



Vérité, pouvoir, subjectivation: la formalisation d'un système chez Michel Foucault

Mémoire

Julien Garon-Carrier

Maîtrise en science politique - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

Vérité, pouvoir, subjectivation : la formalisation d'un système chez Michel Foucault

Mémoire

Julien Garon-Carrier

Sous la direction de :

Sylvie Loriaux, directrice de recherche

Résumé

L'œuvre de Michel Foucault est vaste et éclectique. Il n'est donc pas surprenant que les spécialistes de divers horizons des sciences sociales l'utilisent à la pièce, en fonction du domaine dans lequel ils exercent. Pensons, par exemple, à l'utilisation du concept de pouvoir-savoir dans les études post-coloniales ou dans les études féministes. Une telle manière d'employer les concepts foucauldien peut produire des résultats intéressants. Cependant, elle semble limitative à l'égard de l'ensemble de l'ouvrage de Michel Foucault. En effet, tel que le montre ce mémoire, il se dégage de l'œuvre de Foucault une tripartition thématique qui rassemble l'entièreté de sa théorie selon trois moments théoriques, soit un cycle sur le thème de la vérité, un cycle sur le thème du pouvoir et un cycle sur le thème de la subjectivation. Ces différents moments théoriques procèdent à chaque fois par un réinvestissement des concepts élaborés précédemment, à l'aune des implications du nouveau thème traité. La vérité requiert du pouvoir et vice-versa, la subjectivation fait appel tant à la vérité qu'au pouvoir et, à l'évidence, il n'y aurait ni vérité ni pouvoir sans sujet. Dès lors, nous affirmons que Michel Foucault a laissé derrière lui un système théorique rendant compte de l'expérience du monde tel qu'il se présente dans toute son historicité (du moins pour l'Occident), ainsi que des modalités de la connaissance telles qu'elles s'établissent normativement et encadrent de manière holistique les normes de la sociabilité.

Table des matières

Résumé	ii
Table des matières	iii
Liste des ouvrages de Foucault utilisés aux fins du mémoire	v
Introduction	1
Chapitre premier : Vérité et méthode : l'immanence de l'être	10
Les épistémès d'une époque à l'autre	11
La Renaissance	11
L'âge classique	13
La modernité	15
L'épistémè et la vérité : l'exemple de la folie	16
Repérer l'épistémè : la méthode archéologique	20
L'énoncé	21
La positivité	25
L'archive	26
Quelques considérations sur l'archéologie	27
Toute archéologie est une paradigmatologie	30
Deux exemples criants : L'histoire de la folie et Naissance de la clinique	34
Chapitre deuxième : Le pouvoir et son double : l'indissociable relation pouvoir/savoir	42
L'avènement d'une pratique : Herkunft, Entstehung	43
Généalogie et archéologie sous le signe de la complémentarité	46
La conception foucauldienne du pouvoir	50
De la souveraineté à la discipline : une microphysique du pouvoir	54
Les causes du pouvoir disciplinaire	58
Gouvernementalité, dispositif de sécurité et population	64
Pouvoir-savoir, ou comment boucler la boucle du pouvoir	74
Chapitre troisième : La subjectivation ou le dernier déplacement théorique	83
La subjectivation comme rapport à soi et à autrui	84
Subjectivation, vérité et objectivation : la révélation de l'être	92
La parrèsia ou la vérité comme éthique de vie	100
La place du pouvoir, la place de la vérité, la place du sujet	110

Conclusion	117
Bibliographie	124
Annexe A. Index des notions	126

Liste des ouvrages de Foucault utilisés aux fins du mémoire

Liste des livres de Foucault utilisés aux fins du mémoire

- *Maladie mentale et psychologie* (1954)
- *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961)
- *Naissance de la clinique* (1963)
- *Les mots et les choses* (1966)
- *L'archéologie du savoir* (1969)
- *L'ordre du discours* (1971)
- *Surveiller et punir* (1975)
- *Histoire de la sexualité, volume I : La volonté de savoir* (1976)
- *Histoire de la sexualité, volume II : L'usage des plaisirs*
- *Histoire de la sexualité, volume III : Le souci de soi*

Liste des cours au Collège de France utilisés aux fins du mémoire

- *Cours de 1976 « Il faut défendre la société »* (1997)
- *Cours de 1978 « Sécurité, territoire, population »* (2004)
- *Cours de 1979 « Naissance de la biopolitique »* (2004)
- *Cours de 1980 « Du gouvernement des vivants »* (2012)
- *Cours de 1981 « Subjectivité et vérité »* (2014)
- *Cours de 1982 « L'herméneutique du sujet »* (2001)
- *Cours de 1983 « Le gouvernement de soi et des autres »* (2008)

Anthologie des propos de Michel Foucault

- *Dits et écrits, volume I. 1954 - 1975* (2001)
- *Dits et écrits, volume II. 1976 - 1988* (2001)

*« L'empereur Jaune se rendit un jour au nord de la
Rivière rouge, escalada le Mont K'oun-loun et du
regard embrassa le sud. De retour chez lui, il s'aperçut
qu'il avait perdu sa perle obscure. Il chargea
Connaissance d'aller la retrouver, mais ce fut en vain. Il
envoya Vue Perçante, mais elle revint bredouille. Il
envoya Dispute, qui ne la trouva pas plus. Il envoya
finalement Sans rien, qui la retrouva. "Étrange, se dit-
il, que ce soit Sans rien qui l'ait retrouvée!" »*
– Tchouang-Tseu –

Introduction

L'œuvre de Michel Foucault est difficile à systématiser, c'est le moins qu'on puisse dire. D'aucuns le dépeindront comme une figure dominante du courant structuraliste, ce qui ne peut être complètement faux, notamment au regard de la propension qu'il a eue pendant une bonne partie de sa carrière académique, disons d'*Histoire de la folie à l'âge classique* paru pour la première fois en 1961, jusqu'à *Histoire de la sexualité I - La volonté de savoir* parue en 1976, à entretenir avec la notion de sujet un point de vue qui s'apparente à celui du structuralisme. Non pas qu'il ait nié l'importance du sujet, puisque le mode d'être immanent au monde humain qu'il développe ne saurait se comprendre sans une acceptation tacite du rôle du sujet. Mais plutôt que d'apparaître comme agissant et autonome, le sujet apparaît comme agi, débordé par les forces de la société qu'il côtoie. Toutefois, une lecture structuraliste ne saurait non plus être complètement vraie puisque, comme il nous sera donné l'occasion de le voir, la conception foucauldienne du pouvoir accorde un rôle prépondérant au sujet, lui restituant justement une marge de manœuvre propre à l'action dans le monde réel. Ceci devient particulièrement plus évident dans la dernière phase théorique de son œuvre où, à travers les processus de subjectivation, il affirme avec emphase la place de l'individu qui se subjectivise pour devenir sujet et qui, dès lors, s'objective socialement. Il est clair cependant qu'un penseur qui, comme Foucault, s'intéresse à ce point à l'analyse du discours pour y repérer non pas « l'universalité d'un sens » (1971 : 72), mais bien pour lever la « souveraineté du signifiant » (1971 : 53) et dévoiler les « instances du contrôle discursif » (1971 : 67) ne pourra s'arrêter, ni uniquement s'attarder, aux unités traditionnelles de la production des discours, notamment à leur stricte formalisation sur un socle imputable au seul sujet. Un philosophe qui élabore une « théorie des systémativités discontinues » (1971 : 60) s'institue bien plus en un penseur éclectique, ardu à encadrer, qu'en un penseur catégorisable selon une approche ou une autre. À vrai dire, Foucault refusait le statut de structuraliste qu'il assimilait à son égard à une « lacune de vocabulaire » (1971 : 72). De la théorie foucauldienne recèlent des schémas d'analyse beaucoup plus vastes que ceux qui ressortent de cette catégorisation traditionnelle de Foucault.

La question qui s'impose à nous consiste à savoir s'il a réussi à mettre sur pied un système théorique pouvant rendre compte de l'expérience du monde tel qu'il se présente socialement dans toute son historicité (du moins pour l'Occident), ainsi que des modalités de la connaissance telles qu'elles s'établissent normativement et encadrent de manière holistique les normes de la sociabilité. Si par la réalisation de ce mémoire nous réussissons à répondre à cette question par l'affirmative, alors nous aurons montré que Foucault n'est pas qu'un penseur éclectique que tout

un chacun peut utiliser à la pièce, en fonction d'un thème ou d'un autre, en mobilisant tel ou tel concept selon le domaine dans lequel il œuvre, mais qu'il y a justement un système foucauldien. Cette systématisme pourrait se concrétiser par la mise en évidence d'interactions entre les trois thèmes qui correspondent aux trois moments théoriques de la carrière de Foucault : vérité, pouvoir et subjectivation. D'emblée, mentionnons que nous ne procéderons pas à une analyse exhaustive de l'ensemble des écrits de Michel Foucault, mais bien à une tentative de saisir, à l'aide de l'ensemble de ses écrits, l'articulation des trois thèmes qui ont marqué son œuvre, leur formation en un triptyque thématique, leur interaction à chaque fois déployée dans un réinvestissement théorique. Comme Frédéric Gros le remarque dans la situation du cours au Collège de France de 1982, *L'herméneutique du sujet*, Foucault révisé les thèmes préalablement traités à partir de ce qui n'a pas été pensé au moment de leur traitement. Il « ne procède jamais par juxtaposition thématique, mais suivant une spirale herméneutique : ce qu'il fait émerger comme pensée nouvelle, il le retrouve comme l'impensé de l'œuvre qui précède » (Gros, 2001 : 497). Ainsi, plutôt que de voir les différents thèmes abordés à chacun des moments théoriques de l'édifice foucauldien comme des compartiments clos, il faut comprendre les changements de cap comme la réintégration d'un thème sous un jour nouveau, en vue d'une complétude des lacunes : le pouvoir comme l'impensé de la vérité, la subjectivation comme l'impensé du pouvoir. Et l'on peut supposer que si Foucault avait vécu plus longtemps, les différents morceaux de son édifice auraient pu s'agencer au sein d'une synthèse théorique qui aurait bouclé la boucle et formalisé un système. Mais toute spéculation à cet effet est vaine, et il appartient désormais à d'autres de montrer que de l'inter-relation et de l'inter-dépendance des trois thèmes émanent des concepts qui qualifient et expliquent les pratiques significantes en société.

En examinant les termes de la question, on voit poindre l'horizon de la réponse qu'apporte ce mémoire, tant et aussi longtemps que l'on conserve en tête qu'il est impératif de considérer les thèmes (vérité, pouvoir, subjectivation) comme un ensemble à partir duquel chacun prend appui. La première partie de la question interroge l'aspect systématique de l'œuvre foucauldienne relativement à l'expérience du monde et à l'historicité. Il peut paraître audacieux d'imaginer que l'expérience humaine, en tant qu'activité signifiante, serait théorisée exhaustivement à même le triptyque thématique, mais à travers l'inter-relation des thèmes, nous pensons que tel est le cas, d'où la nécessité d'utiliser la matière foucauldienne en posant une analyse qui prenne en compte les concepts sous-jacents de chacun des thèmes. Ainsi, la vérité comprend les savoirs crus vrais à une époque donnée, mais relève aussi tout ce qui ne révèle pas intrinsèquement la vérité, notamment par l'entremise du concept de véridiction, qui doit être compris comme une

« obligation de vérité ». Et telle qu'elle se présente dans la philosophie foucauldienne, la vérité s'expose et se donne toujours dans l'ordre empirique auquel un être humain a à faire à une époque et au sein d'une culture donnée, c'est-à-dire qu'elle est immanente à toute réalité. Ainsi, le jeu des relations humaines intervient dans la constitution de cette vérité immanente à l'ordre empirique, tant sur le plan macroscopique que microscopique. Du fait que les relations humaines sont modulées par des exercices de pouvoir sur l'ensemble de la gamme interactionnelle, c'est-à-dire de la relation inter-personnelle aux actions sur des populations, le concept de vérité se voit redéfini à l'aune de celui de pouvoir lors du second moment théorique. Or, de l'inter-dépendance de la vérité et du pouvoir naît le concept de pouvoir-savoir. Comme nous le verrons dans le deuxième chapitre, tout dispositif de pouvoir génère du savoir et inversement tout savoir laisse paraître les traces des contraintes auxquelles il est assujéti et par lesquelles il assujéttit. Dès lors, l'immanence de l'ordre empirique dans lequel se déploie le spectre du savoir, passant des croyances aux modalités de la connaissance, ainsi que les dispositifs de pouvoir, qui s'incarnent catégoriquement au sein du concept de *gouvernementalité*, affecte les modes de la subjectivation et de l'objectivation du sujet. La nécessité d'une inter-relation des thèmes devient limpide pour qui veut poser une analyse juste et complète. Par exemple, émettre une analyse archéologique sur un enjeu donné, dans un champ de la connaissance tel ou tel, à partir des objets conceptuels propres à la méthode archéologique (*énoncé, formation discursive, positivité, archive, épistémè*) restera toujours lacunaire à l'aune de la théorie foucauldienne prise dans son ensemble, malgré le fait que la connaissance émise puisse s'avérer des plus intéressante. Pourquoi ? Parce qu'à l'évidence une telle analyse fera abstraction des dispositifs de pouvoir en jeu et des modes d'objectivation du sujet. De même, l'analyse d'un dispositif de discipline ou d'un dispositif de sécurité devrait faire valoir, non pas uniquement les tactiques et stratégies de pouvoir qui lui sont inhérentes, mais les liaisons que ce dispositif entretient avec une certaine conception de la vérité, qui se traduit elle-même dans l'ordre empirique de l'existence humaine : les impacts sociologiques du couplage thématique vérité/pouvoir formalise des modes d'être du sujet. En outre, l'utilisation des concepts foucauldien associés à un thème donné, bien que procurant un éclairage sur une facette de la réalité, s'avère insuffisante pour poser une analyse précise qui soit en mesure de prendre en compte un ensemble de facteurs pluralistes rendant exhaustivement intelligible l'activité signifiante dans toute son historicité. Autrement dit, procéder de la sorte serait lacunaire.

La seconde partie de la question soulève les enjeux entourant l'interaction des modalités de la connaissance et de la normativité, lesquelles créent autant de normes sociales. Au-delà de toute interprétation de l'activité signifiante en société, il faut se référer aux conditions de possibilités

qui marquent la connaissance à une époque donnée. Ce qui signifie que l'immanence propre à la compréhension des pratiques anthropologiques se donne toujours au sein de modalités normatives spécifiques à leurs exercices. Ainsi, qu'importe le moment théorique par lequel on prend la matière foucauldienne, l'assertion précédente se confirme dans tous les cas. Dès lors, cette normativité se réalise toujours systématiquement à l'aune des interactions entre les éléments du triptyque vérité, pouvoir, subjectivation. Par ailleurs, s'il fallait être foucauldien jusqu'au bout, il faudrait certainement appliquer la méthode archéologique au corpus foucauldien étudié, ce qui signifie qu'il serait impératif de se défaire des unités traditionnelles du discours que sont l'œuvre et l'auteur, et de leur substituer ceux d'*énoncé*, d'*archive* et de *formations discursives*. Il faudrait certainement délaisser l'intentionnalité du sujet (Foucault) pour ne voir qu'une « population d'événements [discursifs] dispersés » : ce que nous ne ferons pas. Par contre, ce qui lie notre démarche à celle de Foucault, c'est l'immanence par laquelle et dans laquelle, nous recueillerons ses écrits. Nous nous livrerons à une herméneutique de l'ensemble de son œuvre. Concrètement, cela signifie qu'à l'instar de Foucault dans l'utilisation du matériel historique, nous nous référerons rarement à autre chose qu'aux textes d'origine, soit la matière foucauldienne à proprement parler, et conséquemment, nous nous reposerons rarement sur d'autres interprétations, si ce n'est pour tracer momentanément des parallèles. Bref, nous prendrons Foucault « au ras du langage », là où toute interprétation débute.

Par ailleurs, il faut considérer le projet foucauldien comme étant, à chacune de ses étapes, marqué d'un caractère éminemment politique. Par exemple, lorsque Foucault discute du « schéma opératoire » de l'examen comme d'un élément constitutif de la technologie des sciences humaines, lequel œuvre comme mécanisme producteur de relations de pouvoir qui permettent de constituer du savoir (1975 : 217); ou encore, lorsqu'il discute de la formation de l'individualité et affirme que le moment qui a rendu possible les « sciences de l'homme », « c'est celui où furent mises en œuvre une nouvelle technologie du pouvoir et une autre anatomie politique du corps » (1975 : 226); ou plus précisément, lorsqu'il déclare dans le cours de 1976 au Collège de France (*Il faut défendre la société*) : « Je crois que le processus qui a rendu fondamentalement possible le discours des sciences humaines, c'est la juxtaposition, l'affrontement de deux mécanismes et de deux types de discours absolument hétérogènes : d'un côté, l'organisation du droit autour de la souveraineté et, de l'autre côté, la mécanique des coercitions exercées par les disciplines » (1997 : 34). Même si ce mémoire n'envisage pas de faire ressortir de façon distinctive l'aspect indubitable d'une critique politique, il est bon de garder en tête qu'elle est parfois subtilement disposée en filigrane, d'autres fois évidente et cinglante : à tout coup présente. Par exemple, le

fait de tenir un propos épistémologique tel que celui avancé dans *Les mots et les choses* a une grande incidence pour l'histoire de la pensée, notamment en remettant en question une certaine conception de l'histoire des sciences. Par la déconstruction de l'histoire, par l'identification des discontinuités provoquant des changements d'épistémè, laquelle procure le mode d'être et l'ordonnement d'un ensemble de connaissances à une époque donnée, on pose les jalons d'une compréhension inédite du pouvoir. À coup sûr, la théorisation du concept de vérité possède des implications politiques. Dès lors, on découvre chez Foucault une tout autre histoire que l'histoire officielle, une histoire dont les choix, les tenants et les aboutissants s'avèrent bien plus incertains que ce que l'on en disait; on découvre que sous les choses se cache toute autre chose. Il est possible d'en dire autant de *Surveiller et punir* (1975), qui montre comment la transformation du régime punitif de la période de l'âge classique à celle de la modernité passe de la représentation dissuasive, où le détenu doit servir de signifié à valeur négative pour autrui, à un système de purgation des corps par l'enfermement et l'inculcation comportementale, soit un conditionnement des actions en vue d'assujettir les individus pour « reconstituer le sujet juridique du pacte social » (1975 : 152). En outre, on voit mal comment les formes de l'assujettissement disciplinaire propres à la modernité n'auraient pas été, en partie, intégrées à la post-modernité et ne constitueraient pas, malgré différents types de transformation, de réappropriation et de fusion entre de multiples pratiques, un enjeu pour notre actualité, pour ce que nous sommes et ce qu'il en est d'aujourd'hui. Chez Foucault les implications politiques sont patentées.

Hormis le livre doublement renié, *Maladie mentale et psychologie* (1954)¹, les premiers écrits de Foucault, soit *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) et *Naissance de la clinique* (1963), se présentent comme des enquêtes empiriques. Ce n'est qu'en 1966 avec *Les mots et les choses* qu'une conceptualisation du mode d'être de la connaissance et de la vérité se développe. Conceptualisation dont Foucault précise dans une petite note de bas de page que les « problèmes de méthodes posés par une telle "archéologie" seront examinés dans un prochain ouvrage » (1966 : 13). Il annonce, par le fait même, que *L'archéologie du savoir* viendra compléter et à la fois légitimer la méthode employée dans *Les mots et les choses*. Ces deux livres réunis forment ce qu'il serait permis d'appeler le cycle de la vérité. À partir de 1970, notamment avec la leçon inaugurale prononcée au Collège de France, mais aussi avec le texte phare de la conceptualisation de la méthode généalogique, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault entre dans le cycle du pouvoir.

¹ Sous la recommandation de Louis Althusser, Foucault entreprend la rédaction de *Maladie mentale et psychologie*, mais le caractère essentiellement phénoménologique du livre lui déplait. Il le reniera. Même après l'avoir retravaillé, il le reniera à nouveau.

Parmi les écrits notoires de ce cycle, on compte *Surveiller et punir* (1975) ainsi qu'*Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir* (1976). Précisons d'ores et déjà qu'il ne faut pas prendre le moment déterminatif du changement de cycle comme quelque chose de parfaitement tranché. Il faut plutôt y voir une sorte de glissement progressif, dont les tentatives et les incertitudes sont particulièrement palpables dans les cours au Collège de France. Ainsi, le cours de 1971, *La volonté de savoir*, traite encore principalement de la vérité, mais ne peut faire abstraction d'un recours au pouvoir. De la même manière, même si 1976 s'inscrit comme la date de parution du dernier livre du cycle du pouvoir, du moins publié du vivant de Foucault, les cours de 1978 *Sécurité, Territoire, Population* et celui de 1979, *Naissance de la biopolitique*, appartiennent de plein droit au cycle du pouvoir. Dès lors, bien que l'on puisse considérer que le cycle sur la subjectivation s'entame avec le cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*, lequel comprend l'ensemble des cours subséquents, il faudra cependant attendre 1984, année du décès de Foucault, pour voir apparaître simultanément dans l'espace public les deux principaux livres constitutifs de ce cycle, soit *Histoire de la sexualité II – L'usage des plaisirs* et *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*. Encore une fois, il importe de se remémorer que les trois thèmes mentionnés ci-haut et les concepts auxquels ils donnent lieu, que ce soit *l'épistémè*, la *gouvernementalité*, ou *l'objectivation* corollaire des *processus de subjectivation*, s'entrecoupent et se croisent, tant au sein des enquêtes empiriques qu'au sein des écrits théoriques. Par conséquent, ce n'est pas parce qu'un livre se situe dans un cycle plutôt que dans un autre qu'il ne mobilise pas les connaissances et les concepts du cycle qui le précèdent ou qui le suivent. À cet égard, les enquêtes que constituent *L'histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* et *Surveiller et punir* s'avèrent parfaitement représentatives de l'agrégation des thèmes et de leur appareillage conceptuel. Une telle conception de l'œuvre foucauldienne permet une juste compréhension des enjeux théoriques et des effets qu'ils ont eus dans les pratiques significatives humaines. On sent bien que sous les discussions épistémologiques contenues dans *Les mots et les choses* se trame toute une conception du pouvoir, que sous celles contenues dans *L'archéologie du savoir* s'en trame une de la subjectivation et que les explications avancées dans *L'usage des plaisirs* font constamment appel aux thèmes et aux concepts des cycles précédents. En outre, saisir adéquatement un livre de Michel Foucault, c'est le situer dans un cycle, tout en en faisant une lecture extra-thématique, mais homogène à la fois : toujours fondée à partir du triptyque.

Ce mémoire s'élaborera en autant de chapitres que la composition du triptyque schématisant la théorie foucauldienne en procure. Dans les sciences sociales, la vérité est généralement liée à des questions de méthode, ce ne sera pas différent dans ce cas-ci. Dès lors, l'explication du concept de vérité sera entreprise ainsi que l'analyse de la procédure foucauldienne de son dévoilement. La

notion d'*épistémè* se positionne au cœur d'une telle entreprise et constitue donc le fil d'Ariane à partir duquel le premier chapitre va se déployer. Dans un premier temps, il s'agit de définir le concept d'*épistémè* et d'expliquer sa mise en œuvre à travers les époques (renaissance, âge classique et modernité). Avant de traiter à proprement parler des questions de méthode, soit le repérage de l'*épistémè* par la méthode archéologique, il faudra aborder les liens qu'entretiennent la vérité et l'*épistémè* à travers l'exemple de la folie. L'archéologie fera l'objet d'une grande attention et tous les concepts la constituant seront passés au crible : *énoncé, positivité, archive, formations discursives*. Mais nous n'aurons épuisé le thème de la vérité tant et aussi longtemps que les lieux communs n'auront été déboutés. Il en va ainsi de la qualification de la méthode foucauldienne par l'expression « empirico-historique », soit l'idée que Foucault procède à partir d'événements historiques singuliers dans le but d'émettre de la théorie à un niveau de généralité supérieure. À cela nous ne pouvons souscrire. Ainsi, nous effectuerons une dénégation de cette généralisation en suivant le travail du philosophe italien Giorgio Agamben; travail à partir duquel nous postulons que toute archéologie est une paradigmatologie. Dès lors, des exemples d'analyse d'*énoncés* seront présentés et nous nous rendrons compte que ces *énoncés* sont justement paradigmatiques.

