

Vocabulaire de...

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire de Foucault

Judith Revel

Ancienne élève de l'ENS

Agrégée de philosophie

Chargée de cours à l'université de Rome-I



Dans la même collection

Le vocabulaire de...

- Aristote*, par P. Pellegrin
Bachelard, par J.-Cl. Pariente
Bouddhisme, par S. Arguillère
Bentham, par J.-P. Cléro et Ch. Laval
Berkeley, par Ph. Hamou
Comte, par J. Grange
Derrida, par Ch. Ramond
Descartes, par F. de Buzon
et D. Kambouchner
Diderot, par A. Ibrahim
L'école de Francfort, par Y. Cusset
et S. Haber
Épicure, par J.-F. Balaudé
Foucault, par J. Revel
Frege, par A. Benmakhoul
Freud, par P.-L. Assoun
Goodman, par P.-A. Huglo
Hegel, par B. Bourgeois
Heidegger, par J.-M. Vaysse
Hume, par Ph. Saltel
Husserl, par J. English
Kant, par J.-M. Vaysse
Kierkegaard, par H. Politis
Lacan, par J.-P. Cléro
Leibniz, par M. de Gaudemar
Lévinas, par R. Calin et F.-D. Sebbah
Lévi-Strauss, par P. Maniglier
Locke, par M. Parmentier
Machiavel, par Th. Ménissier
Maine de Biran, par P. Montebello
Maître Eckhart, par G. Jarczyk
et P.-J. Labarrière
Malebranche, par Ph. Desoche
Malraux, par J.-P. Zarader
Marx, par E. Renault
Merleau-Ponty, par P. Dupond
Montesquieu, par C. Spector
Nietzsche, par P. Wotling
Pascal, par P. Magnard
Platon, par L. Brisson et J.-F. Pradeau
Présocratiques, par J.-F. Balaudé
Quine, par J. G. Rossi
Rousseau, par A. Charrak
Russell, par A. Benmakhoul
Saint Augustin, par Ch. Nadeau
Saint Thomas d'Aquin, par M. Nodé-
Langlois
Sartre, par Ph. Cabestan et A. Tomes
Sceptiques, par E. Naya
Schelling, par P. David
Schopenhauer, par A. Roger
Spinoza, par Ch. Ramond
Stoïciens, par V. Laurand
Suárez, par J.-P. Coujou
Tocqueville, par A. Amiel
Vico, par P. Girard
Voltaire, par G. Waterlot
Wittgenstein, par Ch. Chauviré
et J. Sackur

ISBN 2-7298-1088-9

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2002 – www.editions-ellipses.com
32, rue Bague 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.

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 vocabulaire de 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 ; c'est la raison pour laquelle, dans la plupart des cas, on trouvera dans ce volume des références aux textes des *Dits et Écrits* et non pas aux ouvrages de Foucault. Il faut également 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 « vocabulaire de 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 foucauldienne. 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 représentation 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 vocabulaire se veut donc moins un simple ensemble de termes énumérés selon l'ordre alphabétique que la tentative de reconstituer la diversité de ces problématizations — successives ou superposées — qui font l'extraordinaire richesse des analyses foucauliennes.

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 traverser¹ ». 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 Lumières² ». 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 — comme 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

« 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 (éd.), *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.

discours mais pour en dessiner les limites. De la même manière que Kant « cherche une différence quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier¹ ? », 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 possible² ».

*** « 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*.

Archéologie

* Le terme d'« archéologie » apparaît trois fois dans des titres d'ouvrages de Foucault — *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966) et *L'Archéologie du Savoir* (1969) — et caractérise jusqu'au début des années 70 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.)

1. « What is Enlightenment ? », *op. cit.*

2. *Ibid.*

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 XIX^e 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 mettre au jour une véritable structure épistémique dont les différents savoirs n'auraient été que des variantes —, son interprétation foucauldienne 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 sable¹ ».

*** 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'hui² ». 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

1. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966 ; rééd. coll. Tel, p. 398.

2. « Dialogue sur le pouvoir », in S. Wade, *Chez Foucault*, Los Angeles, Circabook, 1978, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 221.

terme « archéologie » au profit du concept de « généalogie », au tout début des années 70, insistera sur la nécessité de redoubler la lecture « horizontale » des discours par une analyse verticale — orientée vers le présent — des déterminations historiques de notre propre régime de discours.

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

« 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.

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 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 XIX^e siècle.

*** À partir du début des années 70, 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 émotion¹ »), 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 souvent été ouvertement reproché.

