

E. Delruelle, intervention du 28/09 dans le cadre du séminaire de DEA « historicité et gouvernementalité » : « Historicité et gouvernementalité chez Michel Foucault ».

Edouard DELRUELLE
Historicité et gouvernementalité chez Michel Foucault

Le texte de Michel Foucault « Qu'est-ce les Lumières ? » peut être considéré comme une sorte de testament philosophique en même temps qu'un texte anniversaire (puisqu'il est publié 200 ans exactement après la publication du fameux article de Kant)¹. Pourquoi Foucault revient-il à ce texte ? « La question qui semble apparaître pour la première fois dans le texte de Kant, c'est la question du *présent*, de *l'actualité* : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce que ce maintenant à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ? » (DE, 1498).

Certes, admet Foucault, on peut trouver antérieurement de nombreux textes philosophiques où il est fait référence au présent, à une situation historique donnée (chez Augustin ou Platon, etc.). Mais ce qui est neuf dans le texte sur *l'Aufklärung*, c'est que Kant essaye d'y « problématiser sa propre actualité discursive ». Il pose la question de « son appartenance à un certain présent », à un certain « *nous* » qui n'est rien d'autre qu'un *présent*, et même une *différence* : « quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? ».

Les Lumières, c'est donc « une attitude, un mode de relation à l'égard de l'actualité ; une manière de penser et de sentir, d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une *appartenance* et se présente comme une *tâche* » - ajoutant : « un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos* ». Cet « *êthos* philosophique », chez Kant, comme on sait, est résumé par la devise « *aude sapere* » : « ose savoir, aie le courage de te servir de ton propre entendement ». L'on sait aussi que cette interrogation sur l'actualité des Lumières, Kant la prolongera et la reprendra dans les années 90 (notamment dans le *Conflit des facultés*), à l'occasion de la révolution française. La révolution est le signe d'un certain sens de l'histoire, il est la présentation sensible des Lumières comme processus, comme dynamique – et ce signe, cette présentation ne consiste pas dans la révolution elle-même, mais dans l'attitude, l'êthos enthousiaste des peuples européens qui assistent au spectacle de la révolution.

Prolongeant Kant, mais l'infléchissant aussi, Foucault définit pour son compte les Lumières comme une « épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, un *travail* de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres »², mais qui, à la différence de Kant, ne cherche pas à déterminer quelles *limites* nécessaires ou universelles nous devons *renoncer* à franchir, mais comment dégager de la contingence historique qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de *ne plus* être ce que nous sommes (la possibilité d'être, d'agir, de penser *autrement*). « Il s'agit en somme, dit Foucault, de « transformer la critique

¹ Foucault en tirera deux versions, assez différentes, toutes deux publiées quelques semaines avant sa mort – l'une en anglais (dans le *Foucault Reader*), et l'autre dans le *Magazine littéraire*. Michel Foucault, Qu'est-ce que les Lumières ?, in *Dits et écrits*, n° 339 et n°351, Quarto Gallimard (1994/2001), p.1394.

² Michel Foucault, Qu'est-ce que les Lumières ?, in *Dits et écrits*, n° 339, Quarto Gallimard (1994/2001), p.1394.

exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible » (DE, p.1393).

Dans le texte de Foucault, il y a pourtant un passage étrange. Après avoir défini la modernité comme une attitude (et non une période de l'histoire), comme un *êthos* critique, il donne un exemple qui, dit-il, est « presque nécessaire » : celui de Baudelaire. Pour Baudelaire, la modernité (déjà, il n'est plus question des Lumières, mais de la « modernité ») est une attitude « qui permet de saisir ce qu'il y a d'héroïque dans le moment présent », en le transformant, en le transfigurant :

« Pour l'attitude de la modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole ».

Or, un tel exercice (de transformation et de transfiguration) est lui-même indissociable « d'un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. L'attitude de la modernité est liée à un ascétisme indispensable. Être moderne, c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure : ce que Baudelaire appelle le dandysme ». Et Foucault de louer « l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d'art »³.

Tout de même, on admettra qu'il y a ici quelque chose d'énigmatique. Que vient faire le dandysme dans un texte sur les Lumières ? De Kant à Baudelaire, de la révolution française aux dessins de Constantin Guys, quelle conséquence ? La perplexité du lecteur est encore augmentée lorsque Foucault : « cette héroïsation ironique du présent, ce jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration, cette élaboration ascétique de soi, Baudelaire ne conçoit pas qu'ils puissent avoir lieu dans la société elle-même ou dans le corps politique. Ils ne peuvent se produire que dans un lieu autre que Baudelaire appelle art » (DE, 1390). Voilà qui ajoute à notre perplexité, car « l'incise Baudelaire » se termine là, Foucault ne nous disant pas comment lui articule art et politique, esthétique de soi et engagement, ni même si une telle articulation est possible.