Dès le début du second chapitre, nous traiterons l'autre penchant méthodologique : la méthode généalogique. Nous défendrons l'idée que les changements d'*épistémè* se repèrent grâce à l'utilisation de la méthode généalogique. Cependant, cette idée sera mitigée, car l'archéologie et la généalogie se dévoilent somme toute comme des méthodes complémentaires et relativement proches l'une de l'autre. Nous soutiendrons ensuite l'idée que le pouvoir chez Foucault est conçu de manière non substantielle. Nous verrons que le pouvoir ne se détient pas, mais s'exerce à travers des relations qui s'instituent toujours dans un rapport de force. À cet effet, nous tracerons un parallèle avec la conceptualisation du pouvoir chez le sociologue Norbert Elias qui, à l'instar de Foucault, propose une compréhension non substantielle du phénomène, et qui mobilise aussi des concepts (inter-relation, inter-pénétration et configuration) qui peuvent être réutilisés dans l'analyse de la théorie foucauldienne. Nous nous attarderons ensuite à la définition et à la compréhension des trois paradigmes historiques du pouvoir que sont la *souveraineté, le pouvoir disciplinaire* et les *mécanismes de sécurité*. Dans cette optique, nous traiterons simultanément de leurs modalités d'application, de leur causalité ainsi que de la comparaison de leurs effets. Ce faisant, nous examinerons les concepts de *microphysique du pouvoir, d'assujettissement, de gouvernementalité, d'anatomo-politique du corps* et de *bio-politique de la population*. Le chapitre se terminera en bouclant la

boucle sur le pouvoir, c'est-à-dire par l'explication du concept névralgique qu'est le pouvoir-savoir.

Le troisième chapitre portera sur le dernier déplacement théorique, qui fonde par le fait même le troisième thème du triptyque foucauldien : la subjectivation. Celle-ci doit être comprise comme un processus conscient de formation de soi du sujet. Ce processus, dont les modes pratiques se repèrent dans diverses écoles de pensée de la Grèce classique, s'instaure dans un rapport réflexif à soi ainsi que dans un rapport à autrui. Ces rapports s'établissent toujours en fonction d'un code prescriptif à l'égard des conduites que doit adopter l'individu pour se constituer en tant que sujet. Nous distinguerons quatre catégories de la réflexivité de soi, qui forment autant de modalités de la subjectivation : *la détermination de la substance éthique, le mode d'assujettissement, l'élaboration du travail éthique et la téléologie du sujet moral*. Ces modalités se concrétisent dans la réalité par des « pratiques de soi », c'est-à-dire par des « techniques qui ont pour objet la vie » (*tekhnai peri ton bion*). Ces techniques servent justement à forger le rapport qu'entretient le sujet tant avec lui-même qu'avec le reste du monde : un rapport réflexif comme rapport à soi et un rapport à soi en vue d'un rapport avec autrui. Le rapport à soi se conjugue dans un rapport réflexif du sujet à l'égard des éléments prescriptifs du code, soit le déploiement de sa subjectivité en construction. Le rapport à autrui s'institue en deux temps. D'une part, il s'incarne dans une relation de maître à disciple marquée par un lien d'apprentissage des conduites selon des exercices donnés. Cette relation est une relation de pouvoir mitigée. D'autre part, la relation avec autrui procède par un contrôle de soi par soi qui garantit au sujet qui se subjectivise la liberté et la supériorité morale, soit un statut dominant dans ses relations avec autrui. Nous lierons ensuite les pratiques de la subjectivation à la vérité par l'entremise du concept de véridiction. Nous nous attarderons aussi à l'analyse de l'élément corollaire de la subjectivation : l'objectivation. Nous découvrirons que les déclinaisons de ce concept diffèrent avec les époques. Nous verrons plus particulièrement de quelles façons ses significations se sont inversées entre la période classique du monde hellénique et romain et aujourd'hui : dans le premier cas l'objectivation marque le degré le plus haut de la subjectivation et dans le second elle est synonyme de réification. L'établissement de cette césure, c'est-à-dire la condition de sa possibilité, s'instaure par ce que Foucault appelle le *moment cartésien*. Dès lors, nous serons en mesure de traiter de la *parrèsia* en tant que principe transversal des processus de subjectivation dans l'Antiquité. La *parrèsia*, qui se définit sommairement comme le franc-parler, consiste justement dans un mode d'être au monde qui fait l'objet d'un apprentissage conscient, tel qu'exprimé précédemment à travers les modalités expérientielles des processus de subjectivation (code prescriptif et relation maître-disciple). À cet effet, nous distinguerons trois

types de *parrèsia* qui ressortent de la littérature foucaldienne, soit la *parrèsia* directement associée au processus de subjectivation, la *parrèsia* politique et la *parrèsia* socratique. À ce stade, les pierres de l'édifice foucaldien auront toutes été posées, ce qui nous permettra de conclure le chapitre en effectuant un bref retour sur l'inter-relation des notions du triptyque. Sans plus attendre, il faut expliquer l'ensemble des points soulevés ci-haut, afin de saisir l'immanence de cette vérité qui gît, qui trame et surgit à même les mots et les choses.

Chapitre premier :

Vérité et méthode : l'immanence de l'être

« Le lien essentiel de Foucault à Nietzsche, c'est une critique de la vérité comprise comme ceci : quelle est la "volonté" de vérité supposée par un discours "vrai" et que ce discours ne peut cacher ? »

– Gilles Deleuze –

Chez Foucault, la conception de la vérité ne revêt pas la forme d'un idéal indépendant d'une existence immanente et immédiate des sujets auxquels elle s'applique dans un lieu et à une époque donnée. En un mot comme en mille, elle s'établit à même le creuset de l'histoire et réitère la contingence qui marque les sociétés humaines à travers les temps. Dès les premières pages du livre *Les mots et les choses*, la notion d'*épistémè* est assimilée aux conditions de possibilité qui, dans l'espace du savoir d'une époque, font apparaître les « configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique » (1966 : 13). Foucault met immédiatement en garde le lecteur : l'enquête archéologique que constituent *Les mots et les choses* et les connaissances sur lesquelles elle se penche ont été envisagées « hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives », mais s'adresse plutôt à leur organisation selon « l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être » (1966 : 13); l'endroit où les connaissances enfoncent leur positivité. La méthode archéologique culmine avec la notion d'*épistémè* qui, négativement, y est définie comme n'étant pas « une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque » et, positivement, tel « l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives » (1969 : 259). Autrement dit, l'*épistémè* ne constitue pas une totalité fermée du mode d'être de la connaissance à une époque, mais la description de « régions d'interpositivité » : valable uniquement pour les disciplines à partir desquelles elle fût énoncée. Le mode d'être du savoir s'établit historiquement et circule par « les rapports de la pensée et de la formalisation » (1966 : 359). Nous y reviendrons.

Par ailleurs, la nature de l'inférence au sein de la méthode archéologique n'a ni une valeur déductive ni une valeur inductive, mais prend la forme de l'analogie qui fonctionne en faisant valoir le *tertium datur*, et s'oppose à la dichotomie de la logique occidentale (à l'alternative ou bien A ou bien B, elle n'oppose ni A ni B) (2009 : 21). Elle possède une nature paradigmatique. Or,

dans la cartographie de la vastitude des champs épistémiques, il faut bien tenir compte des interactions sociales qui influencent les principes de la connaissance au sein de la méthode archéologique. Dans un premier temps, nous allons expliquer le fonctionnement de chacune des *épistémès* identifiées dans les *Mots et les Choses*. Une fois cette tâche accomplie, nous éluciderons les liens qu'entretient *l'épistémè* avec la vérité à travers l'exemple de la folie. Ensuite, nous nous attarderons à l'étude de la méthode archéologique tout en passant par l'analyse du type d'inférences qui y sont présentes. Finalement, nous soutiendrons dans la foulée du philosophe italien Giorgio Agamben que Foucault procède selon le concept de paradigme.

Les épistémès d'une époque à l'autre

La Renaissance

Il est de notoriété publique que dans *Les mots et les choses* Foucault se soit livré à un long examen des différentes *épistémès* ayant marqué le monde occidental à partir du XVI^e siècle. À la Renaissance le savoir est placé sous le signe de la *ressemblance* et de la *théorie des signatures* de Paracelse. Dans le but de traiter *l'épistémè* de cette époque, il importe de considérer le concept emblématique de son fonctionnement, *la ressemblance*, par les quatre types de similitudes qui lui donnent forme. D'abord, il y a la *convenientia* qui se définit telle une similitude de propriété et de proximité, c'est-à-dire qu'elle lie les éléments dans l'espace où ils se donnent par promiscuité; « dans la forme du “proche en proche” » (1966 : 33). Viens ensuite *l'aemulation*, qui constitue une similitude de convenance comme la précédente, mais qui serait « affranchie de la loi du lieu ». Les éléments sont comparés malgré leur distance : c'est une similitude de propriété sans la proximité. La troisième forme de similitude, *l'analogie*, était déjà un concept employé dans la civilisation grecque ainsi que dans la pensée médiévale. Cependant, à la Renaissance elle se conjugue par une adéquation des deux similitudes précédentes. Les *ressemblances* traitées par cette forme de similitude « ne sont pas celles, visibles, massives, des choses elles-mêmes; il suffit que ce soient les *ressemblances* plus subtiles des rapports » (1966 : 36). Autrement dit, les éléments considérés par cette similitude peuvent présenter des rapports indépendamment de la proximité dans l'espace en fonction des propriétés, et indépendamment des propriétés dans leur répartition dans l'espace. « Ainsi allégée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre indéfini de parentés » (1966 : 36). Le quatrième type de similitude se constitue dans « le jeu des sympathies ». La *sympathie* prend en compte l'état émotionnel du ou des sujets dans l'établissement de la connaissance des éléments qu'elle met en évidence. Elle fonctionne par affection et empathie. Elle a le pouvoir de parcourir les distances entre les éléments en un instant : elle « tombe de loin comme la foudre » et peut se former sur la base d'une seule occurrence.

La sympathie est une instance du *Même* si forte et si pressante qu'elle ne se contente pas d'être une des formes du semblable ; elle a le dangereux pouvoir d'*assimiler*, de rendre les choses identiques les unes aux autres, de les mêler, de les faire disparaître en leur individualité, - donc de les rendre étrangères à ce qu'elles étaient. (1966 : 39)

Foucault donne l'exemple des roses que l'on dispose aux obsèques d'une personne. Par le procédé d'une similitude sympathique entre le contexte de tristesse associé à la mort et le parfum dégagé par les fleurs, toute personne qui respirera l'odeur des roses sera affectée d'une humeur « triste et mourante » (1966 : 38). L'explication du système de connaissance de cette époque ne saurait être complète si nous devons nous limiter strictement au principe de *ressemblance* sans aborder la *théorie des signatures*.

Soulignons, de prime abord, qu'il « n'y a pas de *ressemblance* sans *signature* » (1966 : 41). La *signature* consiste dans l'émission d'un signe qui permet de repérer et de justifier les *ressemblances*. L'ordre du monde qui précède toute découverte par la conscience humaine est, pour ainsi dire, déposé en chaque chose; ni donné *a priori* comme connaissance, ni caché absolument et imperceptible. La *signature* laisse la trace de la propriété des choses. « Il faut que les similitudes enfouies soient signalées à la surface des choses; il est besoin d'une marque visible des analogies invisibles » (1966 : 41). Par exemple, Foucault discute d'un lien de *sympathie* entre l'aconit, une plante vénéneuse, et les yeux. Ce lien *sympathique* se donne par le biais d'une *signature* que portent les graines de la plante : « ce sont de petits globes sombres enchâssés dans des pellicules blanches, qui figurent à peu près ce que les paupières sont aux yeux » (1966 : 42). Cette *signature* serait le signe révélateur des qualités médicinales de la plante, qui selon Foucault aurait déjà été utilisée dans le traitement de certaines maladies des yeux. Ainsi, « la *signature* et ce qu'elle désigne [les *ressemblances*] sont exactement de même nature; ils n'obéissent qu'à une loi de distribution différente; le découpage est le même » (1966 : 44). Il est légitime de croire qu'une bonne partie du savoir à la Renaissance était placé sous l'ordonnement de la *Ressemblance*, dont le mode d'être s'incarnait dans la *Signature*. Nonobstant les résultats aberrants auxquelles cette *épistémè* a donné lieu, elle avait valeur de vérité au sein d'un système de connaissance à une époque précise.

L'âge classique

Dans la première moitié du XVIIe siècle, la prévalence de l'*épistémè* de la Renaissance cède sa place à une reformulation de l'entendement du système des signes, ce qui aura des effets considérables dans la mise en œuvre de l'organisation du savoir. Foucault repère des critiques de la *ressemblance* chez Bacon et Descartes, lesquelles l'assimilent à un défaut de logique, à une sorte de déduction fallacieuse, s'expliquant de la manière suivante : « dans une déduction du type “tout

A est B, tout B est C, donc tout A est C”, il est clair que l’esprit “compare entre eux le terme cherché et le terme donné, savoir A et C, sous ce rapport que l’un et l’autre sont B” » (1966 : 66). Dès lors, les penseurs de l’âge classique, en tentant d’éliminer l’aspect discrétionnaire de l’indéfini des comparaisons engendrées sous le régime de la *ressemblance*, ont placé les nouvelles modalités de la connaissance à l’aune de deux formes la délimitant, soit « la comparaison de la mesure et celle de l’ordre » (1966 : 67). Dans le premier cas, ce type de comparaison « permet d’analyser le semblable selon la forme calculable de l’identité et de la différence » (1966 : 67). Alors que dans le second, il « est un acte simple qui permet de passer d’un terme à l’autre puis à troisième, etc., par un mouvement “absolument ininterrompu” » (1966 : 67). À la base de cette transformation se repère une refonte de la validité du symbolisme. Le signe n’est plus cet élément caché dans la nature des choses à partir duquel toutes les déductions sont possibles, ainsi que diverses extrapolations pour le moins inusitées. Même s’il reste placé sous l’égide d’un régime de représentation, le mode d’être qui donnait sens aux signes à la Renaissance (*Ressemblance*) change radicalement : il devient une fonction de la connaissance.

Non pas que les hommes soient en possession de tous les signes possibles. Mais c’est qu’il n’y a de signe qu’à partir du moment où se trouve *connue* la possibilité d’un rapport de substitution entre deux éléments déjà connus. Le signe n’attend pas silencieusement la venue de celui qui peut le reconnaître : il ne se constitue jamais que par un acte de connaissance. (1966 : 73)

En outre, la liaison du signe et du signifié ne s’érige plus dans l’indifférence de l’espace et du temps dans le but d’unifier les éléments, mais par une « essentielle dispersion » ; dans « un déploiement à l’infini ». Le signe, plutôt que d’entretenir un rapport de fulgurance dans l’espace et dans le temps, permet « de les dérouler et de les parcourir pas à pas » (1966 : 75). Le signe peut désormais « prendre les deux valeurs de la nature et de la convention » (1966 : 75). À vrai dire, le rapport nature/convention existait déjà, mais Foucault discute d’une inversion dans la disposition des termes, soit une acception dichotomique de cette occurrence qui octroie une prédominance à la convention. S’il fallait résumer synthétiquement cette section, nous n’aurions qu’à citer le passage suivant :

Il existe une disposition nécessaire et unique qui traverse toute l’*épistémè* classique : c’est l’appartenance d’un calcul universel et d’une recherche de l’élémentaire dans un système qui est artificiel, et qui, par là même, peut faire apparaître la nature depuis ses éléments d’origine jusqu’à la simultanéité de toutes les combinaisons possibles. (1966 : 76)

L’ordre et la mesure ont provoqué la révolution intellectuelle de l’âge classique. Cela n’aurait cependant pu devenir effectif sans la modification de l’entendement du système des signes. La

conceptualisation de la pensée s'est effectuée selon un impératif logique qui a engendré « la probabilité, l'analyse, la combinatoire, le système et la langue universelle », lesquels tissent « un réseau unique de nécessités » (1966 : 77). Mais ceci et cela étant comme les deux faces d'une même médaille, la mutation de l'entendement du système des signes influence le langage et crée un redoublement de la représentation sur elle-même. « Le rapport du signifiant au signifié se loge maintenant dans un espace où nulle figure intermédiaire n'assure plus leur rencontre : il est, à l'intérieur de la connaissance, le lien établi entre *l'idée d'une chose* et *l'idée d'une autre* » (1966 : 78). De là deux conséquences pour le « mode d'être » de l'âge classique : les signes deviennent, à partir de ce moment, « coextensifs à la représentation » et, se faisant, il n'y a pas de théorie générale de la signification du signe puisque « chacune [des représentations] en sa transparence se donne pour le signe de ce qu'elle représente » (1966 : 80). Pour que l'ordre et la mesure soient l'étalon de toute chose, il fallut que le système des signes se mue en instrument d'analyse, permettant la « mise en ordre » de tous les « savoirs empiriques comme savoirs de l'identité et de la différence » (1966 : 71). Mais à l'inverse, pour que le système des signes se place sous l'égide de la représentation, et que le signe en lui-même devienne une fonction de la connaissance, il fallut qu'une nécessité logique (la déduction) soit corrélative de l'imposition de l'ordre et la mesure. Plutôt que d'y voir un phénomène de cause à effet, où l'un marquerait un antécédent impératif pour l'autre, il faudrait plutôt y voir une sorte de simultanéité qui, dans l'avènement de l'*Ordre*, de la *Mesure* et de la *Représentation* comme principes de la pensée de l'*épistémè* de l'âge classique, affecte bon nombre des modalités de la composition du savoir de manière transversale.

La modernité

Le point de pivot de la modernité – « le seuil de notre modernité » – s'identifie dans la figure de Kant. Foucault est catégorique sur ce point, la philosophie kantienne agit comme déclencheur de l'*épistémè* moderne et comme catalyseur de son orientation : elle est la condition de possibilité de son avènement. La question kantienne s'érige « à partir des limites de droit » de la représentation. Kant établit les conditions universellement valables de l'apport de la représentation dans la connaissance : « seuls des jugements d'expérience ou des constatations empiriques peuvent se fonder sur les contenus de la représentation » (1966 : 255). Autrement dit, toute représentation doit tirer sa validité à même le monde empirique de la réalité. Foucault est clair, chez Kant, « toute autre liaison, si elle doit être universelle, doit se fonder au-delà de toute expérience, dans l'a priori qui la rend possible » (1966 : 255). Ce faisant, deux événements instituent le rapport de la connaissance et de la représentation dans une liaison d'extériorité. D'une part, la conceptualisation du sujet transcendantal, laquelle « dégage le fondement d'une

synthèse possible entre les représentations », puisque le sujet « détermine dans son rapport à un objet = x toutes les conditions formelles de l'expérience en général » (1966 : 256), et d'autre part, la recherche des « conditions de possibilité de l'expérience dans les conditions de possibilités de l'objet et de son existence » (1966 : 257). C'est par l'instauration de la philosophie transcendantale que la totalisation des phénomènes a pu s'inscrire dans « la cohérence *a priori* des multiplicités empiriques » (1966 : 257). Cependant, le lieu de leur synthèse, qui en constitue le fondement, s'érige à même « le domaine des vérités *a posteriori* ». Sur la base de ces constats, Foucault remarque deux incidences distinctes, mais toutes deux étroitement liées à la théorie kantienne; au même « sol archéologique que la *Critique* » (1966 : 258). La première réside dans le développement d'une philosophie post-kantienne qui délaisse « l'analyse des conditions de la connaissance telles qu'elles peuvent se dévoiler au niveau de la subjectivité transcendantale » et fonde des métaphysiques « à partir des transcendants objectifs (la Parole de Dieu, la Volonté, la Vie) » (1966 : 257). La seconde incidence c'est l'apparition du positivisme à partir des vérités de synthèses *a posteriori*; une couche de phénomènes qu'il est impossible de saisir de par leur substance ou leur essence, mais bien selon une rationalité et une objectivité dont le fondement s'institue par les notions de « lois » et de « régularités » (1966 : 258). Ainsi, la conception de l'explication du savoir par « la pure et simple analyse interne de la représentation » (1966 : 258) se voit relayée par la constitution de nouveaux champs empiriques dont le principe moteur est intrinsèquement associé à la formalisation kantienne de la notion de représentation, et donc, de manière corrélatrice aux « dispositions propres à l'*épistémè* moderne » (1966 : 258). Les questions qui se sont posées au sein de l'*épistémè* moderne et qui ne se posaient pas dans l'*épistémè* classique résultent de la dissociation entre le mode de la formalisation de la pensée et le mode de formalisation de l'expérience concrète. Autrement dit, les « rapports entre le champ formel et le champ transcendantal » ainsi que les « rapports entre les domaines de l'empiricité et le fondement transcendantal de la connaissance » (1966 : 260) se sont redéfinis à l'aune d'une anthropologie, « c'est-à-dire à [l'aune d'un] mode de pensée où les limites de droit de la connaissance (et par conséquent de tout savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, telles qu'elles se donnent précisément dans ce même savoir empirique » (1966 : 261). Conséquemment, le savoir au sein de l'*épistémè* moderne prend la forme des sciences de l'homme.

L'épistémè et la vérité : l'exemple de la folie

L'organisation du savoir en configurations, l'ordonnancement de la connaissance et son « mode d'être », ne tient pas en une sorte de continuité historique qui déploie sa rationalité dans une

marche vers une valeur objective de ses formes. Les conditions de possibilités des connaissances « qui enfoncent leur positivité et manifestent une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante » (1966 : 13) impliquent une nécessité supra-logique rendant compte de la formalisation de la pensée à une époque donnée, selon des interactions et des interpénétrations principielles de différents domaines de l'activité humaine.

Considérons la série de citations suivantes :

Jusqu'à la Renaissance, la sensibilité à la folie était liée à la présence de transcendances imaginaires. À partir de l'âge classique et pour la première fois, la folie est perçue à travers une condamnation éthique de l'oisiveté et dans une immanence sociale garantie par la communauté de travail. Cette communauté acquiert un pouvoir éthique de partage, qui lui permet de rejeter, comme dans un autre monde, toutes les formes de l'inutilité sociale. (1972 : 102)

La médecine positiviste du XIXe siècle hérite de tout cet effort de l'*Aufklärung*. Elle admettra comme déjà établi et prouvé que l'aliénation du sujet de droit peut et doit coïncider avec la folie de l'homme social, dans l'unité d'une réalité pathologique, qui est à la fois analysable en termes de droit et perceptible aux formes les plus immédiates de la sensibilité sociale. La maladie mentale, que la médecine va se donner pour objet, aura été lentement constituée comme l'unité mythique du sujet juridiquement incapable, et de l'homme reconnu comme perturbateur du groupe : et ceci sous l'effet de la pensée politique et morale du XVIIIe siècle. (1972 : 174)

Dans l'expérience classique, l'homme communiquait avec la folie par la voie de l'erreur, c'est-à-dire que la conscience de la folie impliquait nécessairement une expérience de la vérité. La folie était l'erreur par excellence, la perte absolue de la vérité. À la fin du XVIIIe siècle, on voit se dessiner les lignes générales d'une nouvelle expérience, où l'homme, dans la folie, ne perd pas la vérité, mais sa vérité ; ce ne sont plus les lois du monde qui lui échappent, mais lui-même qui échappe aux lois de sa propre essence. (1972 : 475)

Hormis quelques considérations triviales, qu'ont en commun toutes ces citations ? Il y a deux caractéristiques majeures qui forment une unité cohérente entre elles. Les trois citations ci-haut traitent de la compréhension de la folie à l'âge classique et à l'époque moderne. La première renseigne sur une conception de la folie qui se fonde dans une normativité qui lui est extérieure en puisant dans l'appréhension d'une « inutilité sociale » à l'aune de la vie économique incarnée par le travail. Même son de cloche avec la deuxième citation, où l'un des éléments déterminants de la folie dans l'Europe du XIXe siècle tient dans l'influence politique et morale de la philosophie de l'*Aufklärung*, soit dans un rapport extérieur à « l'en soi » de la folie que l'on dénote sur un fond de normativité juridique et comportementale. La troisième citation est d'une nature différente. Elle rend explicites les liens qui juxtaposent le thème de la folie d'une *épistémè* à l'autre. Alors qu'au XVIIe et XVIIIe siècle la folie se constitue dans l'erreur à partir d'un absolu, au

XIXe, soit l'époque moderne, la détection de la folie dans l'homme, si l'on peut dire, s'humanise. Ce qu'il faut remarquer, dès lors, s'avère à la fois constitutif du lien entre le « mode d'être » de la connaissance et l'*épistémè* dans lequel ce mode trouve son occurrence. Le jeu de son avènement sur la scène de l'histoire se voit marqué par des pratiques multiples, lesquelles l'influencent à partir de l'extérieur, mais définit l'intériorité propre de son objet. Dans le cas qui nous préoccupe, cela soulève la question de la définition de la normalité à travers les époques et à travers les cultures; la pratique dite normale s'ajuste selon la conception de la normalité, laquelle influence de l'extérieur la définition de la folie. Par exemple, à la Renaissance, la folie, loin de s'opposer à la raison, jouait à l'égard de celle-ci le rôle d'un paradoxe complémentaire. N'est-ce pas le fou qui, au moment opportun, donne le mot juste à l'homme de raison dans les pièces de Shakespeare ? À l'âge classique, folie et raison s'articulent bien différemment. À leur complémentarité se substitue l'opposition raison/déraison. Par la proximité et la similarité du traitement réservé aux fous et aux déraisonnables, soit l'internement, les figures de la folie et de la déraison se confondent. D'où l'internement des prostitués, des homosexuels et des fils de bonne famille non conformes, pêle-mêle avec des enragés et des épileptiques. Mais, il n'y a, pour ainsi dire, rien d'irrégulier dans tout cela pour cette époque. Souvenons-nous que l'*épistémè* classique est placée sous le signe de l'*Ordre*, de la *Mesure* et de la *Représentation*, et qu'à cet effet, la perception de la folie à cette époque est représentée à travers la figure du déraisonnable, qui est lui-même défini par opposition à l'expression d'une valorisation éthique de la raison.

