'efface en rien la similitude — : une part d'expérimentation langagière ayant à voir avec la déconstruction des codes de production du sens, une part de « folie non objectivée » (en général, il s'agit d'expériences liées à la schizophrénie), et une part de créativité littéraire déplacée sur le terrain de la limite. C'est bien entendu le cas de Roussel ; c'est aussi le cas de Nerval, d'Hölderlin et d'Artaud, de Brisset et de Wolfson — comme s'il s'agissait de dire qu'au-delà du partage sans dehors que décrit l'*Histoire de la folie*, et de la structure totalisante, organisatrice et hiérarchisée de

1. « Dire et voir chez Raymond Roussel », *Lettre ouverte*, n° 4, été 1962, pp. 38-51 (variante du chapitre 1 de *Raymond Roussel*), repris in *DE*, vol. 1, texte n° 10, p. 211.

l'*épistémè* moderne, il existe des labyrinthes de mots où se perdre, et des Minotaures littéraires pour les habiter, nous faire peur, et y brûler — parfois — leur propre existence. Cette fascination pour la folie « littéraire », que l'on retrouve à la même époque chez Deleuze et Guattari sous la forme d'une sorte de romantisme de la parole psychotique, disparaîtra totalement chez Foucault dès lors qu'il s'intéressera plus généralement aux rapports de pouvoir et cessera de considérer le langage comme le seul terrain de résistance aux dispositifs de savoir. À la fin de sa vie, Foucault, revenant sur son travail, commentera : « Mon rapport à mon livre sur Roussel et à Roussel est vraiment quelque chose de très personnel qui m'a laissé de très bons souvenirs. C'est un livre à part dans mon œuvre. Et je suis content que jamais personne n'ait essayé d'expliquer que si j'avais écrit le livre sur Roussel, c'est parce que j'avais écrit le livre sur la folie, et que j'allais écrire le livre sur l'histoire de la sexualité. Personne n'a jamais fait attention à ce livre et j'en suis très content. C'est ma maison secrète, une histoire d'amour qui a duré pendant quelques étés »[1].

Jean-Paul Sartre

Les rapports de Foucault à Sartre ont été assez complexes. D'un point de vue philosophique, Sartre représente tout ce contre quoi Foucault cherche à construire sa propre pensée : « Dans une philosophie comme celle de Sartre, le sujet donne sens au monde. [...] Le sujet attribue les significations. La question était : peut-on dire que le sujet soit la seule forme d'existence possible ? Ne peut-il y avoir des expériences au cours desquelles le sujet ne soit plus donné, dans ses rapports constitutifs, dans ce qu'il a d'identique avec lui-même ?

1. « Archéologie d'une passion » (entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983), in Foucault, *Raymond Roussel, Death and the Labyrinth*, New York, Doubleday, 1984, pp. 169-184, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 343, pp. 607-608.

N'y aurait-il donc pas d'expériences dans lesquelles le sujet puisse se dissocier, briser le rapport avec lui-même, perdre son identité ? »[1]. Le premier point de rupture entre les deux philosophes se joue donc sur la question du sujet, d'autant plus, sans doute, que la pensée de Sartre représente pour Foucault non seulement la reprise de la figure phénoménologique de celle-ci, mais son ultérieure psychologisation sous la forme d'une insistance parfois très littéraire sur la conscience humaine. Le second point concerne un rapport à l'histoire qui est, chez l'un et chez l'autre, totalement différent. Chez Sartre, l'histoire est essentiellement lue comme un processus dialectique qui permet à la fois à l'esprit objectif de se réaliser et aux consciences malheureuses d'affirmer leur liberté. Ce qui assure la liberté des hommes et le devenir-objectif de l'esprit, c'est alors, très marxiennement, la lutte des classes. Celle-ci est pensée comme un antagonisme frontal entre les oppresseurs et les opprimés, la tâche de l'intellectuel étant précisément d'aider les opprimés à prendre conscience de leur assujettissement, de fonder sur cette prise de conscience l'affirmation de leur liberté, et de transformer l'objectivation de cette liberté inhérente à l'homme en un moteur conflictuel. L'engagement de l'intellectuel consiste par conséquent à ancrer son action dans sa propre liberté, et à se substituer quand cela est nécessaire aux opprimés pour leur donner une voix, les faire parvenir à un niveau de conscience qu'ils n'ont pas nécessairement et les guider sur le chemin de la liberté. Fonction risquée, certes, mais qui reprend en réalité à la fois les caractéristiques des grands hommes à la manière de Hegel et celles des avant-gardes politiques des mouvements révolutionnaires à la fin du XIXe et au début du XXe siècles. Or, chez Foucault, tous ces éléments sont systématiquement renversés, déconstruits et reformulés d'une manière diamétralement opposée. La critique de la dialectique y est en effet radicale, et l'histoire lue au contraire comme une série de discontinuités, de ruptures et de déplacements qui, si elle est le produit de déterminismes « locaux » liés à un moment et à un lieu précis, n'en laisse pas moins place pour la créativité et le