Evidemment, il n'est pas très difficile de deviner ce que Foucault a dans la tête en écrivant ce passage : le *Baudelaire* de Sartre. Sartre est sans pitié à l'égard de Baudelaire. L'auteur des *Fleurs du mal* « poursuit l'idéal impossible de se créer soi-même (...) Il veut se reprendre, se corriger, comme on corrige un tableau ou un poème ; il veut être à lui-même son propre poème et c'est sa comédie »⁴. Comédie parce qu'il s'arrête en chemin, il n'assume pas, « il prend peur devant cette solitude totale où vivre et inventer ne font qu'un », oscillant sans cesse entre la marginalité (les prostituées, l'alcool, les stupéfiants) et l'inertie rassurante des institutions et de la vie bourgeoises. Mauvaise foi.

Mais plus fondamentalement, ce que récuse Sartre, c'est l'idée même de faire de sa vie une œuvre d'art, de faire de son existence un poème. Le poète, pour Sartre, est celui qui s'évade du monde et se réfugie dans les mots, celui qui « considère les mots comme des choses et non comme des signes »⁵. Faire de sa propre existence une œuvre poétique, comme le *dandy*, c'est refuser la transitivité du monde, refuser d'être homme parmi les hommes.

³ *Ibid.*, p.1390.

⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁵ J-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, p.19.

Quand Foucault rappelle allusivement que pour Baudelaire, la création de soi ne passe pas par la politique mais exclusivement par l'art, il dialogue très certainement de manière indirecte avec Sartre. Il veut très certainement nous suggérer qu'il n'y a pas d'antinomie entre esthétique de l'existence et engagement politique, que l'histoire est tout uniment art et politique. Mais il ne nous dit pas comment l'un et l'autre s'articulent.

Foucault opère selon une stratégie discursive très particulière dans ses entretiens et ses cours (il ouvre des pistes, procède par allusions, laissant le lecteur penser par lui-même). Mais cela ne nous dispense pas de lire ses livres et d'essayer de comprendre sa démarche à lui.

Elu au Collège de France, Foucault intitule sa chaire « Histoire des systèmes de pensée ». Son projet le plus constant est en effet celui d'une *histoire de la pensée qui* ne soit ni une *histoire sociale* (histoire des déterminations socio-économiques, démographiques, etc.) ni une *anthropologie philosophique* (recherche des invariants transculturels, des structures universelles). Foucault entend dépasser cette alternative, et réfléchir « l'historicité même des formes d'expérience » - dans notre triple rapport aux choses (savoir), aux autres (pouvoir) et à soi-même (éthique). Or, explique-t-il (dans la « Préface » anglaise à l'Histoire de la sexualité (1984)), « pas d'expérience qui ne soit une manière de penser et qui ne puisse être analysée du point de vue d'une histoire de la pensée; c'est ce qu'on pourrait appeler le principe d'*irréductibilité* de la pensée ». A ce premier principe, il en ajoute aussitôt deux autres :

- d'abord, « la pensée a une historicité qui lui est propre (...). Principe de *singularité* de l'histoire de la pensée : il y a des événements de pensée » ;
- enfin, « la critique fait apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s'effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même. Principe de l'histoire de la pensée comme activité *critique* » (p.1399).

Donc : détermination réciproque de la pensée par l'expérience et de l'expérience par la pensée, qui définit très exactement *l'historicité* : le travail, la transformation de la pensée sur elle-même. Par contre, là où Foucault va considérablement évoluer, c'est dans sa manière de concevoir cette historicité.

Les commentateurs de Foucault disputent beaucoup pour savoir s'il y a un, deux ou trois Foucault. Ce qui a le plus attiré l'attention, c'est bien évidemment le tournant opéré à la fin des années 70, après la publication du premier tome de l'Histoire de la sexualité (*La volonté de savoir*), quand il s'est imposé un long silence éditorial qui a débouché sur ses deux derniers livres, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* (1984), où il semble donner raison à la sagesse des expériences spirituelles de la philosophie grecque. Je suis assez réservé sur ce schéma de lecture :

- d'abord, s'il y eut évolution chez lui, elle ne date pas du tournant des années 70-80, mais est bien antérieure, dans les années 70, dès qu'il conçut le projet d'une généalogie (et non plus seulement d'une archéologie) de la pensée occidentale ;
- ensuite, j'éprouve une réticence de principe à l'égard des lectures en termes de « coupure » ou de « *Kehre* » ; je crois plutôt que les grands auteurs sont animés de tensions internes, traversés en eux-mêmes par des « luttes de tendance » (pour parler comme le dernier Althusser) qui parcourent toutes leurs œuvres, et qui les font penser. Je crois que Foucault a éprouvé de telles tensions.