Ainsi la déraison s'annexe un nouveau domaine : celui dans lequel la raison s'asservit aux désirs du cœur, et son usage s'apparente aux dérèglements de l'immoralité. [...] Longtemps, l'insensé avait porté les marques de l'inhumain ; on découvre maintenant une déraison trop proche de l'homme, trop fidèle aux déterminations de sa nature, une déraison qui serait comme l'abandon de l'homme à lui-même. (1972 : 138)

Ainsi, l'ordre recherché est celui d'un « ordre moral » et la mesure celle d'un « équilibre des passions » (1972 : 136). Cela nous ramène directement aux deux caractéristiques évoquées en début de section. Premièrement, le rapport de l'*épistémè* et de la connaissance subit une distorsion par l'apport d'éléments extrinsèques à leurs termes, comme l'imposition d'une nécessité qui s'institue dans ce rapport. Lorsque le principe régulateur de l'*épistémè* s'est disséminé dans les différents champs de la connaissance, n'importe quels déterminants extérieurs peuvent s'immiscer dans la relation *épistémè*/connaissance. Par exemple, le changement d'*épistémè* intervenu entre la Renaissance et l'âge classique, qui se conçoit comme une critique des syllogismes fallacieux des quatre similitudes de la *Ressemblance*, a imposé un principe logique régularisant la relation des objets au sein de la déduction par des impératifs de classement, l'*Ordre*,

ainsi que de comparaisons par unités mesurables, la *Mesure*, mais devenait possible par et pour une réforme de l'entendement du système des signes, la *Représentation*. Or, ces principes de l'*épistémè* classique, s'ils ont su s'imposer comme méta-modalités aux sciences empiriques naissantes, n'ont certainement pas évolué dans un espace clos, indépendant de toute relation avec l'activité sociale dans son ensemble. Tel que le montrent les citations ci-haut, les principes de l'*épistémè* de l'âge classique dans le champ des conduites associées à la folie s'incarnent moins par la nécessité logique à la base de la réforme de l'*épistémè* en question, que par des déterminants extérieurs fondés sur des nécessités morales et économiques. Ainsi, si l'*épistémè* se présente officiellement comme principe régulateur des modalités de certaines connaissances à une époque donnée, c'est-à-dire une méta-modalité, elle n'est pas exempte d'une instrumentalisation et peut afficher, en son sein même, un tout autre visage; d'où l'interaction savoir/pouvoir qui sera abordée ultérieurement, ainsi que la nécessité de traiter chacun des thèmes du triptyque (vérité, pouvoir, subjectivation) toujours en inter-relation avec les autres.

La seconde caractéristique propre aux trois citations a trait au rapport de l'*épistémè* et de la vérité dans ce qu'elles ont de plus étroit. La forme d'un ensemble de connaissances à une époque donnée s'institue principiellement à travers l'*épistémè* et s'offre dans la positivité de son fondement historique. Non pas en tant qu'elle est la stricte singularité du savoir dont la conscience se saisit et par laquelle elle est elle-même saisit, mais comme la condition de réalité pour tenir un certain type de discours sur un ensemble de pratiques. Ainsi, la vérité ou, disons, ce qui est considéré comme vrai à une époque et dans une culture donnée, est tributaire de l'*épistémè* qui prévaut à cette époque, dans la mesure où son occurrence se démontre archéologiquement entre les champs de la connaissance à l'étude pour sa formation. Le lien qui unit la vérité et l'*épistémè* se réalise dans l'immanence des pratiques qui rendent concrets les principes directeurs véhiculés dans l'*épistémè*; principes qui eux même servent à ordonner le savoir véhiculé par ces pratiques sous telles ou telles formes. De manière synchronique, il n'y a pas lieu de distinguer entre ce qui est considéré comme vrai, soit ce qui est présenté par les formes de la connaissance d'une *épistémè* dans sa positivité historique, et la vérité en soi. Ce qui a été considéré comme vrai à une époque pourrait très bien ne plus l'être ultérieurement, mais ce type de reconnaissance s'effectue diachroniquement. Dès lors, cela induit le remplacement d'une connaissance considérée vraie jusque-là, par une autre connaissance qui prend la place que l'élément vrai occupait dans l'élément de la vérité, soit la considération d'être à son tour vrai. Mais ce qui se donne à la conscience comme une information considérée vraie agit psychologiquement chez les sujets qui assimilent, en eux-mêmes, la considération du fait considéré vrai à la vérité elle-même. Donc,

L'épistémè dissémine les principes de la régulation du savoir dans les champs de l'activité humaine et en constitue la vérité pour les individus qui habitent le monde, pour ainsi dire, dans la prévalence de cette organisation de la connaissance à un moment donné.

Repérer l'épistémè : la méthode archéologique

Foucault fait de l'histoire le champ par excellence du déploiement de ses recherches. Bien avant la publication de *L'archéologie du savoir*, où l'on saisit toute la profondeur qui s'installe entre le langage et la pratique, il publie *Histoire de la folie à l'âge classique*, livre sur lequel la section précédente s'est grandement basée, ainsi que *Naissance de la clinique*. Comme mentionné dans l'introduction, ces livres constituent des exemples parfaits d'enquêtes empiriques, par lesquels si l'on peut dire, la méthode archéologique est employée, avant l'heure. Comment procède l'archéologue du savoir ? Foucault débute au ras du sol, à même le terreau de la pratique discursive et remonte l'échelle de l'abstraction conceptuelle au fur et à mesure qu'il évolue dans l'écriture. Il recherche l'énoncé.

Comme expliqué précédemment, dans *Les mots et les choses* Foucault a étudié l'épistémè de la Renaissance, de l'âge classique et de l'époque moderne, ainsi que les phénomènes de mutation qui marquent le passage de l'une à l'autre. Il a cerné les domaines du langage, de la vie et du travail à l'âge classique, pour montrer comment ils sont respectivement devenus le langage, la biologie et l'économie à l'âge moderne. Il y découvre pour chacune des époques des régularités énonciatives qui traversent simultanément différentes *formations discursives* pour former des *positivités* qui agissent telles des *a priori* historiques. Ces régularités, qui suivent un principe de répétition très rigoureux, révèlent la nature des *énoncés* qui permet d'inférer, à partir de « régions d'inter-positivité », les principes directeurs de l'épistémè. Comme l'explique si bien Deleuze, ce à quoi nous avons affaire, c'est à une « topologie des énoncés qui s'oppose à la typologie des propositions comme à la dialectique des phrases » (1986 : 15-16). À travers l'*archive*, les *formations discursives* révèlent l'énoncé, dont la transversalité fait de lui « l'atome du langage », « la fonction d'existence » : il est indispensable au langage. L'énoncé, la *positivité* et l'*archive* voilà les matériaux de l'archéologue du savoir. Cette entrée en matière à partir du vocabulaire propre à l'archéologie s'avère assez brutale et, je le concède, n'a aucun sens pour qui ne maîtrise pas les codes de sa signification. C'est justement ce que les prochaines sections vont s'évertuer à mettre en lumière.

L'énoncé

Qu'est-ce que l'énoncé entendu au strict sens foucauldien et quelle place occupe-t-il dans l'archéologie ? « Partout où il y a une phrase grammaticalement isolable, on peut reconnaître

l'existence d'un énoncé indépendant.» (1969 : 112). L'*énoncé* n'est en aucun cas réductible à la phrase; c'est plutôt l'inverse. L'*énoncé* n'est pas une unité du langage comme le sont la phrase, la proposition ou l'acte illocutoire (speech act), mais il constitue une fonction qui les parcourt. Il est un élément résiduel.

Dans l'analyse logique, il est ce qui « reste » lorsqu'on a extrait et défini la structure de proposition; pour l'analyse grammaticale, il est la série d'éléments linguistiques dans laquelle on peut reconnaître ou non la forme d'une phrase; pour l'analyse des actes de langage, il apparaît comme le corps visible dans lequel ils se manifestent. (1969 : 116)

Loin d'éclairer la situation, les exemples d'*énoncés* que donne Foucault semblent la mystifier : la série de lettres A, Z, E, R, T, issue d'un manuel de dactylographie, un arbre généalogique, les estimations d'une balance comptable, une équation du $n^{\text{ième}}$ degré, un graphique, une courbe de croissance, une pyramide d'âges, un nuage de répartition. (1969 : 113-114) Où sont les phrases ? Foucault fait exprès de ne pas réutiliser la matière déjà mise de l'avant dans *Naissance de la clinique*, *Histoire de la folie à l'âge classique* et *Les mots et les choses* et cherche à établir la souveraineté théorique de l'*énoncé*. Le fait qu'il soit une fonction qui confère du sens au langage le situe à un niveau différent que celui des langues, même s'il peut indéniablement en arborer la forme. Le signe constitue l'unité de base qui compose l'*énoncé*. « Une série de signes deviendra énoncé à condition qu'elle ait à “autre chose” (qui peut lui être étrangement semblable, et quasi identique comme l'exemple choisi) un rapport spécifique qui la concerne elle-même, – et non point sa cause, non point ses éléments. » (1969 : 122) Voilà une définition générale du concept d'*énoncé*. Cependant, cela serait insuffisant pour cerner adéquatement cette notion s'il n'y avait pas quatre critères principaux qui s'y ajoutaient. En premier lieu, l'*énoncé* contrairement à la proposition n'est pas lié à un *corrélat*, mais plutôt à un « référentiel » (1969 : 126). Ce référentiel joue un rôle déterminatif dans le sens à attribuer à un *énoncé* qui, en tant que fonction et comme élément résiduel parcourant les unités du langage, vient définir des significations d'ensembles de signes. Autrement dit, le référentiel fonde des « lois de possibilité, [des] règles d'existence pour les objets qui s'y trouvent nommés, désignés ou décrits, pour les relations qui s'y trouvent affirmées ou niées [...] il donne à la phrase son sens, à la proposition sa valeur de vérité » (1969 : 126).

Deuxièmement, l'*énoncé* exclut le sujet émetteur de sa matérialité ou de sa réalisation dans la forme du langage par un acte de communication. « Décrire une formulation en tant qu'énoncé ne consiste pas à analyser les rapports entre l'auteur et ce qu'il a dit (ou voulu dire, ou dit sans le vouloir), mais à déterminer quelle est la position que peut et doit occuper tout individu pour en

être le sujet.» (1969 : 132) Ainsi, c'est la disposition du champ énonciatif qui oriente le « halo psychologique » des formulations (1969 : 135). Si la place du sujet qui énonce est, pour ainsi dire, vide et si l'*énoncé* est un élément résiduel toujours lié à un référentiel qui confère des lois de possibilité déterminant des objets du discours, sur quoi s'appuie donc un *énoncé* pour agir en tant qu'*énoncé*? La fonction énonciative « ne peut s'exercer sans l'existence d'un domaine associé » (1969 : 132), – c'est-à-dire que l'*énoncé*, contrairement à la phrase, ne se définit pas selon un ensemble d'éléments contextuels, – mais plutôt dans un « rapport avec tout un champ adjacent, [...] un espace collatéral. Un énoncé a toujours des marges peuplées d'autres énoncés » (1969 : 134). Ce champ adjacent à l'*énoncé*, ou champ énonciatif, se distingue du contexte dans la mesure où c'est justement lui qui permet au second d'exister (1969 : 135). Un *énoncé* appuie donc toujours son existence sur un autre *énoncé* ou ensemble d'*énoncés*. « D'une façon générale, on peut dire qu'une séquence d'éléments linguistiques n'est un énoncé que si elle est immergée dans un champ énonciatif où elle apparaît alors comme élément singulier » (1969 : 136). Par devers tous types d'analyses dans lesquels le langage est impliqué, qu'ils portent sur des « rapports grammaticaux », des « rapports logiques », des « rapports métalinguistiques », des « rapports de rhétoriques », il est possible de faire fi du champ énonciatif dans lequel ces rapports prennent place, mais impossible d'affirmer leur existence sans préalablement reconnaître les fonctions énonciatives qui les traversent et forment justement le champ dans lequel ils se déploient (1969 : 137). Dès lors, le troisième critère qui cerne l'*énoncé*, la fonction énonciative et le champ énonciatif se dénote par une topographie du langage. « L'*énoncé*, loin d'être le principe d'individualisation des ensembles signifiants, c'est ce qui situe ces unités significatives dans un espace où elles se multiplient et s'accumulent » (1969 : 137-138). Le quatrième critère à la formation d'un *énoncé* réside dans la nécessité de son inscription au sein de la matérialité du monde. Non seulement la matérialité s'avère-t-elle indispensable à sa constitution, mais elle le détermine par le fait même. « Les coordonnées et le statut matériel de l'*énoncé* font partie de ses caractères intrinsèques » (1969 : 138). Tous les facteurs composant la substance d'un *énoncé* dans le temps et dans l'espace (un support, un lieu, une date) entrent en jeu et le marquent dans son identité (1969 : 139). Dès lors, il faut distinguer l'acte d'énonciation, qui est unique et ne peut jamais se répéter de la même manière qu'importe le support matériel le caractérisant, et la répétition d'un *énoncé*. À ce sujet, Foucault écrit : « l'*énoncé* ne s'identifie pas à un fragment de matière; mais son identité varie avec un régime complexe d'institutions matérielles » (1969 : 142). Ces mêmes institutions qui, dit-il, définissent « des possibilités de réinscription et de transcription » (1969 : 142). Un même *énoncé* situé dans un champ énonciatif peut donc se répéter

pendant une période indéfinie, mais subir des variations de forme sans que rien de tout cela n'affecte la nature du rôle qu'il a joué comme fonction, et la fonction du rôle de sa nature à l'égard des unités du langage qu'il influence. « Une information donnée peut être retransmise avec d'autres mots, avec une syntaxe simplifiée, ou dans un code convenu; si le contenu informatif et les possibilités d'utilisation sont les mêmes, on pourra dire que c'est bien ici et là le même énoncé. » (1969 : 143) Foucault qualifie cela de principe de variation d'un énoncé. Et corollairement, ça signifie qu'il n'y a pas de « forme idéale » de l'énoncé.

Comme mentionné précédemment, un énoncé doit toujours prendre place dans un domaine associé. Le domaine associé des énoncés s'identifie à même le discours, lequel s'entend comme « ensemble des énoncés qui relèvent d'un même système de formation », c'est-à-dire d'une même *formation discursive* (1969 : 148). La *formation discursive* endosse la fonction de « principe de dispersion et de répartition » des énoncés (1969 : 142). Ainsi, un même énoncé peut très bien se retrouver dans diverses catégories de discours du fait que l'action d'une même *formation discursive* ait donné lieu à une multiplicité de discours. Dès lors, interroger le langage au niveau énonciatif consiste à le prendre dans la dimension qui le donne; suspendre le point de vue du signifié et du signifiant pour faire apparaître le fait « qu'il y a du langage » (1969 : 154). Autrement dit, cerner des *formations discursives* signifie centrer l'analyse « sur une description de l'énoncé dans sa spécificité » (1969 : 158), c'est-à-dire « entreprendre de mettre au jour ce qui pourra s'individualiser comme formation discursive » (1969 : 160).

Il faut aussi souligner le fait que l'analyse énonciative répond à des règles de rareté, d'extériorité et de cumul. Contrairement à une analyse du discours plus « orthodoxe », l'analyse énonciative ne cherche pas à faire ressortir la « plénitude et la richesse indéfinie » du langage, mais tente plutôt de repérer par-delà les interprétations multiples le « socle énonciatif », soit ce qui a été énoncé en tant que tel. « Le domaine énonciatif est tout entier à sa propre surface. Chaque énoncé y occupe une place qui n'appartient qu'à lui », ce qui resserre les possibilités descriptives d'une telle analyse (1969 : 165). Pour Foucault, l'interprétation « c'est une manière de réagir à la pauvreté énonciative et de la compenser par la multiplication du sens » (1969 : 166). Dès lors, traiter les énoncés selon une règle d'extériorité implique de ne pas chercher en dessous des significations données par le niveau énonciatif la loi intérieure des objets; ne pas la rechercher dans « la pensée des hommes, dans leur conscience ou leur inconscient, dans la sphère des constitutions transcendantales; mais qu'[elle] soit accepté[e] dans sa modestie empirique comme le lieu d'événements, de régularités, de mises en rapport, de modifications déterminées, de

transformations systématiques » (1969 : 168). Cette extériorité suppose aussi que la place du « sujet parlant » soit définie selon une configuration dans un champ anonyme et, en corollaire, que les transformations d'un champ énonciatif ne soient pas soumises « à la temporalité de la conscience comme à son modèle nécessaire » (1969 : 168). La règle de l'extériorité de la fonction énonciative considère l'aspect impersonnel de l'élaboration du champ dans lequel elle s'installe. Finalement, l'*énoncé* répond à une règle de cumul. Elle ne consiste pas à réveiller de son sommeil l'origine perdue d'une signification, mais bien à rendre dans toute l'épaisseur du temps qui couvre les *énoncés*, la trame de ses modulations diverses, de ses transformations de forme ou de ses mutations énonciatives. Ainsi, la règle du cumul obéit à un principe de *rémanence* de l'*énoncé* en tant qu'il est maintes fois reproduit dans sa matérialité sur une pluralité de supports qui affectent son « mode d'existence » jusqu'au cas limite de l'oubli ou de la destruction, qui seraient « le degré zéro de cette *rémanence* » (1969 : 170). Ce qui signifie que la répétition d'un *énoncé* peut subir un changement de contenu sur la base du principe de *rémanence*; l'indifférence de la forme dans la répétition du contenu sera devenue la modification du contenu sur la base de transformations successives de la forme. La règle du cumul obéit aussi à un principe d'*additivité*. Cette *additivité* correspond à la spécificité d'un *énoncé* qui s'établit dans le temps. Enfin, le troisième et dernier principe auquel la règle du cumul répond en est un de *réurrence*. Cette *réurrence* c'est le « champ d'éléments antécédents par rapport auxquels il [*l'énoncé*] se situe, mais qu'il a pouvoir de réorganiser et de redistribuer selon de nouveaux rapports » (1969 : 171), soit sa variation dans un champ discursif sans perdre sa spécificité.

D'aucuns resteront perplexes devant le degré d'abstraction et de difficulté de la notion d'*énoncé*. De l'aveu même de Gilles Deleuze, elle a été mal comprise et mal reçue. À raison, puisque *L'archéologie du savoir* pose les bases pour toute une refonte de la linguistique et émet des concepts pour l'analyse du discours avec lesquels personne n'est habitué de réfléchir. Mais gardons en tête que l'ensemble des concepts liés à la mise en œuvre de la méthode archéologique foucauldienne servent à établir les strates archéologiques du discours et à repérer l'*épistémè*, *épistémè* qui, rappelons-le, se définit par un ensemble de relations entre les sciences à une époque donnée lorsqu'on pose l'analyse sur le plan des régularités discursives. Dans cette optique, l'*énoncé* joue un rôle fondamental. Poursuivons, tout s'éclairera au fur et à mesure.

La positivité

Décrire une *formation discursive* par l'application systématique de la fonction énonciative, soit le repérage des *énoncés* qui endossent toujours le rôle d'une fonction transversale à l'égard des unités traditionnelles du langage, c'est ce que Foucault appelle une *positivité*.

Décrire un ensemble d'énoncés non pas comme la totalité close et pléthorique d'une signification, mais comme une figure lacunaire et déchiquetée; décrire un ensemble d'énoncés non pas en référence à l'intériorité d'une intention, d'une pensée ou d'un sujet, mais selon la dispersion d'une extériorité; décrire un ensemble d'énoncés, non pas pour y retrouver le moment ou la trace de l'origine, mais les formes spécifiques d'un cumul, ce n'est certainement pas mettre au jour une interprétation, découvrir un fondement, libérer des actes constituants; ce n'est pas non plus décider d'une rationalité ou parcourir une téléologie. C'est établir ce que j'appellerais volontiers une *positivité*. (1969 : 172)

La *positivité* ainsi définie s'inscrit dans une conception du discours qui comprend toutes les *formations discursives* dans leur singularité historique. Autrement dit, la *positivité* « définit un espace limité de communication » (1969 : 173). Or, cet espace de communication est justement déterminé par la forme de *positivité* qui influence les discours d'une ou de plusieurs *formations discursives*, et qui assument pour celles-ci et à un moment donné de l'histoire, le statut d'un *a priori historique*, soit la « condition de réalité pour des énoncés » (1969 : 174). La *positivité* en tant qu'*a priori historique* régularise l'ensemble des règles du champ d'une pratique discursive dans tout ce qu'elle peut avoir de contradictoire et d'incohérent. (1969 : 174-175) Mentionnons au passage que la pratique discursive se définit à l'aune de la pratique non-discursive, à savoir que contrairement à la seconde elle implique absolument le langage dans un acte de communication. Ainsi, la *formation discursive* concerne les éléments d'information d'un champ énonciatif alors que la pratique discursive concerne la transmission des éléments de ce champ. En outre, la *positivité* est tributaire d'une historicité qui régit son processus de transformation. Finalement, il importe de préciser que les *a priori historiques* ne sont pas des *a priori formels* et ne s'inscrivent pas dans la trame de la connaissance au même niveau de compréhension. Les *a priori formels*, une fois leurs lois inscrites dans le monde de la connaissance étendent leur juridiction sans contingence (1969 : 175). Foucault ne le précise pas, mais tout est permis d'imaginer qu'on s'adresse à l'ordre déductif dans le cas des *a priori formels*. Au mieux, il serait permis de comprendre l'*a priori formel* comme « condition de validité pour des jugements » (1969 : 174). Ainsi, ces deux types d'*a priori* se croisent, mais ne s'équivalent pas : ils « ne sont ni de même niveau ni de même nature [...] ils occupent deux dimensions différentes » (1969 : 176).

L'archive

L'archive est constituée par des systèmes d'énoncés qui s'instaurent en tant qu'événement, pour une part, et en tant que chose, pour une autre (1969 : 177). *L'archive* « c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers » à une époque donnée (1969 : 177). Au moment de l'entrée en scène d'un *énoncé-événement*, *l'archive* définit son système d'énonciabilité, alors que pour *l'énoncé-chose*, elle joue le rôle d'un mode d'actualité, d'un système de fonctionnement (1969 : 178). La définition de *l'archive* ne peut pas être plus claire que cela : « c'est le système général de la formation et de la transformation des énoncés » (1969 : 179). Ce qui fait dire à Foucault que la description exhaustive de *l'archive* d'une époque est à toute fin pratique impossible. Ainsi, la description d'une *archive* ne peut s'effectuer à partir de celle qui est contemporaine à l'époque dans laquelle nous logeons, puisque c'est l'endroit d'où nous parlons et que tout notre savoir est compris dans cette *archive*. La modification de *l'archive* c'est la discontinuité même, c'est la rupture au sein d'une pratique discursive qui accompagne un seuil de *positivité* et laisse entrevoir le basculement d'une *épistémé* à l'autre. D'une certaine manière, on peut dire qu'avec la notion d'*archive* la boucle théorique de la méthode archéologique est bouclée, puisqu'elle englobe, régularise et définit indirectement les éléments de sa propre transformation au sein de l'histoire, soit l'*énoncé*, la *formation discursive* et les *positivités*. Elle est son propre vecteur de transformation. Voilà qui permet finalement d'affirmer que « l'archéologie décrit les discours comme des pratiques spécifiées dans l'élément de l'archive » (1969 : 180).