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

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

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 fondateur¹ ». 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 Weber² ») en France, à travers l'histoire des sciences et la problématisation de la différence savoir/croyance, connaissance/religion, 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

« 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.*

achèvement futur. Il cherche une différence quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier¹ ? » C'est cette recherche de la différence qui caractérise non seulement « l'attitude de la modernité » mais l'*éthos* 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 actualité² ».

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, de l'écriture contemporaine³ ». Cette critique radicale de l'idée d'auteur — et plus généralement du couple auteur/œuvre — vaut à la fois comme diagnostic sur la littérature (en particulier dans le triple sillage de Blanchot, du nouveau roman et de la nouvelle critique), et comme méthode foucauldienne de lecture archéologique en effet, si

1. « What is Enlightenment ? », *op. cit.*

2. « Qu'est-ce que les Lumières », *op. cit.*

3. « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la société française de philosophie*, juin-septembre 1969, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 69.

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'auteur¹ ». 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 longtemps² ».

** 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 disparaître³ ») qui, au-delà du simple repérage de la caducité historique d'une catégorie que 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

1. « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*

2. *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 7.

3. « Interview avec Michel Foucault », *Bonniers Litterära Magasin*, Stockholm, n° 3, mars 1968, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 54.

(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 60, 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 absence¹ »

Biopolitique

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

** 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

. « Le "non" du père », *Critique* n° 178, mars 1962, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 8.

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'État¹ ». 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 une technologie du pouvoir qui se donne un nouvel objet la « population ». La population est un ensemble d'êtres vivants et coexistants 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-politique² ». 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 XVIII^e siècle la *Polizei-wissenschaft*, 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

« Naissance de la biopolitique », *Annuaire du Collège de France, 79^e année, Chaire d'histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979*, 1979, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 818.

2. « 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.

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 reformulation 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 sociale¹ ».

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 XVIII^e et le XIX^e 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 XIX^e 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 faire² ». Cette extension du contrôle social

« 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.

correspond à une « nouvelle distribution spatiale et sociale de la richesse industrielle et agricole¹ » 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.

** 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 XIX^e 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 80, Foucault laisse sous-entendre qu'il définit 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

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

premier volume (1976) et celle des deux derniers (1984) « Le contrôle du comportement sexuel a une forme tout autre que la forme disciplinaire¹ ». 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 80.

Corps (investissement politique des)

* « Il y a eu, au cours de l'âge classique, toute une découverte du corps comme objet et cible du pouvoir² » les analyses de Foucault dans les années 70 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 XVIII^e 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 accessible³ » ; en revanche, dans les instances de contrôle qui apparaissent dès le début du XIX^e 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 comportements⁴ ».

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

2. *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 138.

3. « La prison vue par un philosophe français », *L'Europeo*, n° 1515, avril 1975, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 153.

4. « Sur la sellette », *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2477, mars 1975, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 152.

** « 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 corps¹ ». Sur cette base, Foucault va développer son analyse dans deux directions la première correspond à une véritable « physique du pouvoir » ou, comme la désignera ailleurs le philosophe, une *anatomopolitique*, 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 reconnaissons² », 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 politique³ ». Le corps représente dès lors un enjeu de la résistance au pouvoir, l'autre versant de cette

« La société punitive », *Annuaire du Collège de France*, 1972-1973, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 131.

2. « 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
3. « Sexualité et politique », *Combat*, n° 9274, avril 1974, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 139.

« biopolitique » qui devient le centre des analyses du philosophe à la fin des années 70.

Dehors

* En 1966, dans un texte consacré à Maurice Blanchot¹, Foucault définit ce qu'est l'« expérience du dehors » comme la dissociation du « je 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 sépare² ».

** Ce passage au dehors comme disparition du sujet qui parle et, contemporanément, 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.

1. « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229, 1966, repris in *DE*, vol. 1, texte n° 38.

2. *Ibid.*

*** 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 simultanément 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 langage 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 reconduire¹ ».

Discipline

* Modalité d'application du pouvoir qui apparaît entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle. Le « régime disciplinaire » se caractérise par un certain nombre de techniques de coercition 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

« L'extension sociale de la norme », *Politique Hebdo*, n° 212, mars 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 173.

performance, multiplier ses capacités, comment le mettre à la place où il sera plus utile¹ ». Le discours de la discipline est étranger à la loi, ou à celui de la règle juridique dérivée de la souveraineté elle produit 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-utilité² ». Les « disciplines » ne naissent bien entendu pas vraiment au XVIII^e 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 inversement³ ». 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 où les principes de visibilité totale, de décomposition des masses en unités et de réordonnement 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.