L'histoire et l'historicité (et donc la caractérisation par Foucault de la pensée comme expérience, comme action), rappelons que c'est le grand thème des *Mots et les choses*, (bien plus que l'homme et la mort de l'homme). A l'*épistémè* de la Représentation qui caractérise l'Age classique, succède au début du XIXe l'*épistémè* de l'Histoire qui devient « le mode d'être fondamental des empiricités, ce à partir de quoi elles sont affirmées, posées, disposées

et réparties dans l'espace du savoir »⁶. Ces empiricités ou positivités sont la *vie*, le *travail* et le *langage*. « L'homme est dominé par la vie, le travail et le langage ; son existence concrète trouve en eux ses déterminations ; on ne peut avoir accès à lui (l'homme, ED) qu'au travers de ses mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique »⁷. La finitude de l'homme change de sens. Elle n'est plus, comme à l'Age classique, rapport négatif à un infini positif (Dieu) ; elle est pensée dorénavant dans une « référence interminable à elle-même » (329). Il y a donc une historicité radicale et irréductible de l'homme, que découvre le 19^e siècle. A partir de ce moment, la finitude découvre qu'elle est « à elle-même son propre fondement ; elle est une finitude sans infini, c'est-à-dire aussi une finitude qui n'a jamais fini, qui est toujours en retrait par rapport à elle-même, et à qui il reste encore quelque chose à penser *dans l'instant où elle pense* » (384, ED souligne). Suspendue à elle-même, la finitude projette la pensée dans sa propre actualité, dans sa propre différence : « Depuis le 19^e siècle, la pensée est déjà « sortie » d'elle-même, elle n'est plus théorie (...). Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action – un acte périlleux » (p.339).

Selon Foucault, la figure de *l'homme* n'est qu'une manière de conjurer ce péril, de refouler l'actualité même de la pensée à travers le jeu rassurant de la représentation (l'homme est cet être qui se représente lui-même comme être historique, qui se prend pour le fondement de la connaissance qu'il a de lui-même). C'est pourquoi, aux yeux de Foucault, « on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser » (353).

Pour le Foucault des années 60, cet espace où il possible de penser, c'est l'espace littéraire (Blanchot). L'expérience de pensée la plus radicale, la plus *critique* (aux deux sens du terme : contestation et « crise »), c'est *l'expérience littéraire*: « expérience de la mort, de l'impensable, de la répétition, de la finitude » (MC, 395). Kafka, Artaud, Roussel font l'épreuve « d'une ascèse, d'un excès qui est le moyen d'une remise en question de tous les savoirs, de toutes les certitudes (...). L'écriture met à nu la fonction *transgressive* du langage en découvrant les frontières de son usage »⁸ (murmure, silence, cri, rêve, folie). Foucault est alors à la recherche d'expériences très proches de ce que Bataille appelait la *souveraineté*, c'est-à-dire l'exposition à un excès irréductible de soi sur soi, l'exposition à la limite - limite de la loi (Sade), limite de la conscience (Freud), limite du langage (Bataille derechef). Foucault plaide pour une littérature de « *terreur* » qui soit une « approche de l'impossible »⁹. A l'origine de cette expérience radicale, on trouve évidemment « la mort de Dieu » (dont la « mort de l'homme » n'est jamais qu'une modalité) :

« c'est dans notre langage que la mort de Dieu a profondément retenti, par le silence qu'elle a placé à son principe, et qu'aucune œuvre ne peut recouvrir. Le langage alors a pris une stature souveraine : il surgit comme venu d'ailleurs, de là où personne ne parle ; mais il n'est œuvre que si, remontant son propre discours, il parle dans la direction de cette absence »¹⁰.

On se tromperait en croyant que ces expériences-limites, parce qu'elles relèvent de la littérature et de l'écriture, ne touchent pas directement à la question de l'historicité, et même du politique. « Transgression », « souveraineté », « terreur » sont tout de même des concepts

⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p.231.

⁷ p.324.

⁸ Pierre Macherey, « Présentation », in Michel Foucault, *Raymond Roussel*, p.XI.

⁹ Un nouveau roman de terreur, DE, I, p.315.

¹⁰ DE I, « Non du père »,

éminemment politiques et historiques. On peut légitimement faire l'hypothèse que, derrière la question de la littérature comme « repliée sur l'énigme de sa naissance et toute entière rapportée au geste pur d'écrire » (MC, 313), Foucault pose assez directement la question de l'auto-institution, de l'auto-fondation. Derrière la question apparemment « purement » philosophique de la finitude radicale (finitude « sans infini », « qui repose sur son propre fait »), n'y a-t-il pas celle de la révolution qui veut « créer tout à partir de rien » et rendre possible l'impossible (l'égalité de tous les hommes, la transformation de l'individu en citoyen, etc.)¹¹ ?