Quelques considérations sur l'archéologie

Avant d'émettre des considérations sur la méthode archéologique, récapitulons rapidement les concepts discutés jusqu'à maintenant. *L'énoncé* s'avère la notion la plus complexe et la plus laborieuse à assimiler. Il est une fonction traversant les unités du langage qui, en aucun cas, ne peut être réduit à une phrase même s'il peut très bien en arborer la forme. Le signe constitue l'unité de base de *l'énoncé* et répétons-le, « une série de signes deviendra *énoncé* à condition qu'elle ait à "autre chose" un rapport spécifique qui la concerne elle-même, – et non point sa cause, non point ses éléments » (1969 : 122). Autrement dit, il est toujours lié à un référentiel qui « exerce des lois de possibilité, des règles d'existence pour des objets » (1969 : 126). Dans la recherche d'un *énoncé*, il faut, autant que faire se peut, exclure l'aspect du sujet émetteur de la signification ou de la connotation à lui attribuer. De plus, *l'énoncé* engendre des espaces de signification selon une topographie du langage, d'une certaine manière on pourrait dire qu'il positionne les typographies dans le champ de la connaissance. Et pour exister, un *énoncé* doit s'inscrire matériellement dans la réalité. *L'énoncé* répond aussi à des règles de rareté, d'extériorité et de

cumul qui, respectivement, correspondent à une règle qui ne recherche pas la pluralité des interprétations, mais se fonde sur la pauvreté énonciative de la langue; à une règle qui le compose dans la « modestie empirique » par laquelle il se présente et qui s'oppose à la recherche de la composition de sa loi intérieure; et finalement à une règle de cumul qui elle-même obéit à des principes de *rémanence* (reproduction matérielle de *l'énoncé*), d'*additivité* (soit la spécificité d'un *énoncé* qui s'établit dans le temps) et de *réurrence* (soit le rapport qu'il entretient avec les éléments antécédents du champ auquel il appartient). La *formation discursive*, pour sa part, se définit comme le « principe de dispersion et de répartition » des *énoncés* (1969 : 148). Nous ne sommes pas habitués à réfléchir avec ce terme, mais l'on pourrait dire que la *formation discursive* se rapproche de ce qui est communément compris comme une discipline ou une matière, telle que la biologie, la mathématique ou la philosophie. Souvenons-nous que cette comparaison n'agit qu'à titre indicatif et que la *formation discursive* est irréductible à une discipline ou une matière. La *positivité* s'inscrit dans la méthode archéologique en tant qu'elle marque les conditions de réalités des *énoncés* : elle est un *a priori historique*. Elle permet de délimiter un espace de communication qui inclut un ensemble d'*énoncés* et qui chevauche possiblement plusieurs *formations discursives*. *L'archive*, quant à elle, constitue le système de formation et de transformation des *énoncés* : elle est la loi de ce qui peut être dit. Finalement, *l'épistémè* réside dans « l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives » (1969 : 259). Ainsi, le rapport qu'entretiennent ces notions en est un de dépendance fonctionnant de manière télescopique : *l'archive* est tributaire de *l'épistémè* dans laquelle elle se situe, la *positivité* dépend de l'être de *l'archive* (sa nature, son identité) et les *formations discursives* se définissent à l'aune de la *positivité* qui les imprègne d'une historicité. Le seul élément indépendant dans l'archéologie, celui qui se dénote comme l'unité de base de la méthode, c'est *l'énoncé*. Toutes les autres notions de l'archéologie deviennent possibles du fait qu'elles s'appuient sur la notion centrale de *l'énoncé*. Mais en contrepartie, les *énoncés* seront aussi tributaires de *l'épistémè* dans laquelle ils se trouvent, ce qui engendre une sorte de circularité à l'extrémité de la télescopie des notions, une sorte de surgissement.

Par ailleurs, l'archéologie du savoir s'oppose à la conception traditionnelle de l'histoire des idées. Elle est le « refus systématique de ses postulats et de ses procédures, tentative pour faire une tout autre histoire de ce que les hommes ont dit » (1969 : 187). En un certain sens, l'archéologie opère un renversement par rapport à l'histoire des idées. Foucault identifie quatre principes qui marquent la distance entre elles. Premièrement, l'archéologie n'est pas une discipline interprétative : « elle ne traite pas le discours comme un document » en cherchant en lui ce qui

serait caché, mais dans le volume qui lui est propre, comme un « monument » (1969 : 188). Deuxièmement, à la recherche de la continuité des discours dans l'histoire, comme une sorte de polissage des transitions entre ce qu'ils sont et ce qu'ils ont été, l'archéologie oppose la définition des discours dans leur spécificité (1969 : 189). Elle n'est pas une doxologie qui va de « l'opinion à la singularité des systèmes », « mais une analyse différentielle des modalités de discours » (1969 : 189). Troisièmement, l'archéologie s'inscrit dans l'indifférence des individualités des individus qui créent des œuvres et émettent des discours. Si l'émission ou la création de telle ou telle œuvre, ou de telle ou telle théorie, s'effectue à un moment particulier de l'histoire, c'est que les conditions de possibilités du discours qui en régissent l'apparition englobent, comme une sorte de nécessité, les sujets qui les postulent. L'archéologie « définit des types et des règles de pratiques discursives qui traversent des œuvres individuelles, qui parfois les commandent entièrement et les dominent sans que rien ne leur échappe; mais qui parfois aussi n'en régissent qu'une partie » (1969 : 189). Dernier principe, mais non le moindre, l'archéologie ce n'est pas la géologie du discours, ce n'est pas la recherche de l'intention dans la transmission du discours, le moment où se recueille et s'échange l'identité de l'auteur et de l'œuvre (1969 : 189), mais bien « la description systématique d'un discours-objet » dans l'indétermination de l'origine (1969 : 190).

Encore deux autres considérations concernant l'archéologie : elle n'est ni la totalisation de la pensée à une époque donnée, ni l'ordre déductif à partir duquel les éléments de cette totalité pourraient être inférés. Comme l'écrit si bien Foucault, « il est important [...] de ne pas demander à la dérivation archéologique de reproduire l'ordre du temps ou de mettre au jour un schéma déductif » (1969 : 201). Dans son entreprise d'élucidation de *l'épistémè* d'une époque, non seulement l'archéologie ne prétend pas couvrir exhaustivement les discours de l'ensemble des *formations discursives*, mais elle cherche plutôt à remonter la piste de leur singularité, et donc, loin de marquer l'unité processuelle qui unit les discours les uns aux autres, elle est marquée dans son être même par une pluralité qui s'institue dans la multiplicité du discours. Finalement, l'archéologie décrit dans le champ de l'histoire « les différents *espaces de dissension* » (1969 : 208); contrairement à l'histoire des idées « qui voudrait fondre les contradictions » dans une figure globale (1969 : 208). Mieux encore, vers la fin de *L'archéologie du savoir*, Foucault prend la peine de revenir sur le travail accompli dans *Les mots et les choses* pour affirmer que le réseau des relations découvert entre les trois formations discursives qui y sont analysées (grammaire, histoire naturelle, économie politique), ne peut s'étendre nulle part ailleurs que dans les limites qui leur sont propres. De son aveu même, l'affirmation contraire aurait été incorrecte : « Ce serait en effet

la preuve que je n'aurais pas décrit, comme j'ai prétendu le faire, une *région d'interpositivité*; j'aurais caractérisé l'esprit ou la science d'une époque – ce contre quoi toute mon entreprise est tournée » (1969 : 216). Foucault décrit bel et bien des espaces de dissensions et des discontinuités. Certes, il découvre des unités principales associées aux différentes *épistémès*, mais peut-on qualifier sa méthode d'inductive ou d'historico-empirique comme cela est communément admis ?

Toute archéologie est une paradigmatologie

Le fait d'agir à l'aveugle est une expression qui a été mise de l'avant par Foucault dans une entrevue qu'il a accordée à la revue *Tempo Brasileiro* en 1971. Elle a servi à qualifier la démarche employée dans ses premiers livres. « Disons que, dans *l'Histoire de la folie* et dans *la Naissance de la clinique*, j'étais encore aveugle à ce que je faisais. » (2001 : 1026) En même temps qu'il traitait des conceptions de la folie et de la médecine à l'âge classique et à la modernité, il appliquait inconsciemment la méthode archéologique et mettait en place, de ce fait, la théorie associée à cette méthode.

Il est de notoriété publique que l'établissement déductif d'une causalité, entre des principes et des événements sur le plan historique, ne peut s'effectuer *a posteriori* de l'occurrence de ces événements sans le biaiser. Cela constituerait à coup sûr quelque chose comme *l'historicisme*. Toutefois, il ne faut pas penser que Foucault ait voulu être un théoricien des généralités causales concernant la folie, le pouvoir, la délinquance, les institutions pénales ou la sexualité. Lors d'une entrevue accordée en 1983 il affirme : « Je fais l'histoire, à un moment donné, de la manière dont se sont établis la réflexivité de soi sur soi et le discours de vérité qui lui est lié » (2001 : 1270). Foucault ne prétend pas que les mécanismes qu'il explique, les séries qu'il met en évidence ou le fonctionnement des dispositifs qu'il élucide valent pour d'autres époques que celle à laquelle il les met en exergue. On répliquera quand même qu'il fonctionne en empiriste. Ce n'est pas tout à fait exact. Chez Foucault, on ne passe pas du particulier au général, mais du particulier au particulier, ce qui correspond à la nature de l'inférence propre au concept de paradigme.

Dans la *Structure des révolutions scientifiques*, Kuhn utilise deux acceptions du mot paradigme. La première étant une « matrice disciplinaire », soit « ce que les membres d'une communauté scientifique donnée possèdent en commun » (2009 : 11), et l'autre, constitue l'élément d'un ensemble qui fait figure d'exemple en se substituant « aux règles explicites » (2009 : 11), c'est-à-dire que « le paradigme est simplement un exemple, un cas singulier, qui grâce à sa répétabilité, acquiert la capacité à modeler tacitement le comportement et les pratiques de recherche des savants » (2009 : 12). Dans le livre *Signatura Rerum*, Giorgio Agamben effectue une enquête sur

la notion de paradigme. Il postule l'utilisation de cette notion par Foucault et affirme qu'elle partage plusieurs similitudes avec l'archéologie. Nous ne pouvons que souscrire au fait que «l'archéologie est, en ce sens, toujours une paradigmatologie» (2009 : 35). Agamben identifie dans les *Analytica prioria* d'Aristote le fonctionnement de l'inférence paradigmatique :

Il est clair, écrit-il [Aristote], que le paradigme ne fonctionne pas comme une partie par rapport au tout (*hos méros pros holon*), ni comme un tout par rapport à la partie (*hos holon pros méros*), mais comme une partie par rapport à la partie (*hos méros pros méros*), si les deux sont sous le même genre et que l'un est plus connu que l'autre. (2009 : 20)

Dans une inférence de la sorte on ne passe pas du général au particulier ou du particulier au général, mais bien du particulier au particulier. «Le régime du discours» qui régit le paradigme ne relève pas de la logique, mais de l'analogie (2009 : 21), ce qui n'est pas sans rappeler que dans l'ordre du discours, la description archéologique ne s'adresse pas à la rationalité des termes, mais les recueille dans l'épaisseur des pratiques discursives composées au sein d'une *archive* selon la *positivité* qui est la leur. Ce faisant, l'analogie du paradigme correspond aux principes de *rémanence* et de *récurrence* de la règle du cumul de *l'énoncé*. Et l'analogon qui en résulte est un tiers indiscernable des deux premiers termes (2009 : 22).

En ce sens, il est impossible, dans un exemple, de séparer clairement sa paradigmaticité, sa capacité à valoir pour tous, du fait qu'il est un cas particulier parmi d'autres. Comme dans un champ magnétique, nous n'avons pas affaire à des grandeurs extensives et scalaires, mais à des intensités vectorielles. (2009 : 22)

Il y a une similitude patente entre les éléments de l'archéologie et de la paradigmaticité : l'emploi de l'expression «intensités vectorielles» rappelle la nature transversale des *énoncés* à l'égard des unités du langage que sont la phrase et la proposition. De plus, un paradigme ne peut être formulé *a priori*, puisqu'il est un exemple qui livre, en quelque sorte, la généralité de sa valeur à travers la singularité qui est la sienne. Il n'alloue aucune règle universelle déterminative des cas. «La relation paradigmatique ne s'établit donc pas simplement entre les objets sensibles singuliers, ni entre ceux-ci et une règle générale, mais d'abord entre la singularité (qui devient ainsi paradigme) et son exposition (c'est-à-dire son intelligibilité).» (2009 : 26) L'exemplarité prend valeur de généralité si et seulement si sa singularité est intelligible en vue de transiter d'un cas spécifique à un autre. Or, dans l'archéologie foucauldienne les *énoncés* répondent à une règle de rareté qui fait d'eux une chose singulière, à laquelle la multiplicité de l'interprétation répond par une articulation à partir de la pauvreté énonciative. La fonction énonciative est donc à chaque fois l'exposition de la singularité d'un *énoncé* valant comme élément paradigmatique. Entre un

ensemble d'*énoncés*, catégorisant une *formation discursive* selon la dispersion et la répartition des *énoncés* qui la constitue, et un seul élément de cet ensemble, il ne peut y avoir d'antinomie puisque « l'ensemble ne résulte que de l'exposition paradigmatique des cas singuliers » (2009 : 30). Il peut y avoir contradiction dans les termes ou incohérence entre les notions d'une même *formation discursive*, toutefois du fait de l'appartenance d'une formation donnée au même « socle énonciatif » d'une époque, il y a une adéquation entre les éléments qui se repèrent à l'aune du type de *positivité*, comme autant de conditions de réalité pour des *énoncés*. C'est précisément en ce sens qu'il n'y a pas d'antinomie.

Une autre ressemblance dresse le portrait des affinités entre l'archéologie et la paradigmatologie : le caractère immanent des deux approches. Agamben retrace une analyse de la notion de paradigme chez Platon à partir des travaux de Victor Goldschmidt. Il y fait valoir, notamment, le critère d'immanence par l'entremise d'une signification spécifique du mot hypothèse. D'une part, il y a l'acception du concept d'hypothèse (*hypothesis*) qui traite les principes d'une hypothèse comme des présupposés, c'est-à-dire « comme des principes connus, dont il n'est pas nécessaire de rendre compte de leur évidence » (2009 : 27-28). Et d'autre part, une acception de l'hypothèse qui exclut la présupposition en s'élevant « vers le principe de tout, et une fois celui-ci atteint, descendre jusqu'à la conclusion, en s'attachant à toutes les conséquences qui en dépendent » sans jamais avoir recouru à l'expérience sensible, mais strictement aux idées; traiter les hypothèses comme ce qu'elles sont en réalité, des hypothèses (2009 : 28). Ce traitement réitère en tant que tel la capacité d'intelligibilité paradigmatique par l'exposition de l'exemplarité; traiter des hypothèses comme des paradigmes, sans présupposer, mais dans le donné de l'immanence qui leur confère justement cette intelligibilité. Dans la dialectique platonicienne entre l'ordre sensible et l'ordre intelligible, l'idée « est le sensible considéré comme paradigme » (2009 : 28). Dans l'archéologie les *énoncés* sont recherchés, non pas dans l'interprétation qui transpire du texte, mais toujours en soi dans la régularité de la fonction qu'ils accomplissent au sein des *formations discursives* et sur les unités du discours : c'est-à-dire de l'hypothèse considérée comme hypothèse. Il en va de l'*énoncé* comme de l'idée au sens platonicien. D'une certaine manière, on pourrait dire que les *énoncés* sont une pure intelligibilité de l'immanence des pratiques discursives.

Un autre point commun des approches s'institue dans la dissémination de l'origine. L'auteur de *Signatura Rerum* identifie l'appartenance de cette caractéristique au concept de paradigme en traçant un parallèle avec celui d'*Urphänomen* émis par Goethe, compris comme « phénomène originaire » (2009 : 32). Dans les *Maximes et réflexions*, il le définit de la manière suivante, « Le

phénomène originaire : idéal en tant qu'à la limite du connaissable/réel en tant que connu/symbolique – car il comprend tous les cas particuliers / : identique – dans tous les cas » (2009 : 33). Or, ce n'est pas la recherche d'une origine secrète dont il est question, mais bien d'un principe de rémanence de l'origine dans la singularité des choses. Chaque occurrence rémanente et singulière s'établit comme paradigme, ce qui fait de l'*Urphänomen* « le lieu où l'analogie vit en parfait équilibre au-delà de l'opposition entre généralité et particularité » (2009 : 33). Ainsi, « il n'y a pas, dans le paradigme, une origine ou une *arché* : tout phénomène est l'origine, toute image est archaïque » (2009 : 34). L'archéologie ne tente pas de retracer l'origine, mais des séries de transformations. Bien que la paradigmatologie affirme l'origine dans chaque élément, chaque élément est paradigme d'une origine, d'où la nécessité d'analyse sérielle comme pour l'archéologie. De ce fait, le paradigme s'élabore dans une temporalité atonique et ambivalente qui permet de stipuler une espèce d'indécision quant au facteur temps qui entre en jeu dans son élaboration. Agamben écrit : « l'historicité du paradigme ne réside ni dans la diachronie ni dans la synchronie, mais dans un croisement entre les deux » (2009 : 34). Foucault a à peu près écrit quelque chose de semblable concernant l'archéologie :

L'archéologie ne prend donc pour modèle ni un schéma purement logique des simultanités; ni une succession linéaire d'événements; mais elle essaie de montrer l'entrecroisement entre des relations nécessairement successives et d'autres qui ne le sont pas. Ne pas croire par conséquent qu'un système de positivité, c'est une figure synchronique qu'on ne peut percevoir qu'en mettant entre parenthèses l'ensemble de processus diachronique. Loin d'être indifférente à la succession, l'archéologie repère les vecteurs temporels de dérivation. (1969 : 229)

Le parallèle entre les approches archéologique et paradigmatologique avait pour but de clarifier le statut du type d'inférence à l'œuvre dans l'archéologie, soit celle qui lie les éléments par une circulation entre un cas particulier et un autre cas particulier. Non pas que l'archéologie foucauldienne ait besoin de se définir à l'aune de la notion de paradigme, puisque Foucault a écrit quatre livres qui la concernent (*Histoire de la folie à l'âge classique*, *Naissance de la clinique*, *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*) et l'a bien expliqué par lui-même, mais la notion de paradigme est peut-être mieux connue en science sociale par une communauté de pensée philosophique se passionnant pour ce genre de question. Le principal intérêt de cette comparaison réside dès lors dans sa vertu explicative. Cependant, il faut noter que bien que l'exemplarité du paradigme prenne valeur de généralité, la difficulté principale subsiste, à savoir jusqu'où est-il permis d'étendre l'inférence paradigmatique sans sombrer dans la caricature de la *ressemblance*, où chaque chose possède le potentiel de devenir l'analogon de chaque chose ? À cette question, Foucault a eu la sagesse de ne pas aller au-delà de la description des *positivités* qu'il a soulevée dans ses

analyses, telle la citation en début de section concernant la réflexivité et le discours de vérité l'a laissé entendre. Il est maintenant temps de remédier à la lourdeur théorique de la discussion tenue plus haut par l'analyse d'exemples concrets à même la littérature foucauldienne.

Deux exemples criants : L'histoire de la folie et Naissance de la clinique

Il suffit de constater l'aspect pléthorique des bibliographies de *Histoire de la folie à l'âge classique* et de *Naissance de la clinique* pour donner raison à Michel Amiot sur l'archéologie foucauldienne : il a fallu se lever matin et se coucher tard (1967). En effet, l'archéologue doit avoir lu un nombre incommensurable de textes, pour découper dans la vastitude de l'espace où se déploie le matériau brut des *formations discursives* et des *positivités*, les lignes du tracé schématique qui sépare le sens de la connaissance, soit le principe directeur d'une *épistémè*, de l'acte de connaître, soit les modalités d'établissement de la vérité au sein d'une *épistémè*, mais aussi, les liens qui les unissent entre eux et les ruptures qui les dissocient des autres *épistémè*. Comme l'a écrit Georges Canguilhem (qui a encadré Foucault lors de sa thèse de doctorat) dans l'édition de juillet 1967 de la revue *Critique*, « pour apercevoir l'*épistémè* il a fallu sortir d'une science et de l'histoire d'une science, il a fallu défier la spécialisation des spécialistes et tenter de devenir un spécialiste, non pas de la généralité, mais de l'inter-régionalité ».

Prenons la préface de *Naissance de la clinique* où la question suivante y est adressée : « Les feuillets “blanchâtres” et “rougeâtres” de Bayle sont-ils, pour un discours scientifique, de valeur différente, de solidité et d'objectivité plus denses que les lamelles racornies décrites par les médecins du XVIIIe siècle ? » (1963 : 8). D'emblée, mentionnons qu'il n'y a nul besoin de comprendre la comparaison des termes techniques de la médecine des autres époques évoquées ici. Ce qu'il faut savoir, c'est que cette question est à la fois exemplaire des préoccupations de Foucault – il est déjà possible de pressentir la notion d'*épistémè* – et emblématique de la démarche méthodique qu'il adopte, c'est-à-dire de consulter les textes originaux d'une époque en excluant les analyses ou interprétations érigées par des historiens des sciences ou par tous autres commentateurs. Dès lors, il s'agit de saisir ce que Foucault tente de faire lorsqu'il compare les discours scientifiques de différentes époques. D'une certaine manière, la question sous-jacente à cette citation s'énonce aussi simplement que cela : comment s'articule un discours scientifique à prétention objective concernant la médecine au XVIIIe et au XIXe siècle ? et que signifie cette prétention ? Foucault travaille les *formations discursives* au niveau du sol, dans le degré primaire de leur émission, un degré archéologique. Toujours dans cette même préface, il annonce que ce ne sera pas aux « modalités logiques » qu'il s'adressera, mais « à cette région où les “choses” et les

“mots” ne sont pas encore séparés, là où s’appartiennent encore, au ras du langage, manière de voir et manière de dire » (1963 : 8). Formule énigmatique ? Certainement pas pour le lecteur attentif, qui verra dans cette phrase la sagacité pénétrante du regard sur le regard, bien ancrée dans le recul historique qui facilite l’analyse du discours tenu sur une pratique ainsi que le discours lui-même en tant que pratique; pris en soi dans l’immanence qui précède son interprétation : celle que stipule son émission. Apparaît, dès lors, l’étendue qui sépare « les choses » et les « mots ».

Comment s’organise alors l’articulation des pratiques et des discours ? Y a-t-il préséance de l’un sur l’autre ? Autrement dit, y a-t-il synchronicité des occurrences qui leur donnent forme (pratique et discours) ou transposition d’éléments *a posteriori* qui s’installent par permutation schématique, d’une pratique discursive à l’autre, d’une pratique non-discursive à l’autre, d’une pratique discursive associant un ensemble de pratiques non-discursives ou d’un ensemble de pratiques non-discursives donnant naissance à une pratique discursive ? À cette question, il n’y a aucune nécessité qui peut donner une réponse claire, puisque la description archéologique se fonde sur des pratiques discursives qui exposent l’existence matérielle des opérations de diverses *formations discursives*, mais en même temps, une nouvelle pratique peut voir le jour sans qu’aucun discours ne lui préexiste. D’où la futilité d’une recherche de l’origine et l’affirmation d’une historicité qui se situe dans le croisement entre synchronie et diachronie. Par exemple, l’inversion des rapports qu’entretiennent folie et raison d’un point de vue éthique entre l’âge classique et la période moderne, laquelle débute à la fin du XVIIIe siècle avec Pinel, a certainement à voir avec la technologie sociale de l’internement généralisé, mais aussi avec les discours qui circulent sur la raison dans la philosophie, chez Descartes et Spinoza. Est-il obligatoire d’en identifier le moment exact et l’unicité d’une cause ? L’archéologie répond que cela n’est aucunement nécessaire et affirme l’importance des *énoncés* comme point de repère des discontinuités.