1. « Entretien avec Michel Foucault » (avec Duccio Trombadori), *op. cit.*, pp. 49-50.

pouvoir d'inauguration des hommes. Cette puissance d'invention, qui témoigne de la liberté des hommes jusque dans les mailles du pouvoir, est essentiellement liée à la capacité d'un individu ou d'un groupe à se réapproprier ce qu'il est à travers un processus de subjectivation, de production de soi. Enfin, les intellectuels n'ont plus pour tâche d'être des « passeurs » de conscience, c'est-à-dire d'aider les hommes à accéder à l'esprit objectif, mais au contraire ceux qui, parce qu'ils sont pris dans une certaine économie des savoirs et des pouvoirs, cherchent à en dresser le relevé cartographique, à en indiquer les possibles lignes de fractures, les fragilités, les zones d'ombre. Ce ne sont donc pas des intellectuels universels parlant au nom de vérités absolues mais des savants agissant au nom de savoirs situés, et œuvrant en même temps que d'autres hommes afin de réaffirmer partout où cela est possible l'historicité des jeux de vérité et la possibilité de s'en déprendre. Bien que la distance entre Sartre et Foucault soit immense — le premier représentant la conscience vigile de l'intellectuel d'avant 1968, le second étant au contraire le prototype de ces « savants-militants » qui, après 1968, choisiront de participer aux luttes partout où il est possible de dénoncer la matérialité des effets de pouvoir —, l'un et l'autre se retrouveront finalement côte à côte dans l'expérience du GIP, au début des années 1970 : comme sil s'agissait d'une sorte de passage de témoin entre une vieille conception de l'engagement et une nouvelle définition — à la fois philosophique et politique — des processus de subjectivation et des pratiques — singulières ou collectives — de résistance.

Bibliographie

I. Ouvrages de Michel Foucault

A) *Livres publiés du vivant de leur auteur*

Maladie mentale et personnalité, Paris, PUF, 1954 ; rééd. modifiée : *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962.

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961 ; rééd. modifiée (nouvelle préface et deux appendices) : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Paris, PUF, 1963 (rééd. légèrement modifiée en 1972).

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma sœur, ma mère et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle (ouvrage collectif), Paris, Gallimard-Julliard, 1973.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

Histoire de la sexualité, tome I : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille (avec Arlette Farge), Paris, Gallimard-Julliard, 1983.

Histoire de la sexualité, tome II : *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

Histoire de la sexualité, tome III : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

B) ***Publications posthumes***

Résumé des cours au Collège de France, Paris, Julliard, 1989.

« Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », in *Bulletin de la société française de philosophie*, 84e année, n° 2, avril-juin 1990 (communication à la société française de philosophie, séance du 27 mai 1978).

Dits et Écrits, Paris, Gallimard, 1994, 4 volumes (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange).

Il faut défendre la société, cours au Collège de France, 1975-1976, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997.