Foucault est hanté par cette question de l'auto-fondation et de l'origine absente, et par le refus dans lequel il se trouve alors de faire crédit, sur cette question, à la tradition de la *dialectique* qui va de Hegel à Marx (jusqu'à Sartre) – et à sa traduction politique dominante, le communisme. Foucault récuse tout schéma où l'histoire serait le résultat d'une opération au sens propre, d'une production de l'homme par l'homme à travers ses œuvres. Contre la métaphysique de l'opérativité, de la médiation et de la relève, contre la métaphysique de l'œuvre qui est celle de Hegel et du marxisme, Foucault pense que « l'histoire n'est possible que sur fond d'une *absence d'histoire*, au milieu de ce grand espace de murmures, que le silence guette ». La folie est la pointe de cette absence – absence d'histoire, *absence d'œuvre* :

« Le grand œuvre de l'histoire est ineffaçablement accompagné d'une absence d'œuvre, qui se renouvelle à chaque instant, mais qui court inaltérée en son inévitable vide tout au long de l'histoire (...). La plénitude de l'histoire n'est possible que dans l'espace (...) de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire »¹².

Il n'y a que deux manières d'échapper radicalement à la dialectique (au schéma de la médiation dans la totalité) : soit en s'y dérochant dans l'immanence et l'auto-affection (comme M. Henry), soit en ouvrant la négativité jusqu'à la rendre sans emploi (Bataille)¹³. Le « premier Foucault » a manifestement choisi cette seconde option. Elle va le conduire à identifier en définitive *pouvoir* et *œuvre*, pouvoir et production. C'est un leitmotiv de Foucault : « le pouvoir est producteur » ; il est inventif, créatif (et non seulement négateur, censeur, répressif comme dans le schéma juridique classique, repris par la psychanalyse - le pouvoir comme instance qui dit non, qui interdit). Non : le pouvoir produit, incite. Il fonctionne à la *technè* et à la *poïésis*. Il est éminemment poïétique, si bien que la résistance est forcément toujours anti-poïétique. Elle est intransitive, irréductible, verticale. Elle se dérobe à toute utilité, tout plaisir, toute mémoire. La résistance pour le « premier Foucault » qu'est-ce que c'est ? Le *corps* dans sa matérialité obtuse, muette : ce qui s'obstine face à la matrice disciplinaire (comme le supplicé de la *Colonie pénitentiaire* de Kafka) ; c'est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse qui est, non pas « extérieure » au pouvoir, mais son envers, son contrecoup, son échappée.

En 79 encore, justifiant son « enthousiasme » face à la révolution islamiste, Foucault écrit significativement : « les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais d'une certaine façon, ils lui *échappent* ». Les voix confuses d'un prisonnier, d'un fou, d'une foule sont dans l'histoire et hors histoire. « On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité

¹¹ B. Denis, *Modernité et terreur littéraire*

¹² La folie, absence d'œuvre, DE, p. 191. « ... le murmure obstiné d'un langage qui parlerait tout seul, sans sujet parlant et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, ... ». Le murmure, le cri, l'oubli, l'absence, le simulacre, sont autant d'occasions de découvrir à la fois que le sujet n'a pas de forme (la pensée est entreprise de « dé-subjectivation »¹²) et que la forme est sans sujet (« l'auteur » n'existe pas, en tout cas il n'est qu'une « fonction » du discours).

¹³ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, p. 22.

s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle ». Si le pouvoir répond bien au modèle de la stratégie, alors mon principe, dit Foucault, est « antistratégique » : « guetter, un peu au-dessous de l'histoire, ce qui la rompt et l'agite »¹⁴.

On peut donc dire que pour ce Foucault-là, l'historicité n'est pas l'histoire, au contraire elle est ce qui déchire l'histoire, ce qui sépare l'histoire d'avec elle-même, sur le modèle sans doute de la différence ontico-ontologique de Heidegger (dont l'influence sur Foucault fut considérable) : l'historicité est séparation, différence de l'histoire avec elle-même, comme l'être chez Heidegger n'est pas l'étant, la chose, mais la différence de l'étant avec lui-même, son « événement » d'être énigmatique. De Heidegger autant que de Bataille, Foucault hérite l'idée que penser sa propre historicité (c'est-à-dire penser tout court) est irréductible à toute production, toute technique.

Eh bien, il y a un autre Foucault, qui va émerger progressivement à partir des années 70, non pas suite à quelque crise ou rupture intellectuelle, mais plutôt par une sorte de torsion sur elle-même de l'analyse du pouvoir – torsion interne qui va amener Foucault au principe inverse à celui que nous devons de voir : à savoir l'historicité comme production, l'expérience comme auto-poïèse (et même etho-poïèse), la vie comme œuvre d'art. Comment Foucault en est-il arrivé là ? En réalité, c'est assez simple.