Prenons l’exemple suivant afin de saisir concrètement le concept d’*énoncé* théorisé antérieurement. Soit l’explication de la médecine « classificatrice » du XVIIIe siècle élaborée dans *Naissance de la clinique*. Telle qu’elle y est décrite, cette conception de la médecine partage plusieurs similitudes avec la botanique, à un point tel qu’on peut considérer que la méthodologie de la première ait été calquée sur l’élaboration de la méthodologie de la seconde. « Avant d’être prise dans l’épaisseur du corps, la maladie reçoit une organisation hiérarchisée en familles, genres et espèces », lesquels sont catégorisés dans une foule de tables et de tableaux (1963 : 21). L’établissement des classes de maladies s’effectue « dans un espace où les analogies définissent

les essences » (1963 : 23). Foucault repère le principe du fonctionnement de ces analogies en tant qu'il s'instaure comme « ordre rationnel des maladies », incarné à cette époque par « l'ordre général de la nature » (1963 : 24). Voici un *énoncé* : l'analogie à laquelle répond l'établissement des maladies dans la médecine « classificatrice » du XVIIIe siècle s'institue selon le principe de l'ordre général de la nature. Cet *énoncé*, comme tout *énoncé*, se compose d'une série de signes qui entretient un rapport spécifique avec elle-même et « autre chose », en l'occurrence ici, *l'ordre rationnel des maladies*. Cet ordre rationnel à titre d'« autre chose », est non point la cause de la série de signes et non point ses éléments. Il est le référentiel de l'*énoncé*. L'institution du rapport spécifique que la série de signes qui constitue l'*énoncé* entretient avec elle-même et *l'ordre rationnel des maladies* consiste dans l'énonciation du principe de l'analogie des essences. Cette analogie des essences compose l'élément résiduel de l'*énoncé*; élément qui ne peut entrer dans la pratique discursive que par le recul historique. Dès lors, cet *énoncé* prend valeur de fonction qui traverse les unités du langage du domaine dans lequel il se situe : son champ énonciatif. Dans la citation suivante concernant la médecine à l'âge classique, où Foucault cite Sauvages qui cite lui-même Sydenham, l'élément référentiel ainsi que la nature résiduelle de l'*énoncé* y sont perceptibles :

L'Être suprême ne s'est pas assujéti à des lois moins certaines en produisant les maladies ou en mûrissant les humeurs morbifiques qu'en croisant les plantes et les animaux... Celui qui observera attentivement l'ordre, le temps, l'heure où commence l'accès de fièvre quarte, les phénomènes de frisson, de chaleur, en un mot tous les symptômes qui lui sont propres, aura autant de raisons de croire que cette maladie est une espèce qu'une plante constitue une espèce parce qu'elle croît, fleurit et périt toujours de la même manière. (1963 : 25)

Récapitulons l'explication de l'*énoncé* qui vient d'être analysé à l'instant. Premier critère, il est composé par une série de signes comprise dans la phrase suivante : *l'analogie à laquelle répond l'établissement des maladies dans la médecine « classificatrice » du XVIIIe siècle s'institue selon le principe de l'ordre général de la nature*. Second critère, la série de signes possède un rapport spécifique avec elle-même et un référentiel qui ne peut ni être sa cause, ni être ses éléments, soit *l'ordre rationnel des maladies*. Troisième critère, cet *énoncé* a agi à l'âge classique comme un élément résiduel des propositions, c'est-à-dire que ce qui n'était pas dit au moment où la médecine se constituait comme science résidait justement dans le fait qu'elle fonctionnait selon un principe d'ordre général de la nature, qui utilisait une méthode d'analogie des essences empruntée à la botanique pour classer les maladies par familles, genres et espèces, comme la citation ci-haut l'exemplifie. Hormis l'exclusion du sujet et le type de matérialité, nous venons de discuter et d'exemplifier les caractéristiques d'un *énoncé* à partir de la littérature foucauldienne même. Non pas que les caractéristiques omises ne soient pas importantes à la détermination d'un *énoncé*, mais

entreprendre leur explication constituerait une digression majeure. Pour les mêmes raisons, l'exemple énonciatif extrait d'*Histoire de la folie à l'âge classique* sera discuté en excluant ces mêmes caractéristiques.

Lors de l'âge classique, la compréhension principielle et l'appréhension pratique de la folie se modifient en regard de ce qu'elles étaient depuis le Moyen-âge. À la Renaissance, la folie est définie comme « la voie » complémentaire de la raison; la voix qui dit sa vérité à la raison. « Conformément au thème longtemps familier à la satire populaire, la folie apparaît ici comme la punition comique du savoir et de sa présomption ignorante. » (1972 : 41) D'une certaine façon, la folie à cette époque révèle les faiblesses de l'homme, ses rêves, ses illusions. (1972 : 41) À l'âge classique tout bascule et « la folie devient une forme relative de la raison, ou plutôt folie et raison entrent dans une relation perpétuellement réversible qui fait que toute folie a sa raison qui la juge et la maîtrise, toute raison sa folie en laquelle elle trouve sa vérité dérisoire » (1972 : 48). Elle ne détient donc « sens et valeur que dans le champ même de la raison » (1972 : 53). Le changement du principe de la folie s'accompagne simultanément d'une nouvelle pratique à son égard qui s'étend dans l'ensemble des pays d'Europe, soit l'internement. Foucault note l'année 1656, année du décret de fondation de l'Hôpital général à Paris, comme événement inaugural du « grand renfermement » sur le sol français (1972 : 71). Du côté Allemand, la première maison de correction (*Zuchthäusern*) a été ouverte à Hambourg en 1620, alors qu'en Angleterre les maisons de travail (*workhouses*) trouvèrent leur statut juridique dans un acte de Charles II en 1670. (1972 : 77-78). Mais pourquoi à travers l'Europe à l'âge classique ce phénomène de l'enfermement se généralise-t-il ? La réponse à cette question provient d'un champ extérieur à celui de la folie : « Il forme l'une des réponses données par le XVIIe siècle à une crise économique qui affecte le monde occidental dans son entier : baisse des salaires, chômage, raréfaction de la monnaie, cet ensemble de faits étant dû probablement à une crise dans l'économie espagnole » (1972 : 93). La réponse précédente soulève la question du lien entre la folie et l'économie. La compréhension qui émane de cette liaison se clarifie lorsqu'on y immisce un facteur de normativité :

À partir de l'âge classique et pour la première fois, la folie est perçue à travers une condamnation éthique de l'oisiveté et dans une immanence sociale garantie par la communauté de travail. Cette communauté acquiert un pouvoir éthique de partage, qui lui permet de rejeter, comme dans un autre monde, toutes les formes de l'inutilité sociale. (1972 : 102)

L'aspect économique, qui joue le jeu de la normativité sociale, a été soutenu par un principe éthique compris à même l'édit de 1656² et vraisemblablement appuyé par l'Église. « Vincent de Paul approuve entièrement en 1657 le projet de “ramasser tous les pauvres en des lieux propres pour les entretenir, les instruire et les occuper.” » (1972 : 86) Dès lors, ce ne sont pas uniquement les fous qui sont enfermés dans les Hôpitaux généraux en France, mais aussi les pauvres, vagabonds, mendiants et marginaux de tout acabit. Et il ne serait pas outrancier de qualifier l'objectif de cet internement généralisé de projet d'ingénierie sociale. « Tout interné est placé dans le champ de cette valorisation éthique – et bien avant d'être objet de connaissance ou de pitié, il est traité comme *sujet moral*. » (1972 : 87) La rééducation morale des internés ne s'effectue pas strictement par l'enseignement et le prosélytisme des valeurs et des textes christiques, mais aussi par leur utilisation comme main-d'œuvre manufacturière. Par exemple, lorsqu'au milieu du XVIIIe siècle, les manufactures ferment à Lyon et qu'il y a 12 000 ouvriers mendiants à Rouen et autant à Tours, le comte d'Argenson ordonne « “d'arrêter tous les mendiants dans le royaume” » (1972 : 94). « Chaque fois qu'une crise se produit, et que le nombre des pauvres monte en flèche, les maisons d'internement reprennent, au moins pour un temps, leur première signification économique. » (1972 : 94) Ainsi, l'internement possède une double fonction d'un point de vue économique, soit l'utilisation d'une « main-d'œuvre à bon marché, dans les temps de plein emploi et de hauts salaires ; et, en période de chômage, résorption des oisifs, et protection sociale contre l'agitation et les émeutes » (1972 : 95). Donc, l'internement est affaire de police. Foucault retrace, dans le *Traité de la police* de Delamare, « tous les thèmes moraux de l'internement » (1972 : 108), où ce dernier se réjouit de la sagesse des législateurs d'avoir « “établi le bonheur aussi bien que la durée des États sur la Religion” » (1972 : 108).

La boucle est bouclée et l'ensemble des éléments (folie, internement, religion, économie, police et État) contextualisés ci-haut ont été réunis en vue de l'explication de l'énoncé suivant tiré d'*Histoire de la folie à l'âge classique* : « le “renferment” cache à la fois une métaphysique de la cité et une politique de la religion » (1972 : 107). Étayons les caractéristiques de cet énoncé en procédant selon les mêmes questionnements que le précédent. Quel rapport spécifique entretient avec elle-même et « autre chose » la série de signes qui compose l'énoncé, sans que cet « autre chose » ne soit ni sa cause, ni ses éléments ? Ce rapport spécifique se retrouve dans le lien qui rattache l'énoncé à un élément référentiel, en occurrence la normativité sociale évoquée tout à

² « Le libertinage des mendiants est venu jusqu'à l'excès par un malheureux abandon à toutes sortes de crimes, qui attire la malédiction de Dieu sur les États quand ils sont impunis. » (1972 : 103)

l'heure. Le référentiel s'incarne précisément dans cette phrase : « Le prisonnier qui peut et qui veut travailler sera libéré ; non pas tellement qu'il soit à nouveau utile à la société, mais parce qu'il a souscrit à nouveau au grand pacte éthique de l'existence humaine » (1972 : 104). La normativité n'est ni la cause, ni un élément de la série de signes que constitue l'énoncé. Son facteur causal historique est contingent. Il se repère dans la crise économique espagnole. On pourrait croire qu'une « métaphysique de la cité » et une « politique de la religion » constituent justement les éléments de cette normativité sociale, mais ce n'est pas exactement dans ces termes que ces éléments se dénotent. Il serait plus juste de voir comme éléments organisateurs du référentiel l'utilisation de la force de travail et le maintien de l'ordre public par l'internement. Dès lors, l'énoncé en question agit à titre de fonction qui traverse les phrases et les propositions qui touchent le domaine de la folie à l'âge classique, en ayant comme référentiel la normativité sociale. Le statut résiduel de l'énoncé tient au fait qu'il n'est jamais explicitement donné : comme dans la citation plus haut, il est résidu, il est ce qui peut être inféré d'un reste.

*

Si l'accent a été mis aussi fortement sur la démarche archéologique, c'est que pour une bonne part elle forme le socle sur lequel s'est érigée la théorie foucauldienne. La conception de la vérité est éminemment influencée par la notion d'épistémè, qui d'une certaine manière se retrouve au centre de la méthode archéologique. En contrepartie l'archéologie se déploie toujours dans une épistémè donnée de manière empirique, selon la forme d'une paradigmatologie. Il importe donc de saisir adéquatement et dans leurs moindres détails l'ensemble des notions de l'archéologie que sont l'énoncé (une fonction qui traverse les unités du langage), la formation discursive (le principe de dispersion et de répartition des énoncés), la positivité (un a priori historique – une condition de réalité pour des ensembles d'énoncés), l'archive (le système de formation et de transformation des énoncés) et l'épistémè (ensemble des relations entre les sciences, à une époque donnée, lorsqu'on les analyse sur le plan des régularités discursives) afin d'être en mesure de repérer les discontinuités historico-épistémiques. Bien que ce chapitre a mis de l'avant la conception foucauldienne de la vérité par l'entremise de la méthode archéologique et de ses concepts constituants, les liens avec le pouvoir et la subjectivation n'ont pu être dissociés de son élaboration; triptyque oblige. Il en sera de même dans le chapitre suivant, où le thème du pouvoir occupe une place prépondérante.

Chapitre deuxième :

Le pouvoir et son double : l'indissociable relation pouvoir/savoir

« La critique politique ne s'occupe pas d'idées seulement, elle s'occupe des conduites que ces idées masquent plutôt qu'elles ne les expriment. »

– Maurice Merleau-Ponty –

Le pouvoir joue un rôle directement producteur de savoir et il n'y a pas de savoir qui n'engendre pas d'effets de pouvoir. Cette assertion endosse clairement le statut d'axiome dans l'acception foucauldienne du pouvoir. Et pourtant, il s'agit de ne pas confondre savoir et pouvoir en les assimilant l'un l'autre de manière intrinsèque, autrement dit on ne peut affirmer : le savoir c'est le pouvoir et le pouvoir c'est le savoir. Les analyses effectuées à partir du concept de pouvoir-savoir ne démontrent pas les effets sociologiques d'une domination qu'il suffirait rétrospectivement d'introduire au sein d'une eschatologie qui participe à la continuité de l'histoire par une sorte de suite logique, telle une fatalité inéluctable, elles expliquent plutôt des objectifs se déployant selon des plans de clivages mus par des nécessités conjoncturelles qui se servent de tactiques, de stratégies ou de dispositifs de pouvoir. Ces tactiques, stratégies et dispositifs se repèrent dans les grandes mutations des modalités punitives entre les sociétés de souveraineté, dont l'autorité s'incarne dans la figure du prince, et les sociétés de disciples. Elles correspondent aussi à l'avènement de la notion de population comme objet de savoir, et conséquemment à l'objectivation de l'individu comme sujet de connaissance (l'homme sujet-objet); de l'aménagement du réel d'après des connaissances statistiques représentant la force des États européens; de l'encadrement des individus par stratégies disciplinaires facilitant la normalisation normative (la normation dirait Foucault) en vue de plaquer le fonctionnement de la vie humaine aux besoins du régime économique en vigueur. Sur de telles bases verront le jour les concepts *d'assujettissement*, *d'anatomo-politique du corps* et de *bio-politique de la population*, mais aussi de *gouvernementalité*. Tout ceci sera discuté le temps venu, mais le champ du pouvoir s'avère excessivement vaste et sa juste compréhension nécessite un déroulement ordonné. Nous allons expliquer le phénomène du pouvoir tel que Foucault le conçoit, soit dans la non-substantialisation de son occurrence. Nous aborderons ensuite le déploiement du pouvoir dans la pratique selon les trois paradigmes que sont les mécanismes de souveraineté, les mécanismes disciplinaires et les mécanismes de sécurité, ce qui permettra de saisir l'influence qu'ils ont eue sur l'organisation sociale de l'Occident. Finalement, nous bouclerons la boucle du pouvoir par

l'entremise du concept se situant en son cœur : le pouvoir-savoir. Mais avant toute chose, il importe de situer la question du pouvoir en l'expliquant à l'aune de la méthode qui lui permet d'arborer exactement la signification conceptuelle qu'elle occupe chez Foucault : la méthode généalogique.

L'avènement d'une pratique : Herkunft, Entstehung

La généalogie confère un sens à l'histoire qui s'inscrit résolument contre une acception « supra-historique ». Une histoire anti-platonicienne, écrit Foucault dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, rédigée en hommage à Jean Hyppolite. Tout comme l'archéologie, « la généalogie s'oppose à la recherche de l'origine » (2001 : 1005). Pour Foucault et pour Nietzsche, rechercher la compréhension des événements par-devers l'aplatissement de l'histoire, telle une longue continuité qui s'enlace dans la nécessité du devenir, relève de l'erreur. Le genre d'erreur qui se répète pendant des millénaires. À la recherche de l'origine (*Ursprung*) qui forme un essentialisme, il faut substituer la recherche de la provenance (*Herkunft*) et de l'émergence (*Entstehung*), qui marque du sceau de la contingence l'avènement d'une pratique. « "La main de fer de la nécessité secoue le cornet du hasard" », a écrit Nietzsche (2001 : 1016).

La provenance renseigne sur la pluralité des événements. Elle fait voir « l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, » justement par « la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés » (2001 : 1009). La causalité unique est inexistante et le réseau enchevêtré de l'histoire n'estime que la complexité de la provenance, où « il n'y a point la vérité de l'être, mais l'extériorité de l'accident » (2001 : 1009). La provenance c'est la dispersion d'une chose qui ne peut être une, « l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même » (2001 : 1010). Le corps constitue certainement le terrain de prédilection de la généalogie.

Le corps – et tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le sol –, c'est le lieu de la *Herkunft* : sur le corps, on trouve le stigmaté des événements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs ; en lui aussi ils se nouent et soudain s'expriment, mais en lui aussi ils se dénouent, entrent en lutte, s'effacent les uns les autres et poursuivent leur insurmontable conflit. (2001 : 1010-1011)

Autrement dit, le corps c'est « la surface d'inscription des événements » (2001 : 1011). Et bien que l'événement soit un élément déterminatif des corps, il n'est pas du même ordre qu'eux : « ni substance ni accident, ni qualité ni processus » (1971 : 59). Cela ne lui confère pas moins un statut matériel. « C'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet; il a son lieu et il consiste

dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels » (1971 : 59). Si l'archéologie se donnait comme objectif de rechercher les discontinuités dans la pratique discursive, on peut avancer que la généalogie recherche les discontinuités physiologiquement.

L'émergence, quant à elle, désigne le *point de surgissement*, c'est-à-dire « le principe et la loi singulière d'une apparition » (2001 : 1011). Ce *point de surgissement* correspond à la transparence ou l'opacité des actions qui définissent la nature d'une pratique, ses intentions, ses modalités, ses effets, mais révèle aussi tout ce qui en dessous d'elles tramaient avant leur venue : l'état des forces en jeu à un moment précis de l'histoire. « L'émergence, c'est donc l'entrée en scène des forces » (2001 : 1012). Autrement dit, l'*Entstehung* nous convie au théâtre des dominations. « Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent », écrit Foucault (2001 : 1013). La généalogie s'exécute dans l'adéquation de la provenance et de l'émergence pour diagnostiquer et dire la différence qui émerge à travers les temps. Elle institue le sens historique (*wirkliche Historie*) par cette « acuité d'un regard qui distingue, répartit, disperse, laisse jouer les écarts et les marges – une sorte de regard dissociant capable de se dissocier lui-même » (2001 : 1015). C'est à une véritable « théorie des systématiquités discontinues » à laquelle Foucault nous convie (1971 : 60). Mais il y a plus.

La généalogie, en tant que concept emprunté à Nietzsche, endosse une certaine fonction du savoir qui relève en soi du sens historique. « C'est que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher. » (2001 : 1016) Et de ce savoir qui tranche recèle la notion de force. La généalogie s'oppose à la téléologie et aux continuités idéales, mais attribue à la notion de force une application historique fondamentale. « Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte » (2001 : 1016). Ces forces sont justement ce qui, dans la matérialité de l'événement, se manifeste dans l'élément du hasard : la volonté de puissance. « Encore ne faut-il pas comprendre ce hasard comme simple tirage au sort, mais comme le risque toujours relancé de la volonté de puissance qui à toute issue du hasard oppose pour la maîtriser le risque d'un plus grand hasard encore. » (2001 : 1016) Rien dans l'histoire n'est désintéressé et c'est à cette lucidité que commande la généalogie. « Le sens historique, tel que Nietzsche l'entend, se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice. » (2001 : 1018)

Dès lors, la description généalogique applique ses propres règles aux occurrences historiques et aux domaines d'objets, en s'opposant « terme à terme aux trois modalités platoniciennes de l'histoire ». Premièrement, à l'histoire-reconnaissance elle oppose l'histoire destructrice de réalité. Il s'agit de montrer que derrière les choses se cache tout autre chose, que la reconnaissance officielle des images de l'histoire n'est qu'une bouffonnerie qui cherche toujours à « restituer les grands sommets du devenir »; « plutôt que d'identifier notre pâle individualité aux identités fortement réelles du passé, il s'agit de nous irréaliser dans tant d'identités réapparues » (2001 : 1021). Deuxièmement, à l'histoire-continuité, la généalogie substitue l'histoire destructrice d'identité, c'est-à-dire l'affirmation des discontinuités qui nous habitent. Ce n'est pas dans la recherche d'une origine unique ou dans la recherche des « racines de notre identité » qu'il faut questionner l'histoire, mais dans la multiplicité des avenues qui forment les événements selon la qualité plurielle qui est la leur. « Si la généalogie pose à son tour la question du sol qui nous a vu naître, de la langue que nous parlons ou des lois qui nous régissent, c'est pour mettre au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité » (2001 : 1022). Finalement, à l'histoire-connaissance, elle substitue l'histoire destructrice de vérité. Ici c'est à la notion de vérité comme principe neutre et désintéressé auquel Foucault (tout comme Nietzsche) s'en prend. La vérité n'est pas dépouillée de passion. À travers la généalogie, c'est la transformation de la volonté de savoir qui est dépeinte dans toute sa cruauté.

L'analyse historique de ce grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité fait donc apparaître à la fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice (qu'il n'y a donc pas, dans la connaissance même, un droit à la vérité ou un fondement du vrai) et que l'instinct de connaissance est mauvais (qu'il y a en lui quelque chose de meurtrier, et qu'il ne peut, qu'il ne veut rien pour le bonheur des hommes). [...] le vouloir-savoir n'approche pas d'une vérité universelle [...] il ne cesse de multiplier les risques; partout il fait croître les dangers. (2001 : 1023)

Une analyse généalogique pose donc, comme grille de décodage énonciatif, la provenance, en tant que pluralité et dispersion s'opposant à l'origine, et l'émergence des forces, comme à chaque fois l'imposition par la lutte, lesquels confèrent à l'histoire, à travers un schème destructeur, une valeur dissipatrice d'illusions, mettant le pouvoir et la volonté au cœur de son développement. La vérité établie à travers des *régularités discursives*, des *positivités* et ultimement à travers des *épistémès* ne peut se substituer à un processus historique tel que la *wirkliche Historie*; si le pouvoir traverse la vérité de part en part et qu'il s'incarne dans l'émergence des forces sur la scène de l'histoire, tout laisse croire que la modification de l'*épistémè* ne peut se produire autrement qu'à travers la confrontation des forces, qu'à travers des relations de pouvoir. Mais si l'inscription des

événements marque les corps et que les forces en puissance se livrent dans l'émergence des pratiques, quels rapports entretiennent entre-elles la généalogie et l'archéologie?

Généalogie et archéologie sous le signe de la complémentarité

En 1970, dans la leçon inaugurale qu'il a prononcée au Collège de France, *L'ordre du discours*, Foucault introduit un nouvel aspect au déploiement méthodologique de ses recherches. La généalogie en tant que dévoilement d'une contingence, dont les multiples issues de l'*Herkunft* et de l'*Entstehung* n'avaient rien d'inéluctable, intègre la notion de sujet par l'entremise des effets sur les corps. Cela vient pallier un manquement de l'archéologie dont les éléments se déployaient dans le strict champ de la discursivité. Dans ce discours d'ouverture, il n'est plus question d'archéologie, mais on en repère tout de même la piste sous le vocable d'*ensemble critique*. À cet *ensemble critique*, Foucault ajoute l'*ensemble généalogique*. Ils ne jouent pas exactement la même fonction dans la méthode, mais entretiennent une relation placée sous le signe de la complémentarité.

Le premier ensemble, l'*ensemble critique*, met en branle un principe de renversement qui, comme dans l'archéologie avec la règle de rareté de l'*énoncé*, mise sur une raréfaction du discours; « le jeu négatif d'une découpe » qui s'oppose aux figures positives de l'élaboration des discours « comme celle de l'auteur, de la discipline [entendu au sens de domaine de recherche], de la volonté de vérité » (1971 : 54). Les analyses menées selon cet ensemble essaient de « cerner les formes de l'exclusion, de la limitation, de l'appropriation » du discours (1971 : 62). Les préoccupations entourant ce type d'analyse touchent nécessairement la formation et la modification des discours : « comment ils se sont formés, pour répondre à quels besoins, [...] quelle contrainte ils ont effectivement exercée » (1971 : 62). L'*ensemble critique* c'est l'archéologie qui s'assouvit enfin, ou disons qui se resserre à l'essentiel. Non pas que cet aspect des choses n'eut été pris en compte avant, car on apprend dans *L'archéologie du savoir* que les rapports des pratiques discursives ne prennent pas « leurs effets dans le seul discours », mais qu'ils ont un impact aussi dans la pratique non-discursive et entre les pratiques (1969 : 104), seulement la norme et le pouvoir y restent sous-jacents; la théorie de l'archéologie a voulu se montrer désintéressée du pouvoir, alors que les enquêtes archéologiques de Foucault ne le sont justement pas. Ce décalage, la généalogie le prend en compte.

L'*ensemble généalogique* se définit selon trois principes : la discontinuité, la spécificité et l'extériorité. Le premier principe a déjà été abordé dans la section sur l'archéologie et c'est spécifiquement à cette même notion qu'il faut faire référence, soit à une acception du principe dans son opposition

à celui de continuité. Continuité qu'il nous suffirait de découvrir à travers le temps, telle une chaîne ininterrompue couvrant un impensé « qu'il s'agirait d'articuler ou de penser enfin », non : « les discours doivent être traités comme des pratiques discontinues » (1971 : 54). Le principe de spécificité affirme la possibilité d'une régularité discursive en tant qu'il ne préexiste rien à l'aspect discursif de la vie. Le monde ne tourne pas vers nous un « visage lisible que nous n'aurions plus qu'à déchiffrer; il n'est pas complice de notre connaissance; il n'y a pas de providence prédiscursive qui le dispose en notre faveur » (1971 : 55). Le discours est une pratique que nous imposons aux choses et c'est dans cet espace que « les événements » du discours se recourent en régularité. Le principe de spécificité mis en œuvre dans la généalogie mise sur une construction du monde incarnée dans le langage. Le dernier principe véhiculé dans *l'ensemble généalogique* répond à une règle d'extériorité. Dans *L'ordre du discours*, l'explication de cette règle ne fait qu'un paragraphe et, contrairement à la place qu'il occupe dans la détermination énonciative de l'archéologie, il n'y a pas de désaveux du sujet. Mais l'état succinct de sa définition laisse croire qu'elle ne diffère pas vraiment de celle élaborée dans l'archéologie. Il n'en reste pas moins que, définie positivement, cette règle tente de comprendre les « conditions externes de possibilités » et la « série aléatoire de ces événements » qui composent et délimitent le discours (1971 : 55). L'aléa des événements dicte la conduite du champ d'analyse du discours. Dès lors, ce qu'une analyse mue par *l'ensemble généalogique* met de l'avant à travers les principes de sa constitution consiste dans le repérage des normes de séries de discours; comment elles sont formées « au travers, en dépit ou avec l'appui de ces systèmes de contraintes » (1971 : 62).