1. « Les mailles du pouvoir », *op. cit.*

2. *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, p. 139.

3. *Ibid.*

*** 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 G.I.P (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 70, à un net engagement en faveur de ce que Foucault appelait une « ontologie de l'actualité ».

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'importance¹ » ; mais, de l'autre, il s'agissait de décrire la transformation des types de discours au XVII^e et au XVIII^e siècle, c'est-à-dire d'historiciser les procédures d'identification et de classification propres à cette période — en ce sens, l'archéologie foucauldienne 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 apparition² ». 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,

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

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

omniprésent chez Foucault à partir des années 70, possède donc en réalité une origine discursive.

Dispositif

* Le terme « dispositifs » apparaît chez Foucault dans les années 70 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 foucauldienne 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'accompagnent¹ », 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 branchements² ». 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

« 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-Oedipus Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 189.

un dispositif est « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, 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 éléments¹ ». 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 60. 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-discursif² ».

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 époque³ ».

« 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.*

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

** Les malentendus engendrés dans les années 60 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 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 spécifiques¹ ». 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 spécificité² ».

*** 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

« 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.*

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 hétérogènes¹ ».

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'existence² ». 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 60 (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 de 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

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

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

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 "dandysme¹" ». 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 libération² ». 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.

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

1. « What is Enlightenment ? », *op. cit.*

2. « Une esthétique de l'existence », *op. cit.*

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 action¹ ».

** 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, 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 esthétique-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.² »

*** 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

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

2. « 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.

d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps¹ ». 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 sexuel² ». 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 80, bien loin d'être la fin de la problématisation philosophique et historique des stratégies du 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 foucauldienne 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'essentiel³ ». 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

« Préface » à Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Anti-Oedipus Capitalism and Schizophrenia*, op. cit.

2. « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins », *Ethos*, vol. 1, n° 2, 1983, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 336.

« Entretien avec Michel Foucault », *Cahiers du Cinéma*, n° 271, novembre 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 180.

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 moi¹ ». 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).

** 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 recherche² ». C'est donc lors d'une discussion avec des historiens³ 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

« 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.

2. « Dialogue sur le pouvoir », op. cit.

3. « La poussière et le nuage », in M. Perrot (éd.), *L'impossible prison*, Paris, Seuil, 1980, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 277.

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 retrouver lors de la révolution iranienne, en 1979 — car c'est sans doute là la valeur de rupture de toutes les révolutions « La révolution [...] 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 oubliée¹ ».

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 transformé² », 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

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

2. « Entretien avec Michel Foucault » (avec Duccio Trombadori, Paris, fin 1978), *Contributo*, 4^e année, n° 1, Salerne, 1980, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 281.

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 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 transformés¹ ».

** Alors que l'expérience phénoménologique (à laquelle Foucault se réfère encore en partie dans ses textes des années 50) 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 significations² », 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 60 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

1. « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*

2. *Ibid.*

train de naître où il y va de notre pensée ; son imminence, déjà visible mais vide absolument, ne peut être encore nommée¹ ».

*** 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'expérience 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 70, 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 XVII^e 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

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

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, fantômes), de la normalité s'imposant au désordre et à la déviation¹ ». 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 quel 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 connaissance² ? ». La lecture de l'histoire de la folie comme histoire de la constitution du

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

2. « Le pouvoir psychiatrique », *op. cit.*

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 70. 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 qu'alors que l'enfermement ne donnait à voir que le paradoxe d'une connaissance jouant contemporanément sur l'exclusion (spatiale) et sur l'inclusion (discursive), la figure de l'hôpital rend compte de la manière dont, à partir du début du XIX^e siècle, le pouvoir gère désormais la vie (sous la forme des 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 prisons¹ »). 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 60, 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 folle² ». En marge des analyses de l'*histoire de la folie*, l'idée d'une parole philosophique ou littéraire qui puiserait dans la folie son

1. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *op.*

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.

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 70, 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.

Généalogie

* Dès la publication des *Mots et les Choses* (1966), Foucault qualifie son projet d'archéologie des sciences humaines davantage comme une « généalogie nietzschéenne » que comme une œuvre structuraliste. C'est à donc 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 téléologies¹ », 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 monotone² ». 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

« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, repris in *DE*, vol. 2, texte n° 84.

2. *Ibid.*

des recours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte ; les généalogies, ce sont très exactement des *antis-ciences*¹ ». La méthode généalogique est donc 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 événements 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 pensons² ».

*** La 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'aux 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 *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*³ ».