C'est ici qu'intervient le concept de gouvernementalité. Il apparaît chez Foucault en 78-79, pour désigner deux formes de rationalité du pouvoir : la Raison d'Etat (17^e) et la police (18^e). La Raison d'Etat part du principe que l'Etat existe pour soi, qu'il a sa rationalité propre qui ne renvoie ni à la sagesse de Dieu ni à la raison du prince. Il a sa propre finalité. Cette double forme de rationalité s'oppose massivement à celle de la *souveraineté* qui a dominé l'Occident pendant le Moyen-Age (ex : St Thomas) et la Renaissance (Machiavel) (que Foucault renvoie dos à dos¹⁵). La souveraineté suppose un lieu d'extériorité et d'antériorité par rapport à l'Etat (qui n'en est que l'instrument) : Dieu ou le Prince. Cette extériorité du souverain se marque 1) (du point de vue interne) par le droit de vie et de mort qu'il peut à tout moment exercer sur ses sujets ; 2) (du point de vue externe) par l'idée que tous les royaumes de la terre seraient un jour unifiés en un dernier Empire avant le retour du Christ¹⁶.

A l'inverse, la Raison d'Etat consiste à augmenter la capacité de l'Etat lui-même et à tenir tête aux autres Etats. Or à cet effet, un savoir spécifique est nécessaire (qui n'a plus rien à voir avec les principes généraux de raison, de sagesse et de prudence) : « un savoir concret, précis et mesuré se rapportant à la puissance de l'Etat ». C'est par exemple le début de l'arithmétique politique (statistique) et plus généralement de la connaissance des forces respectives des Etats. Dans cette perspective, l'Etat n'a pas à se préoccuper des individus (c'est bien ce que l'on entend familièrement par Raison d'Etat).

Mais d'un autre côté, il doit grandement s'en préoccuper, dans la mesure où ce que les individus font, leur vie, leur mort, leur activité, leur travail, tout cela va influencer la puissance de l'Etat. D'où la naissance progressive de la police, qui va devenir « la technologie de gouvernement utilisée dans le cadre de la Raison d'Etat pour faire de l'individu un élément de poids pour l'Etat » (DE, 1639). La police considère l'individu non pas selon son statut juridique (ou, comme au Moyen Age, selon sa naissance, son rang ou son engagement personnel), mais « en tant qu'homme, être *vivant* qui *travaille* et *commerce* » (DE, 1642).

¹⁴ DE, Inutile de se soulever ?, p.790.

¹⁵ par ex. DE,2, p.1636

¹⁶ (DE,2,1638

Commentant un *Traité de police* (De Lamare) (1705), Foucault dénombre les « objets » de la police :

- le commerce, les fabriques, les ouvriers, les pauvres, l'ordre public ;
- la santé, l'hygiène, l'approvisionnement
- la religion, le théâtre, la littérature, les spectacles (cf. la censure) ;

« L'indispensable, l'utile et le superflu : tels sont les trois types de choses dont nous avons besoin, ou que nous pouvons utiliser dans notre vie. Que les hommes survivent, vivent, fassent mieux encore que simplement survivre ou vivre : telle est exactement la mission de la police ». A la base de cette mission, il y a l'idée que « le bonheur des individus est une nécessité pour la survie et le développement de l'Etat, un élément de sa puissance »¹⁷.

Dans les objets sur lesquels porte cette « technologie politique des individus » qu'est la police (santé, commerce, « loisirs »), on n'a pas de mal à reconnaître, soi dit en passant, les trois grandes positivités de l'histoire décrites dans *Les mots et les choses* : la vie, le travail et le langage.

A la base de cette technologie politique, Foucault repère la persistance d'un vieux procédé de pouvoir, d'origine chrétienne : le *pouvoir pastoral*, qui consiste à prendre en charge chaque individu en particulier, chaque brebis du troupeau, « non seulement, explique-t-il, pour le contraindre à agir de telle ou de telle manière, mais aussi de façon à le connaître, à le découvrir, à faire apparaître sa subjectivité et à structurer le rapport qu'il a à lui-même et à sa propre conscience »¹⁸. Le pouvoir pastoral « est coextensif à la vie et dans son prolongement, et est lié à une production de la vérité – la vérité de l'individu sur lui-même »¹⁹. La modernité politique est interprétée comme une sécularisation du pastorat : au salut (objectif spirituel) se substitue la santé, le bien-être, la sécurité, la protection contre les assurances (« objectifs terrestres »)²⁰. Cette forme de pouvoir est multiple, transversale : elle est évidemment exercée par l'appareil d'Etat, mais aussi par les entreprises privées, ou encore la famille (ou encore par des structures complexes comme la médecine qui englobe des initiatives privées et des institutions publiques)²¹.