D'une certaine manière, on peut affirmer que la tâche de ces deux ensembles c'est de décortiquer et d'analyser « les instances du contrôle discursif » (1971 : 67). Qui contrôlent les discours, comment, pourquoi, sous quelle forme officielle d'autorité, selon quelle légitimité, etc. « La critique analyse les processus de raréfaction, mais aussi de regroupement et d'unification des discours; la généalogie étudie leur formation à la fois dispersée, discontinue et régulière. » (1971 : 67) Dès lors que l'élément dans lequel l'événement trouve la singularité de ses effets est bel et bien celui de la matérialité, soit la condition des discontinuités physiologiques, et que *l'énoncé* possède cette même caractéristique afin que le discours soit justement énoncé dans la matérialité du monde, alors l'ancrage commun qu'ils ont à la réalité s'institue dans le champ immanent de la matérialité. *L'ensemble critique* s'occuperait de la matérialité discursive alors que *l'ensemble généalogique* du reste de la matérialité : « si bien que toute tâche critique, mettant en question les instances du contrôle, doit bien analyser en même temps les régularités discursives à travers lesquelles elles se forment; et toute description généalogique doit prendre en compte

les limites qui jouent dans les formations réelles » (1971 : 68). Il est clair que par formations réelles Foucault entend toutes pratiques de nature non-discursive. Il est tout aussi clair que par l'expression « les instances du contrôle discursif » on traite de domaines et d'objets jouant dans un plan de clivage dénomiatif de la réalité, soit de la vérité ou de ce qui doit être considéré comme vrai, et conséquemment, de ceux qui exercent une emprise sur cette vérité par le contrôle du discours. La généalogie autorise l'analyse à s'extirper du discursif – de côtoyer le pré-discursif, le supra-discursif, de faire jouer les marges comme dirait Foucault – seulement ce n'est que pour y revenir avec une plus grande acuité, toute liée qu'elle soit au langage par le principe de spécificité.

En outre, la familiarité des ensembles critique et généalogique, la cohérence de leur complémentarité tient au fait que la conception de l'histoire dont elles sont fonction est la même. Dans son hommage à Jean Hyppolite, Foucault considère que le sens historique doit échapper à la vue supra-historique d'une continuité fondée dans l'origine. Cela caractérise l'unité substantielle d'une communauté d'appartenance méthodique, où les objets et les éléments y sont qualifiés par leur application respective : l'archéologie révèle la discontinuité discursive et la généalogie le point de surgissement. La correspondance entre les méthodes archéologique et généalogique est bi-univoque (l'explication du point soulevé ci-dessus est imminente). Et le sens historique nietzschéen (*wirkliche Historie*), que s'approprie d'ailleurs Foucault, acquiert une spécificité de découpe sur le matériau de la fabrication anthropologique du sens, entre les pratiques et les discours d'une époque à l'autre. Un travail aussi ardu que prodigieux.

La discontinuité consiste dans le remplacement d'un ensemble d'énoncés par un autre, selon la réalité de la *positivité* et de l'*archive* qui est la leur au sein d'une *épistémè* à un moment donné de l'histoire. Elle s'opère à même les *formations discursives*, mais s'offre aussi dans l'interstice qui s'ouvre entre elles, d'une formation à l'autre. L'utilisation d'une description archéologique permet de repérer le fondement épistémique des pratiques qu'elles soient pré-scientifiques ou non. Si des régularités énonciatives se repèrent entre toutes les *formations discursives* à l'étude, et si ces régularités diffèrent des modalités principales de celles préalablement identifiées, c'est que déjà l'*archive* est en mutation. Il y a césure et changement d'*épistémè*. Cependant, si la discontinuité peut survenir au sein d'une *formation discursive* sans pour autant provoquer un changement d'*épistémè*, l'inverse n'est pas vrai.

À ce stade, il est possible de voir clairement le lien entre archéologie et généalogie, la première est discursive et la seconde à la fois discursive et pré-discursive. Dès lors, le point de surgissement

comme émergence d'une pratique, comme émergence des forces sur la scène de l'histoire, précède la discontinuité discursive. Toutefois, celle-ci s'arrime immédiatement à lui ; la pratique non-discursive et le discours s'unissent sans se fondre. Le problème avec une telle conception, c'est que le pré-discursif qui émerge était lui-même déjà tributaire d'un discours (qui pour une raison ou une autre ne pouvait émerger) et qu'à partir de son émergence l'état du discours se modifie par le lieu de son émergence dans la pratique. Foucault en était conscient :

On peut bien les qualifier de « prédiscursive » [les relations multiples d'une formation], mais à condition d'admettre que ce prédiscursif est encore du discursif, c'est-à-dire qu'elles ne spécifient pas une pensée, ou une conscience ou un ensemble de représentations qui serait, après coup et d'une façon jamais tout à fait nécessaire, transcrits dans un discours, mais qu'elles définissent des règles qu'il actualise en tant que pratique singulière. (1969 : 105-106)

En outre, l'aspect bi-univoque évoqué tout à l'heure pourrait s'énoncer ainsi : la discontinuité archéologique c'est le point de surgissement discursif et le point de surgissement généalogique c'est la discontinuité dans la pratique. Foucault fait d'ailleurs un usage préfiguratif de la généalogie dans *L'archéologie du savoir* lorsqu'il écrit :

En fait on pose la question au niveau du discours lui-même qui n'est plus traduction extérieure, mais lieu d'émergence des concepts [...] on ne soumet pas la multiplicité des énonciations à la cohérence des concepts, et celle-ci au recueillement silencieux d'une idéalité méta-historique [...]. (1969 : 86-87)

L'idéalité méta-historique dont il est question ici a certainement à voir avec la conception supra-historique qui sera décrite deux ans plus tard dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* ; comment ne pas voir dans l'expression « émergence des concepts » le point de surgissement discursif mentionné ci-haut. Même son de cloche du côté du texte *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* où l'usage de l'archéologie est post-figurative : « L'histoire sera "effective" dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même » (2001 : 1015). Cette fois-ci c'est à la discontinuité dans la pratique dont il faut rendre compte ; la discontinuité physiologique. L'archéologie et la généalogie s'opposent à la vue altière qui pénètre dans le commencement d'une idéalité, d'une origine et de la subjectivité qui l'accompagne, tout comme à la continuité de cette origine dans une espèce d'indéfini reproductible par lequel l'histoire ne serait qu'une longue suite déroulée dans un ordre bien cohérent, bien poli. Le caractère bi-univoque de ces concepts au sein des deux approches ne fait plus aucun doute. Alors que les assises méthodologiques du pouvoir sont établies, que la nature de l'interaction entre la vérité et le pouvoir se précise, et que la relation entre l'archéologie et la généalogie a été élucidée, il s'agit maintenant de prendre de front la question du pouvoir.

La conception foucauldienne du pouvoir

Une chose doit être mentionnée de prime abord, il n'y a pas de substantialisation du pouvoir chez Foucault. Le pouvoir, ce n'est pas quelque chose dont on peut se saisir, dont on peut s'accaparer et détenir. Le pouvoir s'institue dans un rapport de forces, ce qui constitue certainement la trame de fond nietzschéenne de la philosophie foucauldienne. Il est toujours une relation entre des protagonistes, où chacun exerce un certain degré de pouvoir sur autrui selon les forces qu'il peut déployer dans une mise en rapport. Cette relation se caractérise par l'immanence propre à un domaine associé : le foyer de la lutte où les forces s'affrontent. De ce fait, le pouvoir « c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée » (1976 : 123). Il émerge, nous dit Foucault, dans les formes de la politique ou de la guerre, sans jamais s'incarner absolument ou totalement dans l'une ou l'autre, mais plutôt dans la promptitude qu'elles ont à basculer l'une dans l'autre. D'où l'insistance de Foucault de véhiculer l'inversion de la formule de Carl Von Clausewitz. Ainsi, la phrase suivante : la guerre c'est la politique continuée par d'autres moyens, devient la politique c'est la guerre continuée par d'autres moyens. Il faut comprendre cette assertion telle une schématisation de l'assouvissement de la puissance du vainqueur dans une forme politique donnée, soit « la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre » (1997 : 16). Cette position procure à Foucault un vecteur de cohérence pour l'analyse politico-historique du pouvoir. Sur la base de cette conception, il émet certains principes pour une analytique du pouvoir. Premièrement, le pouvoir s'exerce « à partir de points innombrables, et dans le jeu des relations inégalitaires et mobiles » (1976 : 123). Autrement dit, ce qui qualifie le pouvoir ce n'est pas l'unicité d'une situation, mais la multiplicité qui la compose par sa dissémination; toujours mouvante, toujours complexe. Deuxièmement, « les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports (processus économiques, rapports de connaissance, relations sexuelles), mais elles leur sont immanentes » (1976 : 123-124). Cela signifie que les relations de pouvoir ont un rôle producteur dans le domaine où elles opèrent, non seulement sur la base d'une contrainte véhiculée à la manière d'une négativité, mais aussi tel un assujettissement positif. Troisièmement, l'analyse du pouvoir doit s'effectuer du bas vers le haut. Plus encore, il semblerait que le pouvoir vienne d'en bas selon une espèce de répartition des rapports de force dans la société civile. « Il faut supposer que les rapports de force multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social. » (1976 : 124). Quatrièmement, cette analytique enjoint à considérer que « les relations de

pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives » (1976 : 124). Bien qu'à l'origine elles soient toujours réfléchies en fonction d'une volonté qui s'affirme, le caractère de la subjectivité qui les porte s'atténue au profit d'une apparence impersonnelle, puisque la ramification de son principe s'étend par reproduction dans le temps et dans l'espace. Il n'y a plus, dès lors, de figure emblématique. Cinquième et dernier principe de cette analytique : « là où il y a pouvoir, il y a résistance » (1976 : 125). Cette résistance n'est jamais extérieure au terme de l'exercice relationnel du pouvoir. Il faut l'envisager comme lui étant immanente. Elle est indissociablement liée par la nécessité même que lui impose l'existence de la relation. Ce point constitue une sorte de martèlement du « caractère strictement relationnel des rapports de pouvoir » (1976 : 126). Il faut prendre pour acquis que les résistances sont une partie intégrante des relations de pouvoir : « elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis » (1976 : 127). Il importe aussi de noter au passage l'indistinction avec laquelle Foucault utilise les expressions « rapport de forces » et « rapport de pouvoir », comme Deleuze le souligne : « le pouvoir est un rapport de forces, ou plutôt tout rapport de forces est un "rapport de pouvoir" » (1986 : 77).

L'ensemble de ces principes font du pouvoir une chose à étudier en fonction de réseaux sociaux. Ici, l'expression réseaux sociaux doit être prise dans un sens littéral, soit avant la consécration techno-communicationnelle qui en régit désormais l'appellation. Et c'est exactement en repérant les ramifications de ces réseaux à partir de leur exercice, de leur immanence, à partir du bas, en leur prêtant des intentions sans subjectivité et en dénotant les points de résistances qui participent à leur constitution qu'il devient possible de mettre en lumière les clivages qu'elles forment, les effets qu'elles engendrent et les objets qu'elles constituent. Ainsi, le pouvoir comme situation stratégique complexe doit se concevoir dans le jeu des influences perpétuelles qui a lieu à l'intérieur de ces réseaux, toujours dans la forme d'une relation, où les actions et les réactions percolent nécessairement de part et d'autre entre les protagonistes. « Tout comme le réseau des relations de pouvoir finit par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions, sans se localiser exactement en eux, de même l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles » (1976 : 127). Le pouvoir érige le pont qui lie les individus aux institutions. Le caractère relationnel du pouvoir appelle à l'interdépendance des protagonistes, de sorte que le rôle et les fonctions qui découlent des positions respectives des acteurs au sein des rapports de forces peuvent, suivant un degré de variation sur un continuum circulaire des forces, se rendre jusqu'à l'inversion des positions, comme s'il y avait circonvolution bidirectionnelle du pouvoir dans la relation. Ce serait une des principales conséquences à tirer d'une conception dynamique du pouvoir. En voici immédiatement un exemple. Prenons la

dernière citation et inversons les fonctions appliquées aux différents objets du pouvoir. Cela signifie que le réseau des relations de pouvoir formerait un tissu qui traverse les stratifications sociales et les unités individuelles, et l'essaimage des points de résistance traverse les appareils et les institutions. La même chose s'applique à la citation suivante : « Et, c'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution, un peu comme l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir » (1976 : 127). L'inversion ici prend la forme suivante, c'est le codage stratégique des points de résistance qui rend possible l'État, un peu comme la révolution repose sur (l'atteinte d'un seuil de) l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir. Ce type d'inversion apparaît inéluctable lorsque le pouvoir est conçu comme rapport de forces, d'autant plus si à l'aspect relationnel on ajoute des facteurs de temps, d'équilibre et de renversement de cet équilibre. Autrement dit, on est dans le pouvoir chez Foucault comme on l'est chez Elias avec la notion de configuration. Cette dernière assertion vaut la peine qu'on s'y arrête afin de tracer adéquatement le parallèle.

Dans *Qu'est-ce que la sociologie?*, Norbert Elias utilise le concept de configuration dans le but de dépasser les théories sociologiques qui postulent de manière indépendante l'individu ou la société, comme s'ils étaient contenus dans des vases clos, et qui les traitent comme « deux figures différentes et de surcroît antagonistes » (1970 : 157). Par l'entremise d'un nombre de modèles de jeux variant en degré de complexité, Elias introduit les notions d'interpénétration des actions et d'interdépendance des acteurs, le tout prenant place au sein d'une configuration. Ce qu'il définit par configuration, « c'est la figure globale toujours changeante que forment les joueurs; elle inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et réactions réciproques » (1970 : 157). Les configurations « forment des ensembles de tensions » qu'il serait possible de rapprocher de ce que Foucault entend par l'expression « rapport de forces ». Les similitudes ne s'arrêtent pas là, puisque la configuration d'une situation donnée est toujours en constant changement compte tenu de l'influence des actions des joueurs et des rétroactions continues, tout comme le pouvoir s'exerce, tel que précédemment mentionné, « dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles » (1976 : 123). Clairement, il y a une sensibilité dans les conceptions du pouvoir eliasienne et foucauldienne qui les rapproche au plus haut point, sans qu'il soit pour autant possible de les confondre. Le principal point antagonique tient peut-être dans le fait que chez Foucault il y a une certaine négation du sujet, ou du moins, une négation de la reproduction de la subjectivité dans une série temporelle au long cours, ce qui n'est pas le cas chez Elias qui admet la notion de sujet et l'intègre. Néanmoins, les similitudes conceptuelles sont patentes, notamment la conception non substantielle et relationnelle du pouvoir. À preuve cette citation

d'Elias : « On peut mieux comprendre aussi pourquoi on a transformé le concept de pouvoir [...] passant ainsi d'un concept de substance à un concept relationnel » (1970 : 158). La similarité des approches succinctement décrite ci-haut permet d'employer, presque de manière indifférenciée, les outils des deux penseurs à des fins d'explication de phénomènes reliés au pouvoir. Sur le socle de la conception relationnelle du pouvoir, le transfert des concepts d'un penseur à l'autre dans l'analyse des séries historiques s'avère une avenue des plus prometteuse.

De la souveraineté à la discipline : une microphysique du pouvoir

Les sociétés de souveraineté se caractérisent par la réactivation du droit romain à partir du Moyen-Âge (1997 : 31). Sous ce type de régime, l'organisation de la société se conçoit justement par une « théorie juridico-politique de la souveraineté [qui] s'est constituée autour du problème de la monarchie et du monarque » (1997 : 31). La figure du prince y est prépondérante tant du point de vue de la pratique législative, soit la définition des règles de droit, que du point de vue de la symbolique du droit, soit le souverain comme personnification vivante de la loi. La théorie de la souveraineté promeut des rapports souverain/sujet qui couvrent l'ensemble du corps social (1997 : 32). Cette relation du prince au peuple s'institue dans la mécanique punitive associée au schème de gouvernance souveraineté-loi. Le rapport du souverain à la punition s'exprime adéquatement dans l'adage latin *merum imperium*, c'est-à-dire le droit du monarque de faire la guerre à ses ennemis : « châtier relève du droit du glaive » (1975 : 59). L'aspect symbolique qui lie les acteurs au droit se traduit dans l'offense au prince : « Le crime, outre sa victime immédiate, attaque le souverain; il l'attaque personnellement puisque la loi vaut comme la volonté du souverain; il l'attaque physiquement puisque la force de la loi, c'est la force du prince » (1975 : 58). Tout geste punitif provenant de l'autorité du souverain doit être compris comme un geste de réparation envers le souverain. Ainsi, « le supplice a donc une fonction juridico-politique. Il s'agit d'un cérémonial pour reconstituer la souveraineté un instant blessée » (1975 : 59). Cet aspect des choses se matérialise toujours dans la forme d'un rituel exhibitif. Il doit être vu autant qu'il donne à voir : « la cérémonie punitive est donc au total "terrorisante" » (1975 : 60). Le supplice vécu à travers le cérémonial punitif devient « le rapport de force qui donne son pouvoir à loi » (1975 : 61). La cérémonie fonde le lien qui unit la pratique à la vérité qu'elle se donne par la fonction qu'elle occupe officiellement. « Si le supplice est si fortement incrusté dans la pratique judiciaire, c'est qu'il est révélateur de vérité et opérateur de pouvoir. » (1975 : 67). Dans un paradigme de souveraineté, la punition exprime toujours la toute puissance du prince, d'autant plus qu'en Occident tout le système du droit s'est construit autour de la question du souverain (1997 : 23).

Toutefois, les choses se complexifient lorsqu'à l'âge classique les modalités de la domination subissent une mutation profonde. La toute puissance du souverain, qui se voit et qui donne à voir, s'efface au profit de techniques d'encadrement de l'activité humaine qui n'ont d'autres visées que la normalisation comportementale en vue d'une forme édulcorée, mais pernicieuse, de domination : l'assujettissement par la discipline. En tant que modalité de contrôle, la discipline préexistait à l'âge classique, mais elle s'est installée de façon généralisée comme paradigme de pouvoir à cette époque. Elle concerne le contrôle du corps, l'obtention de sa docilité en vue d'un exercice plus que d'un résultat. La discipline agit sur les actions individuelles à petite échelle et tente de régir la moindre opération, la moindre banalité quotidienne : « mouvements, gestes, attitudes, rapidité : pouvoir infinitésimal sur le corps actif » (1975 : 161). La discipline consiste exactement dans le « contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité » (1975 : 161). Au sein de cette technologie de pouvoir, l'utilisation de l'espace joue un rôle de premier plan. Il faut le circonscrire, l'organiser dans un ordre qui permet le dressage des corps. Il en est ainsi des activités dans les collèges, les écoles primaires, les hôpitaux, l'armée, etc.; l'énergie individuelle est détournée, mise en exergue dans « un rapport de sujétion stricte » (1975 : 162). À ce phénomène disciplinaire, Foucault consacre l'expression « d'anatomie politique », qui donnera lieu plus tard au concept d'*anatomo-politique du corps*. Mais il ne faut pas penser que le pouvoir disciplinaire a été réfléchi et imposé comme une matrice qui un jour fût plaquée à la réalité. Il s'est plutôt immiscé dans le réel de manière complètement contingente – au gré des conjonctures écrit Foucault – « comme une multiplicité de processus souvent mineurs », comme une microphysique du pouvoir : « ici une innovation industrielle, là la recrudescence de certaines maladies épidémiques, ailleurs l'invention du fusil ou les victoires de la Prusse » (1975 : 162-163).

Avant de poursuivre dans cette direction, permettons-nous une parenthèse concernant les paradigmes d'exercice du pouvoir. Dans l'évolution temporelle qui marque la marche de l'histoire, dont Foucault nous dit qu'il ne faut pas l'analyser comme telle – soit dans l'aspect d'une longue continuité – les formes et les modalités du pouvoir varient, ainsi que l'expérience concrète des effets de domination. Toutefois, il n'y a pas remplacement de l'un par l'autre, mais plutôt à chaque fois intégration et collaboration entre eux, et incidemment, complexification des enjeux liés au pouvoir. Dans le cours au Collège de France de 1976, *Il faut défendre la société*, Foucault invoque deux raisons de la cohabitation entre souveraineté et discipline : premièrement, du XVIIIe au XIXe siècle, la théorie de la souveraineté est un « instrument critique permanent contre la monarchie », c'est-à-dire que l'objet même de la prérogative du souverain, la loi, se

change en un facteur de sa limitation. Le second point constitue une affirmation majeure : la superposition des éléments disciplinaires de normalisation à la forme du droit a pour but de masquer les « techniques de domination » (1997 : 33). « Les contraintes disciplinaires devaient à la fois s'exercer comme mécanismes de domination, et être cachées comme exercice effectif du pouvoir, [et pour ce faire] il fallait bien que soit donnée dans l'appareil juridique et réactivée, achevée, par les codes judiciaires, la théorie de la souveraineté. » (1997 : 33) Plus précisément, Foucault discute au début du cours de 1978, *Sécurité, territoire, population* d'une superposition des technologies de pouvoir selon une prédominance qui varie en fonction du paradigme du pouvoir propre à une époque donnée. « Il n'y a pas l'âge du légal, l'âge du disciplinaire, l'âge de la sécurité. Vous n'avez pas des mécanismes de sécurité qui prennent la place des mécanismes disciplinaires, lesquels auraient pris la place des mécanismes juridico-légaux. » (2004 : 10) Ce qui va changer d'une époque à l'autre « c'est la dominante ou plus exactement le système de corrélation entre les mécanismes juridico-légaux, les mécanismes disciplinaires et les mécanismes de sécurité » (2004 : 10). Ceci étant dit, attardons-nous plus avant à la description et l'explication de l'imbrication entre souveraineté et discipline qui survient quelque part vers la fin de l'âge classique. Les mécanismes de sécurité, quant à eux, feront l'objet d'une section ultérieure.

Les visées de la discipline s'inscrivent dans un processus d'exercice des corps, presque comme une finalité en soi, mais il faut préciser incessamment que l'objectif de tels exercices est de profiler des activités humaines par normalisation, et par répétition de cette normalisation : l'établissement d'une normativité comportementale. « Les disciplines vont donc porter un discours qui sera celui de la règle : non pas celui de la règle juridique dérivée de la souveraineté; mais celui de la règle naturelle, c'est-à-dire de la norme. » (1997 : 34) Tant dans leur forme que dans leurs modalités, discipline et souveraineté ne peuvent se confondre, mais seulement à chaque fois se juxtaposer, se superposer ou s'imbriquer en vue d'objectifs qui peuvent être semblables ou non. Concrètement, la loi traduit la forme de la souveraineté qui pose des interdits, tel un profilage négatif de la réalité, alors que la discipline, bien qu'elle contraigne les forces du corps, pose les modes d'existence de la permissivité, tel un profilage positif de la réalité. En clair, Foucault traite de leur incompatibilité, au sens où ces paradigmes du pouvoir ne peuvent se confondre, mais deviennent complémentaires dans la pratique. Il affirme que dans les sociétés modernes le pouvoir s'exerce « dans le jeu même de cette hétérogénéité entre un droit public de la souveraineté et une mécanique polymorphe de la discipline » (1997 : 34).

Par ailleurs, il importe de souligner que la période de l'expansion généralisée des disciplines concorde avec le commencement de la modernité. La thèse soutenue par Foucault, et qui constitue une assertion lourde de conséquences, tient au fait qu'à travers la *normation* disciplinaire (ce concept sera précisé plus tard) se sont développés de nouveaux domaines de connaissance³ qui, au cœur de leur processus, ont placé l'être humain comme objet d'étude, c'est-à-dire que l'humanisme aurait vu le jour par la manifestation du sujet-objet, ou encore l'avènement de l'*épistémè* moderne coïncide avec l'instrumentalisation de l'humanité dans l'homme.