Gouvernementalité

* À partir de 1978, Foucault analyse dans son cours au Collège de France la rupture qui s'est produite entre la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle et qui marque le passage d'un art de gouverner

« Cours du 7 janvier 1976 », in *Microfisica del potere*, *op. cit.*, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 193.

2. « What is Enlightenment ? », *op. cit.*

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

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 machiavellien 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 XV^e et XVI^e siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit « gouvernementalisé¹ ». 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

« La gouvernementalité », *Cours au Collège de France, 1977-1978* « Sécurité, territoire, population », 4^e leçon, 1^{er} février 1978, in *DE*, vol. 3, texte n° 239.

mercantilisme et de la caméralistique, l'objet privilégié de la nouvelle raison gouvernementale¹ ». 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 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 soi² ».

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 France³. 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

« Sécurité, territoire, population », *Annuaire du Collège de France, 78^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1977-1978*, 1978, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 255.

2. « 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.
3. « Il faut défendre la société », *Annuaire du Collège de France, 76^e année, année 1975-1976*, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 187.

guerre par d'autres moyens¹ 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 guerre² ». 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 ?

** 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 XVII^e 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 XVII^e siècle un discours historico-politique — « très différent du discours philosophico-juridique ordonné au

« 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.

2. « Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir », *La Presse*, n° 80, 3 avril 1976, repris in *DE*, vol. 3, texte n° 175.

problème de la souveraineté¹ » — 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 forme² » —, mais une guerre réelle, une « bataille » dont la même année, *Surveiller et Punir* nous incite à entendre le « grondement sourd ».

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 70 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 historique 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 la fois à problématiser ce que devrait être le rapport entre la philosophie et l'histoire (ou plus exactement entre la pratique philosophique et la

1. « Il faut défendre la société »,

2. *Ibid.*

pratique historique) 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 60.

** 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 durée¹ » — ce qui revient à affirmer que seule une approche qui fasse jouer la continuité des séries comme clé de lecture des discontinuités rend en réalité compte « des événements qui autrement ne seraient pas apparus² ». 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 historique 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, masquée³ ». 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

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

2. *Ibid.*

3. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*

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 une bonne partie de l'historiographie française depuis les années 60 « 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 pensée¹ ». C'est la possibilité de cette « piste étroite » qui alimentera le débat toujours plus vif entre Foucault et 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 présent² ». 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

1. « Vérité, pouvoir et soi », in *Technologies of the Self A Seminar with Michel Foucault*, *op. cit.*, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 362.

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

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 — avec Habermas.

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 XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, « définiront un code qui sera non pas celui de la loi, mais de la normalisation, et elles se réfèreront 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! ».

** 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 XVII^e et le XVIII^e siècle cède le pas à un modèle médical au sens large, et l'on assiste à la naissance d'une véritable « médecine sociale » qui 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

. « Cours du 14 janvier 1976 », *op. cit.*

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 cela¹ 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 XX^e 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 souveraineté² ». Au-delà des analyses historiques, principalement concentrées dans les cours au Collège de France de la fin des années 70, 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 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 ?

Pouvoir

* Foucault ne traite jamais du pouvoir comme d'une entité cohérente, unitaire et stable, mais de « relations de pouvoir » qui supposent des

« 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.*

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 recherches¹ »), 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 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,

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

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 pouvoir¹ ». L'analyse foucauldienne 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 politique² »), 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 travers la reconnaissance des signes de fidélité et le prélèvement des biens, à partir du XVII^e et du XVIII^e siècle, il va s'organiser à partir de l'idée

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

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

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 « bio-pouvoirs » 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 classe¹ » 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-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

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

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 contradictions² ». 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 anthropologique, ni variation chronologique — est donc la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale³ ».

« 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.

« What is Enlightenment ? », in P. Rabinow, *The Foucault Reader*, *op. cit.* ; repris in *DE*, vol. 4, texte n° 339.

*** 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 simplistes¹ ».

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 l'existence 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 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

. « Le souci de la vérité », *op. cit.*

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 XVII^e siècle occidental, c'est-à-dire à l'âge classique. Cette rationalisation a différents visages : 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 despotique¹ », dans la mesure où « le lien entre la rationalisation et les abus du pouvoir politique est évident² ». 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, 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 autres³ ».

*** 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

1. Introduction à G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, op. cit.

2. Préface à la deuxième édition du livre de J. Vergès, *De la stratégie judiciaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 290.

3. « Structuralisme et post-structuralisme », *Telos*, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 330.

d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même¹ ».