« La rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi », voilà ce que Foucault appelle gouvernementalité²². Dans le résumé du Cours de 80-81, il la définit pareillement comme « le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (pédagogie, conseils de conduite, direction spirituelle, prescription des modèles de vie) »²³.

La gouvernementalité est irréductible au couple oppositionnel : « gouvernement / gouvernance » ; « pyramide/réseau » ; « réglementation/régulation ».

La philosophie politique contemporaine se construit très largement autour de cette opposition que l'on peut qualifier d'idéologique – dans la mesure où l'on reconnaît une idéologie au fait 1) qu'elle passe sans cesse du diagnostic au normatif ; 2) que les positions sont généralement réversibles (le fait d'être « pour » ou « contre » ne change rien à la position du problème)²⁴.

¹⁷ (1643). Dans la VS, MF distingue deux formes de police : la biopolitique (le corps) et l'anatomo-politique (la population).

¹⁸ *Dits et écrits*, Quarto Gallimard (1994/2001), n° 232, III, p. 549) (????)

¹⁹ (DE, Sujet et pouvoir », p. 1048).

²⁰ (DE, 1049).

²¹ (DE, 1050).

²² (DE, p. 1604).

²³ DE, 1033).

²⁴ La réversibilité des termes au sein d'une même structure caractérise, selon Lévi-Strauss, toute pensée mythique (dont relèvent les idéologies modernes).

Foucault penseur du réseau, de la régulation ? En aucun cas. Il est vrai que Foucault a parfois utilisé le terme « réseau » ou « maille » (« mailles du pouvoir »), ou encore « norme » par opposition à « loi ». Mais si le pastoral peut être organisé sur le modèle du réseau, il peut l'être tout autant sur celui de la pyramide (toute pyramide a une base ; elle est donc toute aussi individualisante ; le *Léviathan* de Hobbes est virtuellement pastoral). En fait, pyramide et réseau sont parfaitement réversibles (= deux attributs de la même substance, pour parler comme Spinoza) : la pyramide peut être décrite comme un réseau hiérarchisé ; et le réseau, comme une pyramide dont les différents niveaux se répandraient sur un même plan polycentrique. Mais ces modèles sont des modèles juridico-politiques, pas des modèles de gouvernement au sens de Foucault (qui supposent l'articulation des techniques de pouvoir aux techniques de soi)²⁵.

On pourrait croire que la mise au jour de cette articulation conduit forcément à des conclusions pessimistes, voire nihilistes. L'analyse de Foucault ne signifie-t-elle pas que nous sommes nous-mêmes complices des pouvoirs, que nous en avons intériorisé les structures ? On songe à l'hypothèse de la « servitude volontaire », du désir de servitude. Mais nous n'y sommes pas du tout, car Foucault n'a jamais fait crédit à l'hypothèse de la servitude volontaire, qui repose sur une dialectique désir/interdit dont il récuse le principe. Le discours de la libération, selon lui, est piégé par ce qu'il critique. Mais alors, ne sommes-nous pas au rouet ?

Eh bien c'est tout le contraire. La gouvernementalité va mettre Foucault sur la voie d'une conception de l'historicité bien plus positive que celle qu'il s'en faisait dans les années 60. Pourquoi ? Parce que si le soi est impliqué, en tant que soi, dans le mécanisme du gouvernement, si le sujet n'est pas seulement conduit mais qu'il *se* conduit, si par conséquent il y a un *pouvoir du sujet sur lui-même* qui n'est pas l'intériorisation du pouvoir d'un autre, alors cela signifie qu'il y a dans le sujet le principe d'une résistance *productive*, créatrice, opérante – et ce principe, c'est le *plaisir*. Le plaisir est le concept qui va permettre à Foucault de conjindre l'idée d'acte, d'activité, d'expérience avec celle de production, d'œuvre, de pouvoir (et de faire ainsi du plaisir un concept éminemment politique).

V° 2 manières d'échapper à la dialectique : négativité sans emploi / auto-affection

Il y a une découverte historique (ou plutôt généalogique) par Foucault du plaisir comme opérateur d'expérience et de pensée (donc d'historicité).

Quand il fait la généalogie du pouvoir pastoral et de l'aveu (v° *Les aveux de la chair*), Foucault constate que les techniques de soi par lesquelles la subjectivité chrétienne se constitue entre les 2^e et 4^e siècles (l'examen de soi, la méditation, la direction de conscience, ou encore les exigences d'austérité sexuelle ou alimentaire) sont des techniques héritées de la culture « païenne » gréco-romaine, et notamment des écoles philosophiques hellénistiques (v° *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*). Or, ces techniques n'avaient alors nullement pour but le renoncement à soi, la lutte contre la chair : « la réflexion morale de l'Antiquité à propos des plaisirs ne s'oriente ni vers une codification des actes ni vers une herméneutique du sujet, mais vers une stylisation de l'attitude et une esthétique de l'existence »²⁶ - triple stylisation : dans la Diététique (art du rapport quotidien de l'individu à son corps), dans l'Economique (art de la conduite comme chef de famille) et dans l'Érotique (art de la conduite réciproque de l'homme et du garçon dans la relation d'amour)²⁷.