Une observation minutieuse du détail, et en même temps une prise en compte politique de ces petites choses, pour le contrôle et l'utilisation des hommes, montent à travers l'âge classique, portant avec elles tout un ensemble de techniques, tout un corpus de procédés et de savoir, de descriptions, de recettes et de données. Et de ces vécues, sans doute, est né l'homme de l'humanisme moderne. (1975 : 166)

Ainsi, les sciences humaines ont été fondées en corrélation avec le champ du pouvoir disciplinaire : de manière complètement normative. Ceci fait apparaître le caractère directement producteur du pouvoir; formateur de champs de savoir, un point central de la théorie du pouvoir-savoir. Mais ne brûlons pas les étapes, tout ceci viendra bien assez vite. Toutefois, notons immédiatement que par une sorte de réflexivité des modalités disciplinaires, le savoir s'impose lui-même une constitution disciplinée de ses champs disciplinaires. Ce à quoi assiste le monde du savoir, c'est à une « disciplinarisation » de l'intérieur; à la mise en communication des savoirs, leur répartition, leur hiérarchisation « réciproque en une espèce de champ global ou de discipline globale que l'on appelle précisément *la "science"* » (1997 : 162). Ceci dit, une question subsiste. Pourquoi le pouvoir disciplinaire émerge-t-il avec autant de force à cette époque?

Les causes du pouvoir disciplinaire

Comme cela a été mentionné précédemment, dans les régimes de souveraineté la punition devait être un grand spectacle, un exemple en vue de la dissuasion, le rapport de force du souverain dans la réparation de l'offense commise, alors que la discipline, quant à elle, a été conçue comme un assujettissement permanent du corps. L'utilisation de la discipline à l'extérieur de sa lente progression au Moyen-âge par l'entremise du pastorat chrétien, s'institutionnalise dans la pratique de l'internement aux XVIIe et XVIIIe siècles. L'internement a été mis en place comme un dispositif général, une technologie de pouvoir, une forme d'ingénierie sociale. La nécessité d'incorporer l'individu non intégré au système économique est devenue, à l'âge classique, une

³ En langage foucauldien on devrait utiliser l'expression *formation discursive* plutôt que celle de « domaine »; deux concepts non assimilables, mais qui se rapprochent.

question d'ordre social, de fonctionnement normatif de la société afin de ne pas nuire aux activités économiques, tel que Foucault le soulève à la fois dans *Histoire de la folie à l'âge classique* et *Surveiller et punir*. Il discute d'un modèle « d'emprisonnement punitif » susceptible d'avoir inspiré tous les autres, soit celui de l'institution de correction nommée le *Rasphuis d'Amsterdam* qui date de 1596 (1975 : 142). Ce modèle est régi par trois modalités qui caractérisent les peines : la durée de la peine est, dans une certaine limite, à la discrétion de l'administration et varie en fonction du comportement du prisonnier; le travail y est obligatoire et s'effectue collectivement; l'emploi du temps y est strict et fait l'objet d'une surveillance continue selon un ensemble d'interdits et d'obligations (1975 : 142-143). Il faut voir dans ce système l'origine de l'institutionnalisation de la discipline instaurée dans les pénitenciers à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle (1975 : 163). Les avantages de l'inculcation comportementale dans les établissements d'internement étaient multiples, non seulement cela devait-il empêcher les vagabonds et les sans-emploi de commettre des méfaits, mais cela permettait aussi de former une main-d'oeuvre bon marché (1975 : 144). Foucault discute littéralement d'une « reconstruction de l'*homo oeconomicus* », et à cet effet il écrit :

Travail obligatoire en ateliers, occupation constante des détenus, financement de la prison par ce travail, mais aussi rétribution individuelle des prisonniers pour assurer leur réinsertion morale et matérielle dans le monde strict de l'économie; les condamnés sont donc « constamment employés à des travaux productifs pour leur faire supporter les frais de la prison, pour ne pas les laisser dans l'inaction et pour leur préparer quelques ressources au moment où leur captivité devra cesser (1975 : 146).

Ainsi, l'internement doit exactement être considéré comme un « processus de requalification de l'individu comme sujet de droit » (1975 : 152). Ce processus doit être plaqué sur la réalité normative de la société en vue d'un fonctionnement idéal, d'une part d'un point de vue économique par l'habitude du travail, et d'autre part, par la formation d'un sujet discipliné respectueux des lois. Il est désormais plus facile de comprendre pourquoi aux spectacles des exécutions succède « la douceur des peines »; ce n'est pas à un progressisme personnifié dans l'humanisme auquel assiste lentement l'âge classique, et dont l'aboutissement se matérialisera à la modernité, mais bien plutôt à une nouvelle forme de domination comprise dans l'assujettissement disciplinaire comme impératif de la régulation économico-normative de la société. Cependant, à ce critère économique s'en ajoute un de nature biologique. L'amalgame de ces critères devient, notamment par l'entremise du dispositif de sexualité décrit dans le premier volume d'*Histoire de la sexualité*, la clé de voûte de la production des discours disciplinaires au XIXe siècle. « À travers l'économie politique de la population se forme toute une grille

d'observations sur le sexe. Naît l'analyse des conduites sexuelles, de leurs déterminations et de leurs effets, à la limite du biologique et de l'économique » (1976 : 37). Ici, l'expression *économie politique* n'est pas à prendre dans son sens traditionnel, comme un domaine d'étude avec un champ de connaissance spécifique, mais bien dans une acception générale de ses termes. Elle doit être comprise au sens d'une gestion de l'organisation politique. Permettons-nous un détour par le dispositif de sexualité afin de saisir la distinction entre les paradigmes du pouvoir, cela devrait faciliter l'exemplification de la causalité du pouvoir disciplinaire.

Le dispositif de sexualité, en tant que modalité de contrôle des activités reliées au sexe, ne s'est pas appliqué d'emblée à l'ensemble de la population. Il ne s'est pas, de prime abord, imposé aux classes populaires pour contrôler les naissances et la santé sexuelle des travailleurs prolétaires afin d'obtenir une main-d'oeuvre productrice saine et plus efficace. Le dispositif de sexualité est une invention bourgeoise qui à l'origine ne concernait que la bourgeoisie. Les élites étaient mues par une volonté eugénique, soit le « devoir moral et l'obligation de conserver à [leur] famille et à [leur] classe une descendance saine » (1976 : 160). Que ce soit par le contrôle de l'onanisme infantile ou par celui de la femme « oisive » ou « hystérique », il fallait médicaliser le sexe, le surveiller urgemment et « inventer une technologie rationnelle de correction » (1976 : 159). Ce n'est que progressivement, sous l'influence de trois facteurs distincts, que le dispositif de sexualité a pénétré les couches populaires. Premièrement, à la fin du XVIIIe siècle, il fut découvert que « l'art de tromper la nature [...] était connu et pratiqué par ceux qui, tout proches de la nature eux-mêmes, auraient dû plus que tous les autres y répugner » (1976 : 161). Autrement dit, les pauvres pratiquaient une forme de contraception. Ensuite, l'organisation de la famille « canonique », soit une conception traditionnelle de la famille, est devenue vers 1830, « un instrument de contrôle politique et de régulation économique indispensable à l'assujettissement du prolétariat urbain », et cela sous le couvert de grandes campagnes de moralisation des pauvres (1976 : 161). Et finalement, « le contrôle judiciaire et médical des perversions » dans le but de protéger la société et de sauvegarder la race (1976 : 161). Sous l'impulsion de ces facteurs, la sexualité et les discours développés dans des domaines qui lui sont rattachés (médecine, droit, mais certainement aussi la psychanalyse), va prendre l'allure d'un dispositif d'encadrement populationnel. Ainsi, le dispositif de sexualité s'étend aux classes exploitées selon un processus qui connaît une double nécessité : une nécessité biologique et l'autre économique. Pour que ce dispositif se transpose au prolétariat, il a fallu que son sexe, sa santé et sa reproduction posent problème à la bourgeoisie, « en particulier à propos de l'espace urbain : cohabitation, proximité, contamination, épidémies, comme le choléra de 1832, ou encore prostitution et maladies

vénériennes » (1976 : 167). Alors que du point de vue économique, le développement du capitalisme industriel, mais plus précisément de l'industrie lourde, a nécessité jusqu'à un certain point, « une main-d'oeuvre stable et compétente, [comprenant] l'obligation de contrôler les flux de population et de parvenir à des régulations démographiques » (1976 : 167).

Dans cette optique, le dispositif de sexualité s'assimile à un exemple parfait de ce que Foucault a nommé le bio-pouvoir. Le bio-pouvoir se forme par l'agencement de deux techniques de pouvoir, soit *l'anatomo-politique du corps* et la *bio-politique de la population*. Le premier concept correspond aux effets des méthodes disciplinaires sur les corps en tant que machine. Il renvoie à l'individu et opère par « son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques » (1976 : 183). *L'anatomo-politique du corps* concerne donc les dispositifs disciplinaires du pouvoir. Alors que la *bio-politique de la population*, qui caractérise les dispositifs de sécurité (lesquels seront discutés en détail dans la section suivante), considère l'être humain en tant qu'espèce. Cette dernière technique de pouvoir se déploie par des « contrôles régulateurs » prenant appui sur « la mécanique du vivant » : « la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier » (1976 : 183). Or, loin d'être antithétiques, les processus qui sous-tendent ces concepts s'appuient les uns sur les autres. Ils trouvent leurs assises sur le socle commun de la normativité. « On peut dire que l'élément qui va circuler du disciplinaire au régularisateur, qui va s'appliquer, de la même façon, au corps et à la population, qui permet à la fois de contrôler l'ordre disciplinaire du corps et les événements aléatoires d'une multiplicité biologique, cet élément qui circule de l'un à l'autre c'est la "norme" » (1997 : 225). Et l'exemple typique que donne Foucault à cet effet c'est la médecine, puisqu'elle joue sur les deux tableaux à la fois (*anatomo-politique* et la *bio-politique*). Il est clair que ce détour par l'exemple du dispositif de sexualité a permis d'explorer la composition du bio-pouvoir, qui chapeaute à la fois le paradigme disciplinaire du pouvoir ainsi que celui de la sécurité. Cependant, leur causalité reste la même : la recherche d'un aménagement du réel plaqué sur les nécessités du fonctionnement économique de la société. « Ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques. » (1976 : 185)

Tout cela nous ramène exactement à la conception du pouvoir sous une forme relationnelle, mais pour laquelle l'analyse qui suit utilise les notions eliasiennes d'interpénétration des actions, d'interdépendance des acteurs et de configuration. Le dispositif de sexualité a pris place dans les classes bourgeoises européennes au XVIIIe siècle, en tant que processus réfléchi dont émane clairement une intentionnalité; possiblement qualifiable de « volonté de puissance ». Pendant un certain temps, la bourgeoisie tente d'assurer la pureté de son sang. Toutefois, la nature même de son existence est conditionnelle au fait qu'il y a justement une multiplicité d'acteurs qui vivent dans des circonstances matérielles différentes de celles dans lesquelles elle vit elle-même. Dès lors que la dégradation de l'existence des autres classes affecte celle de la bourgeoisie (prostitution, maladies vénériennes, épidémies, etc.), il s'installe une relation d'interdépendance dont l'enjeu affecte l'ensemble des acteurs. Le dispositif de sexualité doit donc s'étendre aux classes inférieures pour assurer la pérennité des classes supérieures. Et plus largement les effets d'une *bio-politique de la population* doivent s'étendre aux sociétés comme autant d'ensembles de contrôle. Cela déborde la sexualité et touche la santé publique et la natalité. La bourgeoisie vit dans le même monde que le prolétariat. Elle ne peut s'en extraire, et corolairement, de l'interdépendance des acteurs découle l'interpénétration des actions. Dans le cas soulevé ci-haut, la « nécessité » des actions entreprises opère du haut vers le bas, soit des classes dominantes aux classes populaires. Mais le concept d'interpénétration suppose une influence mutuelle, où les actions d'un groupe engendrent les rétroactions d'un autre groupe et ainsi de suite. Cela rejoint, en quelque sorte, le fait qu'il ne peut y avoir de domination entière et complète, puisqu'il y a toujours résistance au sein même d'une relation de pouvoir. En outre, bien que son intentionnalité émane du haut, ce dispositif ne peut d'aucune manière se déployer strictement selon cette intentionnalité puisqu'elle est modulée par la relation elle-même. C'est ce qu'entend Foucault lorsqu'il affirme que le pouvoir provient du bas, c'est-à-dire qu'il se repère au sein d'entités servant « de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social » (1976 : 124). Dans la relation de pouvoir, les actions/rétroactions donnent forme à la relation : celle-ci se transforme selon cette dynamique.

Concrètement, dans le cas qui nous intéresse, soit le dispositif de sexualité, la résistance à l'imposition normative des comportements s'identifie par les figures du libertin et du pervers. « Enfants trop éveillés, fillettes précoces, collégiens ambigus, domestiques et éducateurs douteux, maris cruels ou maniaques, collectionneurs solitaires, promeneurs aux impulsions étranges », tous se retrouvent confrontés aux institutions qui tentent d'imposer les normes du dispositif (1976 : 55). Et à n'en pas douter, il y a flottement entre les catégories et les lieux d'internement

(prisons, asiles, hôpitaux), de sorte qu'avec les pratiques perverses, les responsables de l'application du dispositif ajustent constamment les modalités de son déploiement, d'où la boucle actions/rétroactions de la relation de pouvoir, comme autant de résistances contrées et de moyens de contrer auxquels une résistance s'oppose. Ce dont il est question ici, c'est l'encadrement des illégalismes. La manière la plus imagée et la plus simple de présenter ce concept, ce serait de dire que les illégalismes sont un aménagement de la loi pour encadrer la permissivité à travers l'illégalité. À cet effet Deleuze écrit :

La loi est toujours une composition d'illégalismes qu'elle différencie en les formalisant. Il suffit de considérer le droit des sociétés commerciales pour voir que les lois ne s'opposent pas globalement à l'illégalité, mais que les unes organisent explicitement le moyen de tourner les autres. La loi est une gestion des illégalismes, les uns qu'elle permet, rend possible ou invente comme privilège de la classe dominante, les autres qu'elle tolère comme compensation des classes dominées, ou même qu'elle fait servir à la dominante, les autres enfin qu'elle interdit, isole et prend comme objet, mais aussi comme moyen de domination. (1986 : 37)

Les illégalismes se créent à la marge des interdits légaux et permettent à l'exercice du pouvoir de prendre appui sur eux, dans le but de renforcer la position de différents acteurs de la relation de pouvoir (1975 : 326-327). Voici, encore une fois, un concept foucauldien (illégalisme) auquel les concepts eliasiens (interdépendance des acteurs et interpénétration des actions) s'appliquent excessivement bien dans les termes d'un pouvoir conçu sous une forme relationnelle. Mais tout cela resterait incomplet, si l'on faisait abstraction du concept de configuration. La configuration prend place dans un contexte qui agit comme trame de fond, mais elle influence elle-même ce contexte ainsi que les relations qui viennent lui donner forme comme autant d'ensembles de tensions. La configuration, « en tant que figure globale toujours changeante que forment les joueurs » (1970 : 157), c'est l'autonomie du jeu que la relation de pouvoir crée et qui se réfléchit sur cette même relation. Ainsi, tel que mentionné à plusieurs reprises dans cette section, l'élément causal du pouvoir disciplinaire, du bio-pouvoir et du dispositif de sexualité réside dans le plaquage de la réalité humaine à l'économie capitaliste en vue d'un fonctionnement serré des normes pour atteindre un idéal sociétal selon cette forme d'économie. Et, à n'en pas douter, cet élément sera chaque fois sous-jacent aux différentes configurations dans lesquelles prennent place les interdépendances et les interpénétrations.

Gouvernementalité, dispositif de sécurité et population

Le concept de gouvernementalité se définit en deux temps, c'est-à-dire selon deux moments théoriques que l'on retrouve respectivement dans les cours au Collège de France de 1978, *Sécurité, territoire, population* et de 1979, *Naissance de la biopolitique*. Au sein du premier moment, le concept

de gouvernementalité s'instaure selon trois types processuels d'un pouvoir institutionnalisé, mais corollaire. Le premier type consiste à agir sur la population à l'aide de dispositifs de sécurité dont la forme du savoir arbore celle de l'économie politique (2004 : 111). Concrètement, il regroupe « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques » qui permettent justement le déploiement de ce pouvoir (2004 : 111). Le second type caractérise le mouvement historique qui a mené l'Occident vers la prédominance d'un pouvoir du « gouvernement » sur les autres types de pouvoir (souveraineté, discipline); Foucault parle littéralement d'une « ligne de force » (2004 : 111). Cette acception de la gouvernementalité a été créatrice « d'appareils spécifiques de gouvernement », ainsi que d'une série de savoirs qui leur ont été associés (2004 : 112). Enfin, la gouvernementalité doit se comprendre comme l'emprise du gouvernement sur l'État; une sorte de marche progressive de la « gouvernementalisation » de l'État administratif à partir du XV^e siècle (2004 : 112). Ce troisième type consiste dans le déploiement de « tactiques de gouvernement qui [...] permettent de définir ce qui doit relever de l'État et ce qui ne doit pas en relever, ce qui est public et ce qui est privé, ce qui est étatique et ce qui est non étatique » (2004 : 113). En bref, la gouvernementalité suppose une influence des institutions sur les populations par l'entremise de connaissances assimilables à celles de l'économie politique. Elle endosse une historicité qui se déploie dans la longue durée et stipule la prédominance d'une gouvernance par gouvernement. Et elle affirme une « gouvernementalisation » de l'État, soit une emprise du gouvernement sur l'État. Il importe de saisir la portée exacte de ce qui vient d'être formulé, notamment par l'explication des rapports entre la gouvernementalité, les dispositifs de sécurité et la population, à la suite de quoi la mutation du concept de gouvernementalité opérée dans *Naissance de la bio-politique* sera abordée.

Dans un premier temps, il faut souligner que les cibles que visent les dispositifs de sécurité et les dispositifs de discipline diffèrent. La discipline s'applique à une « multiplicité d'organismes, de corps susceptibles de performances », alors que les dispositifs de sécurité sont le propre de la population (2004 : 23). Cela signifie que la population doit être prise comme une entité, une agrégation d'individus impersonnels qui sert à l'extraction de connaissances et à la formulation d'un savoir pour mieux la contrôler. Les dispositifs de discipline, pour leur part, s'appliquent à des « sous-populations » dans ce qu'elles ont de spécifique (l'écolier, le délinquant, le détenu), des segments catégoriels, et exercent une pression sur le facteur biologique, un assujettissement « liés à la matérialité à l'intérieur de laquelle ils [les individus] existent » (2004 : 23). Dans les deux premières leçons de *Sécurité, territoire, population* les dispositifs de discipline et de sécurité sont analysés et comparés tant du point de vue de l'espace, soit l'aménagement urbain, que du point

de vue de l'événement, soit l'élaboration de la vie quotidienne. La discipline suppose toujours un encadrement de nature positive. Comment aménager la ville au XVIII^e siècle pour agir directement sur le flux des marchandises, des individus, pour agir sur l'hygiène publique, sur la surveillance des allées et venues, tant de jour que de soir ? La réponse est toute simple, l'aménagement urbain du point de vue de la discipline, c'est l'organisation de la circulation (2004 : 20). Ainsi, la structuration de l'espace sous l'aspect d'un pouvoir disciplinaire doit répondre à un triple principe, soit la « hiérarchisation, la communication exacte des relations de pouvoir et des effets fonctionnels spécifiques à cette distribution » (2004 : 19).

Les dispositifs de sécurité, quant à eux, prennent appui sur la naturalité des lieux. Ils tentent d'exercer le contrôle sur les éléments auxquels ils s'imposent, un peu paradoxalement, en ne s'imposant pas, du moins en apparence. Au lieu de miser sur la répartition d'un aménagement artificiel du paysage urbain comme c'est le cas dans la discipline, les intentions derrière le déploiement d'un dispositif de sécurité sont camouflées par une nécessité naturelle que le territoire offre aux populations. « La sécurité, elle, va prendre appui sur un certain nombre de données matérielles. Elle va travailler avec bien sûr, l'emplacement, avec l'écoulement des eaux, avec les îles, avec l'air, etc. » (2004 : 21). Le dispositif de sécurité ne tente pas d'atteindre un idéal comme perfection, mais plutôt une idéalité perfectible en travaillant sur les probabilités au sein d'un aménagement : « il s'agit simplement de maximiser les éléments positifs » et de minimiser les éléments négatifs (2004 : 21). Mais cette naturalité est tout sauf naturelle. Elle doit en avoir l'apparence, parce que ce n'est qu'à « condition de masquer une part importante de lui-même que le pouvoir est tolérable » (1976 : 113). Derrière l'apparence de la naturalité des aménagements, il y a des agents et des techniques de transformations : « à la fois éclairés, réfléchis, analytiques, calculés, calculateurs » (2004 : 73). De ce fait, ce dispositif est polyfonctionnel et se déploie toujours dans l'objectif de tendre vers l'imbrication des fonctions pour un même aménagement (2004 : 21). Une de ses caractéristiques les plus importantes réside dans l'ajustement temporel de ses modalités, ce qui lui confère un aspect dynamique, c'est-à-dire l'adaptation aux modifications. En outre, c'est sa nature même de « travailler sur l'avenir » pour « tenir compte de ce qui peut se passer » (2004 : 21). Autrement dit, la sécurité c'est le problème de la série. Série d'événements, séries d'éléments qu'il faut influencer dans une direction donnée; le façonnement d'un milieu sous le couvert de sa naturalité en incluant le facteur contingence. « L'espace propre à la sécurité renvoie donc à une série d'événements possibles, il renvoie au temporel et à l'aléatoire qu'il va falloir inscrire dans un espace donné » (2004 : 22). De ce point de vue, le dispositif de sécurité souhaite aussi un aménagement de la ville en vue d'une

optimisation de la circulation – problème dont on peut dire qu’il s’est transmis tacitement du dispositif disciplinaire au dispositif de sécurité – tout comme l’encadrement de la réalité d’après un principe positif. Cependant, les termes de la réflexion par lesquels il se définit et les modalités par lesquelles il se déploie dans la pratique sont aussi différents que les effets escomptés d’un dispositif à l’autre. Dans le dispositif de sécurité, on agit sur un milieu d’après la naturalité des lieux en vue d’une forme d’idéalité, toujours selon une rationalisation qui calcule, réfléchit et analyse pour influencer, voire déterminer, une population à l’intérieur d’une marge de probabilités. Il se situe sur l’axe d’une réflexion où se croisent la population et le milieu « avec des événements de type quasi naturel qui se produisent autour d’eux », et qui dès lors, permet la conception de l’homme en tant qu’espèce (2004 : 23). Ce qui coïncide forcément avec l’avènement de l’*épistémè* moderne : ses concepts, ses outils technologiques, l’humanisme, le sujet-objet, le bio-pouvoir, le tout en fonction d’un paradigme sécuritaire de l’exercice du pouvoir; le pouvoir-savoir propre à une époque. Voilà qui vaut pour le rapport des dispositifs de discipline et de sécurité avec le facteur espace. Il reste maintenant à les analyser à l’aune de celui de l’événement.

Si au sein de l’analyse des dispositifs de pouvoir on substitue la série espace, milieu et population par la série événement, gouvernement et population, que découvre-t-on ? On découvre une reformulation conceptuelle de l’économie et une implantation politique de cette reformulation sous la pression des physiocrates tout le long de la seconde moitié du XVIIIe siècle. La question qui se posait à ce moment, c’était celle de la dichotomie de la disette et de la circulation des grains. Au mercantilisme succède la liberté de commerce. L’économie profile des pans entiers de l’activité des populations, tant leurs modes d’existence que la nature des relations de pouvoir qui en résulte.