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 60. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit 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 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 en fonction de l'action collective. Le terme de résistance apparaît alors à partir des années 70 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

« La vie, l'expérience, la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 90^e année, n° 1: Canguilhem, 1985, repris in *DE*, vol. 4, texte n° 361.

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 transgression¹), 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 contemporaine² » 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 vient d'en bas et se distribue stratégiquement³ » 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 perpétuel⁴ ». 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

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.*

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

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 stratégies¹ ».

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 70 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

¹ . *Ibid.*

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, ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir ou, plutôt, d'appareils de savoir¹ », 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 discipliniser 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 contrôlés² ». 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

1. « Cours du 14 janvier 1976 », *op. cit.*

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

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 propres 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 là¹ ». 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 l'infrastructure, mais de formes de pouvoir-savoir qui, fonctionnant au niveau de l'infra-structure, donnent lieu au rapport de connaissance historiquement déterminé qui est fondé sur le couple sujet-objet.

Sexualité

* Le thème de la sexualité apparaît chez Foucault non pas comme un discours sur l'organisation physiologique du corps, ni comme une 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 XVIII^e 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

« 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.

« jeux de vérité », ces rapports au dire vrai ne sont nulle part ailleurs plus évidents qu'à propos de la sexualité 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 subjectivité¹ ». 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.

** 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 sexe² ». 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 70, c'est davantage le problème posé par « les techniques de soi » et par la possibilité des processus de

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

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

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 *ethos*.

Souci de soi/techniques de soi

* Au début des années 80, 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 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 soi¹ ». 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 comprendre ce passage ? Le second problème concerne en réalité 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 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.

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

« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »,

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 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 science¹ » 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 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 *hupomnēmata*, 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 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 *hupomnēmata* 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

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

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 affranchir¹ ».

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 donc, 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 rende 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 courre dans son identité vide, tout au long de l'histoire² ». 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 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 aussi par celle de Lacan ; elle n'est pas indifférente à l'assimilation fréquente du philosophe au courant

« 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.

structuraliste dans les années 60, puisque la critique des philosophies du sujet se retrouvent 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 soi¹ » 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 bien 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'homme² ». 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 historiques), et c'est dans ce double ancrage que 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 Foucault semble là pour nous en donner l'exemple.

« 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.*

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 vérité¹ ? ». 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 vrai² ».

** 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 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 violents, 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

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.

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 certain domaine de choses.

Bibliographie

Livres de Michel Foucault

- *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 XIX^e siècle* (ouvrage collectif), Paris, Gallimard-Julliard, 1973.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- *Histoire de la sexualité*, t. I *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; t. II *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (avec Arlette Farge), Paris, Gallimard-Julliard, 1983.
- *L'Usage des plaisirs*, et t. III : *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- *Résumé des cours au Collège de France*, Paris, Julliard, 1989 (désormais repris in *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994).
- *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1991, 4 vol. (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.

Quelques ouvrages critiques en langue française

- *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle* (ouvrage collectif sous la direction de Michelle Perrot), Paris, Seuil, 1980.
- Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éd. de Minuit, 1986.
- Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, éd. Fata Morgana, 1986.
- *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale de Paris, 9-10-11 janvier 1988 (ouvrage collectif), Paris, Seuil, 1989.
- Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1991.
- *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault* (ouvrage collectif), Paris, Galilée, 1992.
- *Michel Foucault. Lire l'œuvre* (ouvrage collectif sous la direction de Luce Giard). Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1992.
- David Macey, *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1994.
- Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996.
- *Au risque de Foucault* (ouvrage collectif), Paris, Centre Georges Pompidou, 1997.

Sommaire

Actualité	5
Archéologie	6
Archive	8
<i>Aufklärung</i>	9
Auteur	11
Biopolitique	13
Contrôle	15
Corps (investissement politique des)	17
Dehors	19
Discipline	20
Discours	22
Dispositif	24
<i>Épistémè</i>	25
Esthétique (de l'existence)	27
Éthique	28
Événement	30
Expérience	32
Folie	34
Généalogie	37
Gouvernementalité	38
Guerre	40
Histoire	42
Norme	45
Pouvoir	46
Problématisation	49
Raison/Rationalité	51

Résistance/Transgression	53
Savoir/Savoirs	55
Sexualité	57
Souci de soi/techniques de soi	59
Subjectivation (processus de)	60
Sujet/subjectivité	62
Vérité/Jeux de vérité	64



Aubin Imprimeur

LIGUGÉ, POITIERS

Achevé d'imprimer en avril 2002
N° d'impression L 63393
Dépôt légal, mai 2002
Imprimé en France