NB : v° à nouveau le triptyque vie, travail, langage.

²⁵ Cette technologie de P pastorale peut être présentée sous plusieurs angles d'attaque : V° Marx : le K investit l'infrastructure existentielle de l'individu. v° souveraineté -> bio-P. MF : schéma technologique (v° « sujet et pouvoir ». Le G ni juridique ni violence. Différence avec le schéma institution de Hegel. Vie / travail / langage s'ordonnent à une triple institution : famille, soc.civile, Etat

²⁶ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, p.106.

²⁷ *Ibid*, p.107. Diététique, Economique et Érotique constituent les trois principaux chapitres de l'ouvrage.

Dans la culture hellénistique et romaine, ces techniques de soi vont produire un mode de subjectivation où « le souci de soi devient un art autonome, auto-finalisé, valorisant l'existence toute entière » - mode de subjectivation qui a été historiquement éclipsé et recouvert par deux grands autres modèles, le modèle platonicien de la *réminiscence* et le modèle chrétien de *l'exégèse*, puis liquidé par le modèle cartésien de l'évidence, mais qui s'est maintenu, souterrainement, dans notre culture.

Foucault repère ainsi, dans notre civilisation comme une « tradition cachée » de l'esthétique de l'existence allant des philosophies hellénistiques jusqu'au dandysme de Baudelaire, passant entre autres par Montaigne²⁸ et la Renaissance. Tous ces mouvements culturels ont un point en commun : « l'idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence »²⁹. Le thème résonne comme un *leitmotiv* dans les textes des dernières années : « voilà ce que j'ai essayé de reconstituer : la formation et le développement d'une pratique de soi qui a pour objectif de se constituer soi-même comme l'ouvrier de la beauté de sa propre vie »³⁰. L'éthique prônée par Foucault est, selon une expression de Plutarque citée à plusieurs reprises, une « étho-poïétique » (1365).

Evidemment, il ne s'agit pas pour Foucault de prétendre que toutes ces pratiques de soi³¹ se déroulent « hors-pouvoir », mais qu'elles produisent des modes d'existence et de relations que l'on ne peut réduire à des rapports de domination. Autrement dit, ce qui résiste dans la pensée n'est plus l'irréductible vis-à-vis d'une matrice technologique et poïétique ; mais ce qui résiste est lui-même techno-poïétique, lui-même producteur. L'expérience (càd la pensée dans son actualité, comme ce qui se modifie soi-même), cesse d'être pur dehors, absence d'œuvre, arrachement à l'histoire. Elle est elle-même opération, œuvre.

En d'autres termes, le partage n'est plus entre *pouvoir* et *résistance* ; mais, au sein même de l'élément du pouvoir et des techniques de gouvernement, entre *stratégie* et *domination* – entre les jeux stratégiques par lesquels les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres, d'une part, et les états de domination qui peuvent en résulter, d'autre part. Et entre les deux (en situation de réversibilité) se situent précisément les « technologies gouvernementales ». Le problème n'est donc plus de chercher des expériences-limites irréductibles, qui échapperaient à l'œuvre, au pouvoir et à l'histoire, « mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'éthos, la pratique de soi qui permettront de jouer avec le minimum possible de domination » (DE, 1547).

²⁸ HS, 240.

²⁹ *Ibid.*, p.402.

³⁰ Quarto Gallimard (1994/2001), n°350, Le souci de vérité, p.1490.

³¹ On peut en relever quatre principales : 1) l'écriture de soi (cf. la tradition des « lettres aux amis ») ; 2) l'examen de soi et de sa conscience comme évaluation comparative de ce qu'on fait et de ce qu'on devrait faire (non pas, précise Foucault, sur le modèle « judiciaire » de la loi et de la culpabilité qui sera celui du christianisme, mais sur le modèle « administratif » de l'inventaire, de l'inspection) ; 3) il y a ensuite tout l'immense domaine de l'ascèse (*askêsis*) comme ensemble des exercices par lesquels le sujet se met en situation de *s'éprouver* soi-même, et ainsi de vérifier s'il est capable de faire face aux événements de l'existence. Les ascèses se répartissent elles-mêmes entre deux pôles : la méditation (*meletê*) (par exemple la remémoration des faits passés ou la « préméditation » des maux futurs) et l'entraînement (*gumnasis*) où l'on trouve entre autres l'abstinence sexuelle, les privations physiques et alimentaires, la purification, la concentration, la retraite ; entre ces deux pôles se situent encore les techniques de contrôle de nos représentations ; 4) enfin – directement liée à ces dernières – la technique « onirocritique », c'est-à-dire l'interprétation des rêves

« Si l'on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relations de pouvoir dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible, alors je crois que la réflexion sur la gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet défini par le *rapport à soi* », et cela par opposition à « la théorie du pouvoir politique comme *institution* » qui, elle, « se réfère d'ordinaire à une conception *juridique* du sujet de droit ». « C'est là, autour de ces notions, que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la *politique* et la question de l'*éthique* » (HS, 242-3).