Les anormaux, cours au Collège de France, 1974-1975, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1999.

L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2001.

Sécurité, territoire, population, cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004.

Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France, 1978-1979, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004.

La peinture de Manet, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2004.

C) ***Texte non publié intégralement***

L'anthropologie de Kant (thèse complémentaire en 2 volumes : t. 1, *Introduction* ; t. 2, *Traduction et notes*), 1961. Seul le t. 2 a été publié (E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964). L'ensemble de la thèse peut être consulté à Paris, bibliothèque de la Sorbonne.

II. Ouvrages, articles et numéros de revues consacrés à Michel Foucault accessibles en langue française

Ph. Artières (coord.), *Michel Foucault, la littérature et les arts. Actes du colloque de Cerisy. Juin 2001*, Paris, Kimé, 2004.

Ph. Artières et E. Da Silva (coord.), *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, Paris, Kimé, 2001.

Ph. Artières, L. Quéro, Michelle Zancarini-Fournel (éds), *Le groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, Paris, éditions de l'IMEC, 2003.

M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986.

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

Critique : « Michel Foucault : du monde entier », n° 471-472, août-septembre 1986.

Critique : « Leçons de Foucault », n° 660, mai 2002.

Le Débat : dossier « Le cas Pierre Rivière : pour une relecture », n° 66, Paris, Gallimard, septembre-octobre 1991.

G. Deleuze, *Foucault*, Paris, éd. de Minuit, 1986.

G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, éd. de Minuit, 1990.

H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.

D. Franche, S. Prokhoris, Y. Roussel (éds), *Au risque de Foucault*, Paris, éd. du Centre Pompidou, 1997.

L. Giard (coord.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1992.

F. Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 1996.

F. Gros (coord.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2002.

F. Gros et C. Lévy (éds), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.

B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1998.

G. Leblanc et J. Terrel (éds), *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2003.

S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.

La revue des revues : « Michel Foucault en revues », n° 30, 2001.

Le Portique. Philosophie et sciences humaines : « Foucault. Usages et actualités », n° 13-14, 1er et 2e semestres 2004.

Magazine Littéraire : « Michel Foucault, une éthique de la vérité », n° 435, octobre 2004.

Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale (Paris, 9, 10, 11 janvier 1988), Paris, éd. du Seuil, coll. « Des travaux », 1989.

J.-Cl. Monod, *Foucault. La police des conduites*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 1997.

Penser la folie. Essais sur Michel Foucault, Paris, éd. Galilée, coll. « Débats », 1992.

M. Perrot (coord.), *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle* (débat entre Michel Foucault et M. Agulhon, N. Castan, C. Duprat, F. Ewald, A. Farge, A. Fontana, C. Ginzburg, R. Gossez, J. Léonard, P. Pasquino, M. Perrot, J. Revel), Paris, Seuil, 1980.

M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.

J. Rajchmann, *Michel Foucault. La liberté de savoir*, Paris, PUF, 1987.

J. Revel, « Foucault et la littérature : histoire d'une disparition », in *Le Débat*, n° 79, Paris, Gallimard, 1994.

J. Revel, « Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence », in *Critique,* n° 591-592, numéro spécial du cinquantenaire, 1996.

J. Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005.

M. Senellart, « Michel Foucault : gouvernementalité et raison d'État », in *La pensée politique*, n° 1, Paris, Gallimard/Seuil, 1993.

Vacarme : « Michel Foucault, 1984-2004 », n° 29, Paris, automne 2004.

P. Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.

J.-Cl. Zancarini (coord.), *Lectures de Michel Foucault*, Lyon, ENS éditions, 2000.

● 進口原版文、史、哲、社會、政治、大傳
天文、兩性研究等德、法、英、中文書籍

Kweilin Books
桂林圖書

台北市重慶南路一段61號7樓716室
Tel:(02)2311-6451 Fax:(02)2389-5844
E-mail:kweilin@seed.net.tw