Concrètement, politiquement, qu'est-ce que cela veut dire ? Prenons l'exemple de la question gay. Foucault n'a cessé de dire que l'intérêt du mouvement homosexuel tenait moins dans les revendications juridiques (certes nécessaires) (non-discrimination, égalité des droits – au mariage, à l'adoption) que dans la création de *styles de vie* homosexuelle. « Il n'est pas suffisant de tolérer à l'intérieur d'un mode de vie général la possibilité de faire l'amour avec quelqu'un du même sexe (...) ; le fait de faire l'amour avec quelqu'un du même sexe peut entraîner toute une série d'autres choix, d'autres valeurs ». Dans un monde légal, social où les modes d'existence sont pauvres, schématisés, le défi est d'inventer des modes de vie et de relations inédits, dont même les hétérosexuels pourraient tirer profit³². Même dans les expériences S/M, il faut voir autre chose que la découverte de tendances S/M dans notre inconscient : « la création réelle de nouvelles possibilités de plaisir, que l'on n'avait pas imaginées auparavant » (DE,1556). Les rapports S/M sont des rapports stratégiques qui peuvent ne pas être des rapports de domination, qui sont en tout cas quelque chose de « très différent du pouvoir social » (DE,1561). C'est dans la même perspective étho-poétique que l'on peut aussi reconsidérer, suggère-t-il, les drogues, le suicide, l'euthanasie.

Un programme politique se profile donc ici, où les grands enjeux politiques (même les plus socio-économiques) seraient réévalués dans leur dimension étho-poétique. Un tel programme est pour moi d'une grande actualité, 20 ans après la mort de Foucault :

- ce qu'on appelle la flexécurité (le droit donné aux travailleurs de maîtriser les choix de leur vie et leur permettre de passer d'une étape de leur parcours à un autre en toute sécurité. Dans une perspective libérale, la flexécurité peut être seulement un moyen de rendre les travailleurs plus adaptables et plus performants. Mais considérée dans une optique étho-poétique, la flexécurité ouvre la voie à de nouveaux rapports sociaux (où le faible, le sans-emploi, n'est plus écrasé) et surtout de nouveaux rapports à soi (au temps, au travail, à la carrière) ;

- la question de l'identité plurielle des jeunes issus de l'immigration (on voit l'abîme entre une approche de cette question en termes de gouvernementalité et d'éthique, et l'approche juridico-sécuritaire dominante – même à gauche³³).

Les trois grandes positivités sur lesquelles se fonde l'historicité de l'homme (vie, travail, langage) sont impliquées dans une réflexion sur les modes de gouvernementalité

(la *vie* : homosexualité et homoparentalité ; le *travail* : flexécurité ; le *langage* : diversité culturelle et identités plurielles).

On commence à comprendre le sens de l'allusion au dandysme de Baudelaire dans le texte sur les Lumières. Que le dandysme ait été beaucoup plus politique que l'image qu'on s'en fait, c'est certain (G.B.Shaw, Oscar Wilde, Malraux étaient tout de même très engagés).

³² DE, p.1128.

³³ Sarkhosy parle de « racaille », mais Chevènement de « sauvages ».

Que le dandysme ait fait peur, et ait fait l'objet d'une répression idéologique féroce, c'est également certain. Mais Foucault, je crois, a volontairement évité de nous entraîner sur ce terrain (d'où le caractère allusif de son propos). Son intention était plutôt de montrer un enjeu, celui de l'articulation entre éthique et politique, et donc aussi de nous montrer, en creux, la tâche à accomplir : arracher l'éthique de soi à l'idéologie individualiste (psychologisante et apolitique) où elle se trouve enfermée. Pointant des expressions devenues familières comme « revenir à soi, se libérer, être soi-même, être authentique », il dit ceci :

« (...) Quand on voit l'absence de signification et de pensée qu'il y a dans chacune de ces expressions, je crois qu'il n'y a pas à être bien fier des efforts que l'on fait maintenant pour reconstituer une éthique de soi. Et peut-être dans cette série d'entreprises, dans cette série d'efforts plus ou moins figés sur eux-mêmes (...), je pense qu'il y a à soupçonner quelque chose qui serait une impossibilité à constituer aujourd'hui une éthique de soi, alors que c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique de soi, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi » (HS, 241).