Vous pouvez lire le principe de la libre circulation du grain aussi bien comme la conséquence d’un champ théorique que comme un épisode de mutation des technologies de pouvoir et comme un épisode dans la mise en place de cette technique des dispositifs de sécurité qui me paraît caractéristique, une des caractéristiques des sociétés modernes. (2004 : 36)

Ce à quoi assiste le XVIIIe siècle tient à l’avènement de l’*homo oeconomicus*, soit l’humain qui se pense à partir de l’économie et l’économie qui assujettit l’humain : « une économie, ou une analyse économique-politique, qui intègre le moment de la production, qui intègre le marché mondial et qui intègre enfin les comportements économiques de la population, producteurs et consommateurs » (2004 : 42). Quel est le principe cardinal de cette nouvelle donne économique ? Le « laisser-faire ». Il s’érige dans la théorie économique tel l’emblème de tous ceux qui

fourbissent les armes du libéralisme naissant. Ses tenants souhaitent cesser de régulariser les interactions et voient dans le phénomène de cherté-rareté sur les marchés une forme d'autorégulation en tant que nouveau système économique (2004 : 43). Une telle conception de l'économie puise ses fondements dans la théorie physiocratique où la politique et l'économie doivent être considérées comme des « physiques », non pas au sens « post-hégélien du mot “matière” », mais bien plutôt d'après « cette réalité qui est le seul donné sur lequel la politique doit agir et avec lequel elle doit agir », c'est-à-dire le « jeu de la réalité avec elle-même » qui s'inscrit « dans l'ordre de la nature » (2004 : 49). Autrement dit, c'est la réalité même sous l'impulsion de sa nécessité qui dicte des critères intrinsèques de démarcation aux champs d'intervention politico-économique. À ce moment précis, on entre dans ce que Foucault appelle sans hésitation une « idéologie de la liberté » : « cette revendication de liberté a bien été une des conditions de développement de formes modernes ou, si vous voulez, capitalistes de l'économie » (2004 : 49). Ainsi, l'événement phare de la série gouvernement, population et événement, tant pour l'âge classique que pour la modernité, c'est celui de la régulation économique. Si sous les paradigmes de souveraineté et de discipline cela se traduit par une forme de dictat économique, à l'époque moderne, mais aussi en partie à l'âge classique, il y a une correspondance patente entre le principe économique du « laisser-faire » et la naturalité du dispositif de sécurité; une sorte d'adéquation modulaire entre les modalités du commerce et les formes de contrôle des sociétés.

En outre, sous cet angle, la population ne sert plus seulement à formuler un savoir au sein de séries qui profilent les espaces, par des effets sur le milieu, ou les événements, par des causes propres à la gouvernementalisation, mais elle devient un « sujet politique » (2004 : 44). Ce sujet politique s'oppose désormais à ce qui auparavant était considéré comme le peuple. La détermination conceptuelle entre ces deux entités s'institue dans l'acceptation ou non des règles du jeu de la liberté de commerce. Les segments catégoriels de la population qui acceptent les règles du jeu et se comportent correctement à l'égard du dispositif portent le nom de population, ceux qui ne s'y conforment pas portent le nom de peuple, et le peuple c'est justement lui qui dérègle le système (2004 : 45). Sur la base de cette distinction, Foucault effectue une analogie avec les théories du contrat social qui datent plus ou moins de la même époque que les dispositifs de discipline et de sécurité, non pas dans le but de les rapprocher, mais bien pour nous convier à une autre histoire que l'histoire officielle, celle déterrée par la généalogie. Il écrit que : « le rapport population-peuple n'est pas semblable à l'opposition sujet obéissant/délinquant, que le sujet collectif population est lui-même très différent du sujet collectif constitué et créé par le contrat social » (2004 : 46). Voilà ce que permet l'analyse historique en fonction de situations

stratégiques de pouvoir : prendre en compte ce qui a été laissé en marge de l'histoire. Alors que la philosophie de l'âge classique s'attardait à la légitimation d'un pouvoir politique issu d'une souveraineté formelle, celle du contrat social, une pléthore de penseurs parfois insoupçonnés provenant de champs divers – l'économie des physiocrates avec un texte comme *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* rédigé par un auteur méconnu du nom de Louis-Paul Abeille; l'urbanisme avec un texte comme celui d'Alexandre le Maître s'intitulant *La Métropolité*; l'organisation d'appareils coercitifs avec le *Traité de la police* de Delamare – théorisaient le devenir politique des sociétés d'une tout autre façon. Or, ce qui résulte de ces théorisations réside justement dans ce que Foucault repère historiquement à travers les trois types de dispositifs, dont il résume leur principal effet de la manière suivante : « la loi interdit, la discipline prescrit et la sécurité, sans interdire ou sans prescrire [...] a essentiellement pour fonction de répondre à une réalité de manière à ce que cette réponse annule cette réalité à laquelle elle répond – l'annule, ou la limite ou la freine ou la règle » (2004 : 48). Le dispositif de sécurité est une technologie de pouvoir dont la possibilité est une fonction d'un certain état d'achèvement de gouvernementalité. Ce type de dispositif vise un encadrement tacite de la liberté et, en quelque sorte, la mystification de cet encadrement.

Cela pose d'ores et déjà la question de la normalisation. Bien qu'elle ait été traitée auparavant par l'entremise du concept de normativité, cette notion est en quelque sorte absolument sous-jacente à toute la trame théorique foucauldienne, et donc susceptible de ressurgir ici et là tout au long de la présente analyse. Considérons maintenant cette notion dans son application à chacun des types de dispositifs. Dans le dispositif de souveraineté, la norme s'instaure par codification législative, elle est « une normativité intrinsèque à la loi » (2004 : 58). Mais ce n'est pas l'objet d'analyse auquel il faut s'attarder, en tout cas certainement pas au sens où Foucault recherche des techniques de normalisation. Le dispositif de discipline normalise, c'est clair comme de l'eau de roche, mais cela ne signifie rien et tout à la fois. Dans la discipline, l'élément premier à partir duquel découle le normal et l'anormal c'est la norme (2004 : 59). Comme mentionné précédemment, des exercices sont mis en place et inculqués en vue d'un objectif donné. Le normal se définit à l'aune du respect de ces exercices. Ce partage du normal et de l'anormal fondé dans le dispositif disciplinaire se dénomme par un néologisme employé à quelques reprises déjà, à savoir la *normation* : l'établissement de la normalité par techniques de normalisation. Fait important, la normation s'avère un concept strictement relié au dispositif de discipline, c'est-à-dire qu'il doit son existence à l'unicité de ce dispositif (modes de régulation, objectifs, déploiement, etc.), et ne se transpose jamais de ce dispositif à un autre. Dans la sécurité, il se

passé tout autre chose. On retrouve la normalisation, non pas en parcourant le chemin inverse comme ce serait le cas dans un retour vers le dispositif de souveraineté, mais bien par une espèce de bifurcation du disciplinaire à la sécurité. La discipline prenait comme point de départ la norme afin d'établir le normal et l'anormal, la sécurité, pour sa part, repère le normal et l'anormal avant d'accorder la primauté à la norme. Pourquoi? Parce qu'il s'agit de plans de clivage propre à la normalité, à partir desquels la normalisation est visée par une réduction de la pluralité de ce qui peut être considéré comme normal ou de ce qui doit être considéré comme normal. «[...] l'opération de normalisation va consister à faire jouer les uns par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et [à] faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont les plus favorables» (2004 : 65). Dans le dispositif de sécurité, tout tourne autour de la probabilité.

Illustrons ceci à l'aide d'exemples fictifs, mais dont la réalité potentielle n'est pas improbable. Imaginons l'établissement d'une règle dans une école primaire, par exemple, l'interdiction pour les élèves de courir dans les couloirs lorsqu'ils circulent, ou autrement dit, l'obligation de se déplacer en marchant calmement. On pourrait même imaginer des exercices d'inculcation de la règle, notamment en faisant circuler les élèves de chacune des classes en rang afin de leur montrer le bon comportement à adopter. Une fois instaurée, la règle de circulation au sein de l'école devient une norme comportementale prescriptive, à partir de laquelle le comportement normal attendu de l'élève sera défini. Dans cette situation, nous sommes en présence d'un dispositif de discipline, puisque la normalité est déterminée à partir de la norme, soit la règle comme technique de normalisation : la *normation*. Les choses diffèrent dans le cas d'un dispositif de sécurité. Prenons un exemple qui se fonde dans l'aménagement de l'espace en vue de la circulation d'une population donnée. Imaginons la construction d'un pont qui relie les deux rives d'un fleuve. Plusieurs facteurs devraient être considérés pour envisager les effets sur la population, mais limitons-nous à un exemple sommaire en ne prenant en compte que les modalités du transport établies lors de la conception du pont. Soit deux ponts complètement différents, les plans du premier ont été élaborés en ne misant que sur le transport automobile avec deux voies standards de circulation dans chacune des directions. Alors que ceux du second possèdent une voie aménagée pour un tramway, une piste cyclable, une voie réservée pour le covoiturage et une voie standard dans chacune des directions. Dans un cas comme dans l'autre, le comportement de déplacement à adopter sera dicté selon la possibilité qu'offre l'aménagement de la circulation du pont. Dans la première situation, il sera normal d'y voir circuler une panoplie de conducteurs seuls dans leur véhicule automobile individuel. Par la force des choses, cette façon de circuler

deviendra *ipso facto* la norme comportementale à adopter en matière de transport. C'est la normalité du comportement, fondée dans une apparence de naturalité, qui définit la norme. Tous auront compris que les possibilités de transport du second pont induisent une pluralité de comportements normaux, qui fait en sorte que pour cet aménagement il n'y aura pas de norme unique. Ici, la norme est définie en fonction du comportement normal modulé par les modalités d'utilisation d'un aménagement, alors que dans la discipline, c'est l'inverse : le comportement normal se compose à partir d'une norme préalable.

Il importe aussi de mentionner que la production de la normalisation au sein des mécanismes de sécurité s'adresse directement à l'élément actif qui motive la population : le désir, ou plus exactement, la « production de l'intérêt collectif par le jeu du désir » (2004 : 75). Le désir devient le facteur liant d'une relation de pouvoir dont l'intentionnalité se repère entre les moyens déployés par le dispositif de sécurité et la nécessité légitimatrice que la population se voit imposer. Autrement dit, sur le plan collectif, le désir se réalise en marquant « à la fois la naturalité de la population et l'artificialité possible des moyens que l'on se donne pour la gérer » (2004 : 75). La gestion de la population, c'est un travail effectué sur le désir collectif. Ainsi, la distinction des cibles sociétales entre la discipline et la sécurité n'est pas qu'une question d'outils conceptuels ou de technologies de pouvoir, mais aussi, et surtout, de dénomination de la réalité et de l'impact de cette dénomination. S'il faut considérer la discipline comme quelque chose qui se réalise à travers une technologie prescriptive (positive) d'exercices selon tels ou tels objectifs, en fonction de tels ou tels aménagements, visant telles ou telles catégories d'individus, alors oui ces multiplicités sont autant d'ensembles à contrôler pour assujettir, mais toujours au sein d'une relation de pouvoir qui engendre des connaissances et forge un pouvoir-savoir propre à la discipline. Par contre, l'aspect inédit de la naturalité des dispositifs sécuritaires se décline par l'insertion de l'humain au sein du « champ de détermination de toutes les espèces vivantes » (2004 : 77). La population s'enfonce dans le vivant pour faire apparaître l'*espèce humaine* : la conception des humains en une masse impersonnelle qui facilite l'étude des variations de toutes sortes; « une surface de prise à des transformations autoritaires, mais réfléchies et calculées » (2004 : 77). Considérer l'humain comme espèce permet l'émergence d'un nouveau pouvoir-savoir associé au dispositif de sécurité : celui qui résulte dans l'*épistémè* moderne.

L'espèce n'est qu'un pôle du spectre sur lequel le concept de population s'étend. L'autre pôle se donne dans la notion de public. À cet égard, les dispositifs de sécurité tentent d'influencer les opinions, les comportements, les habitudes, les craintes, les préjugés, les exigences, etc. (2004 : 77). L'émergence de connaissances que procure la nécessité d'un savoir populationnel

fonde des technologies de pouvoir, tout comme des technologies de pouvoir fondent des formes de savoirs populationnels. « De l'espèce au public, on a là tout un champ de réalités nouvelles, réalités nouvelles en ce sens qu'elles sont pour les mécanismes de pouvoir, les éléments pertinents, l'espace pertinent à l'intérieur duquel et à propos duquel on doit agir » (2004 : 77). Mais il y a plus. À la fin de la leçon du 25 janvier 1978, Foucault laisse tomber une assertion qui a l'effet d'un coup de tonnerre dans un ciel bleu. Les passages de l'histoire naturelle à la biologie, de l'analyse des richesses à l'économie politique, de la grammaire générale à la philologie historique trouvent le point de pivot de leur basculement dans les sciences de la vie, les sciences du travail et les sciences des langues, justement par les possibilités offertes par la notion de population (2004 : 80). Que fait Foucault au juste lorsqu'il dit quelque chose du genre? Il affirme au fond que les causes de la transformation de l'*épistémé* classique à celle de l'époque moderne se repèrent à partir de la notion de population. Voilà un supplément d'information que le lecteur attentif du livre *Les mots et les choses* n'aura pas laissé échapper. Et comment est-ce possible? Par « un jeu incessant entre les techniques de pouvoir et leur objet qui a petit à petit découpé dans le réel et comme champ de réalité la population et ses phénomènes spécifiques » (2004 : 80). La statistique s'institutionnalise comme outil par excellence de démonstration des phénomènes populationnels (2004 : 107). L'agrégation de données permet de saisir leur variation et de comprendre les facteurs qui peuvent influencer le cours du développement de la population. Foncièrement, on assiste à la fin d'un modèle de gouvernance institué dans la famille : la population lui est irréductible. Autrement dit, la famille devient un segment de la population (2004 : 108). Ce segment se pose comme le véhicule de contrôle de la population à partir duquel, au milieu du XVIII^e siècle, il faudra composer : « ça va être les campagnes sur la mortalité, les campagnes concernant le mariage, les vaccinations, les inoculations, etc. » (2004 : 108). La famille passe de modèle à instrument, un instrument dont la manipulation doit servir les fins gouvernementales (2004 : 109). Ainsi, l'art de gouverner forme un triptyque qui s'est constitué dans l'accumulation à travers les époques. « Souveraineté, discipline et gestion gouvernementale, une gestion gouvernementale dont la cible principale est la population et dont les mécanismes essentiels sont les dispositifs de sécurité » (2004 : 111). Rappelons rapidement que les paradigmes du pouvoir de la souveraineté, de la discipline et de la sécurité font respectivement référence à la régulation par la loi, à l'assujettissement normatif par conditionnement et à la naturalité des aménagements du réel qui affecte les populations. En outre, la gestion gouvernementale a

engendré d'une manière nécessaire, voire inéluctable, la « "gouvernementalisation" de l'État »⁴; phénomène d'une importance capitale pour « notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité » (2004 : 112).

Par ailleurs, comme invoqué en début de section, Foucault opère dans *Naissance de la biopolitique* un déplacement conceptuel qui correspond clairement au deuxième moment théorique déterminatif de la définition de la notion de gouvernementalité. Ce qui à l'origine était compris comme intrinsèquement associé aux techniques de contrôle mises en place par les gouvernements à travers l'État, à un processus historique de gouvernementalisation de l'État, s'est transformé en un concept qui atteint un degré de généralité plus important que lors de sa première formulation dans *Sécurité, territoire, population*. Dans la leçon du 7 mars 1979, Foucault redéfinit la gouvernementalité en ces termes : « la manière dont on conduit la conduite des hommes » (2004 : 192). Cette nouvelle acception du concept ne doit pas être comprise autrement que comme une « proposition de grille d'analyse » pour des relations de pouvoir désignées dans un domaine (2004 : 192). Le problème rencontré avec la première version de la notion de gouvernementalité tient peut-être au fait qu'elle était trop associée aux dispositifs sécurité, lui allouant donc un usage un peu restrictif, malgré le fait, mentionnons-le encore, qu'elle regroupe « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques » (2004 : 111). La généralisation de son principe accorde une extension de son application aux modalités du pouvoir disciplinaire et ne le cantonne plus strictement dans le champ des phénomènes populationnels, mais englobe aussi le bio-pouvoir. Il s'agit donc de ne pas imposer de facteurs limitatifs à la gouvernementalité, mais de lui permettre de se déployer à plusieurs niveaux d'analyse des relations de pouvoir. En la généralisant ainsi, Foucault désirait

voir dans quelle mesure on pouvait admettre que l'analyse des micro-pouvoirs, ou des procédures de la gouvernementalité, n'est pas par définition limitée à un domaine précis qui serait défini par un secteur de l'échelle, mais doit être considérée comme simplement un point de vue, une méthode de déchiffrement qui peut être valable pour l'échelle tout entière, quelle qu'en soit la grandeur. (2004 : 192)

Comme Michel Senellart l'explique dans la *situation des cours Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique*, l'évolution de la notion de gouvernementalité ne correspond pas à une structure,

⁴ Tel que cela a été expliqué en début de section, la gouvernementalisation de l'État fait référence au troisième type processuel de la gouvernementalité, soit à l'emprise du gouvernement sur l'État. Les premier et deuxième types sont respectivement associés au développement des connaissances populationnelles à partir du champ de l'économie politique et à la prépondérance historique du gouvernement comme mode de gouvernance.

« c'est-à-dire “un invariant relationnel entre des [...] variables”, mais [plutôt à] une “généralité singulière”, dont les variables, dans leur interaction aléatoire, répondent à des conjonctures » (2004 : 407). Dans cette optique, la gouvernementalité ne peut plus être uniquement une méthode pour déchiffrer les relations de pouvoir, mais elle devient aussi le lieu d'une compréhension méta-contextuelle, c'est-à-dire qu'en tant que généralité singulière elle permet de contextualiser des contextes de relations de pouvoir. Comparativement au statut historique et institutionnel qu'elle arborait dans le premier moment théorique, elle gagne une capacité de transversalité pour l'ensemble du champ du pouvoir. Par exemple, dans le cours de 1981-1982 *Subjectivité et vérité*, l'application de la notion de gouvernementalité aux techniques et au souci de soi (*epimeleia heautou*) devient « le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui » (2014 : 300). La notion de gouvernementalité s'approprie un degré d'adaptation pour mieux pénétrer les contextes de relation de pouvoir. Dès lors, par la singularité de sa généralité, la gouvernementalité vient s'ancrer parfaitement dans la dynamique du pouvoir-savoir, comme l'élément flexible qui fait le pont entre les deux termes de cette indissociable relation.

Pouvoir-savoir, ou comment boucler la boucle du pouvoir

Comme pour la plupart des notions foucaaldiennes, la notion de pouvoir-savoir a certainement été pressentie bien avant sa formulation théorique. D'une certaine manière, on peut dire que cela s'avère symptomatique de la progression méthodique de l'œuvre de Michel Foucault. La première trace d'une formulation qui sous-tend le concept de pouvoir-savoir se repère non pas dans *Surveiller et punir*, mais bien dans *L'archéologie du savoir*, où le discours est associé au pouvoir dès son origine :

il [le discours] apparaît comme un bien fini, limité, désirable, utile – qui a ses règles d'apparition, mais aussi ses conditions d'appropriation et de mise en œuvre; un bien qui pose par conséquent, dès son existence (et non pas seulement dans ses « applications pratiques ») la question du pouvoir; un bien qui est, par nature, l'objet d'une lutte politique. (1969 : 166)

Cette formulation, ce n'est pas tout à fait ce que Foucault entend par pouvoir-savoir, mais déjà on en pressent l'essence. Avec *Surveiller et punir*, tout se clarifie. La relation du pouvoir et du savoir en est une d'interpénétration, d'influence mutuelle entre chacun des termes, une relation dynamique qualifiable par sa circularité, passant toujours d'un élément à l'autre tout en le modifiant, un peu sous la forme des actions/réactions expliquées préalablement. Le pouvoir produit du savoir, mais les deux s'impliquent, se côtoient et s'arriment dans le jeu qui est le leur :

« il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir » (1975 : 36). La notion se précise d'autant plus dans le premier volume d'*Histoire de la sexualité*, où Foucault cerne comment la production des discours s'imbrique dans « le champ des relations de pouvoir multiples et mobiles » (1976 : 129). Naturellement, dans tout ce qu'une volonté de savoir foucauldienne peut contenir de théorie sur la constitution d'un dispositif de sexualité, les explications des quatre règles qui suivent ne peuvent s'extrapoler indûment à l'extérieur du champ qui les constitue, mais elles viennent certainement poser les bases d'une définition générale pour l'application d'une méthode du pouvoir-savoir.

La *règle d'immanence* fait référence à l'aspect de circularité soulevé ci-haut, non seulement précise-t-elle le facteur d'interpénétration des termes de la relation conceptuelle, mais elle marque aussi du sceau de l'inéluctabilité l'interaction qui est la leur. Il n'y a pas de connaissance scientifique qui serait « désintéressée et libre » : le pouvoir et la connaissance s'organisent ensemble comme le rouage d'une machinerie réglée sans ambiguïté sur une même réalité. « Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité, même si elles ont leur rôle spécifique et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre, à partir de leur différence » (1976 : 130). Or, cette immanence se positionne justement au sein de « foyers locaux » de pouvoir-savoir, à partir desquels les relations entre les individus agissent tels des signes de relations de pouvoir. Le fait que cette règle s'opère à partir de « foyers locaux » s'accorde avec la perspective méthodique de repérage du pouvoir par le bas selon une dissémination à travers des plans de clivage. Non pas qu'il ne faille considérer l'intentionnalité des acteurs, mais il faut plutôt prendre le pouvoir-savoir du côté de ses effets par la concrétisation même de l'immanence qui le caractérise. La seconde règle à laquelle le pouvoir-savoir répond tient dans un principe de variation. Encore une fois, l'aspect de circularité du pouvoir-savoir se dénote au sein même de la *règle des variations continues*; circularité qui dira-t-on influence tant les « distributions du pouvoir » que les « appropriations du savoir ». Ce que stipule exactement cette règle réside dans le fonctionnement même du pouvoir-savoir, c'est-à-dire qu'il n'agit pas autrement qu'en tant que « schéma des modifications que les rapports de force impliquent par leur jeu même » (1976 : 131). En outre, cela signifie exactement ceci : les relations de pouvoir-savoir sont des « matrices de transformations » (1976 : 131). La troisième règle s'institue dans l'entrelacement des niveaux auxquels le pouvoir se déploie; les différents paliers qui forment une stratégie d'ensemble. Autrement dit, la *règle du double conditionnement* prend en compte l'adéquation des paliers macroscopiques et microscopiques dans la mise en place d'une stratégie totale : « aucune stratégie ne pourrait assurer des effets globaux si elle ne prenait

appui sur des relations précises et ténues qui lui servent non pas d'application et de conséquence, mais de support et de point d'ancrage », et, en contre-partie, les « foyers locaux » et les « schémas de transformation » ne pourraient avoir de sens s'ils ne trouvaient leur raison dans une grande machinerie (1976 : 132). Ce point prend peut-être le plus en considération la question du dessein (intentionnalité et non-subjectivité)⁵ de toute la stratégie, seulement il faut s'en méfier, puisque les représentations ne sont pas transférables d'un niveau à l'autre, mais plutôt superposable. Par exemple, l'on ne peut voir dans l'État la figure du père de famille et dans le père de famille le représentant de l'État. Entre ces deux entités (l'État et la famille) il y a correspondance, mais il ne peut y avoir assimilation par analogie. Il importe de réfléchir les interactions de ces entités dans les termes du double conditionnement. « Il faut plutôt penser au double conditionnement d'une stratégie [par exemple celle de l'État envers la famille] par la spécificité des tactiques possibles, et des tactiques par l'enveloppe stratégique qui les fait fonctionner », soit tenir compte des niveaux micro et macro (1976 : 132). La quatrième et dernière règle qui compose la proposition foucauldienne en matière de pouvoir-savoir se définit et se délimite au sein de la pluralité des discours qui marque les objets d'une relation de pouvoir. La *règle de la polyvalence tactique des discours* s'institue dans la *pratique discursive* et en élabore l'articulation. Le discours est donc conçu « comme une série de segments discontinus, dont la fonction tactique n'est ni uniforme ni stable » (1976 : 133). Dans cette optique, il y a une multiplicité de discours possibles qui s'insère dans le champ stratégique d'une relation de pouvoir. Des discours qui disent un certain nombre de choses et en modulent le champ conceptuel, mais qui sont aussi à la fois modulés par ce champ sur lequel se déploient des phénomènes de pouvoir. En fait, il faut rechercher la distribution discursive au sein d'une situation stratégique selon les impératifs et les interdits de cette distribution; « avec ce qu'elle suppose de variantes et d'effets différents selon celui qui parle, sa position de pouvoir, le contexte institutionnel où il se trouve placé; avec ce qu'elle comporte aussi de déplacements et de réutilisations de formules identiques pour des objectifs opposés » (1976 : 133). Ainsi, le discours n'est pas essentiellement pour ou contre le pouvoir, mais il est toujours à prendre dans les conséquences de sa transposition dans la pratique et des actions qui découlent du côté de ses effets, et ce, malgré l'intentionnalité de son origine. Pourquoi? Parce que le discours « véhicule et produit du pouvoir; il le renforce mais aussi le mine, l'expose, le rend fragile et permet de le barrer » (1976 : 133). Le discours devient le lieu du

⁵ Il faut se remémorer le quatrième principe de l'analytique du pouvoir évoqué plus haut : l'intentionnalité des acteurs transparait à l'origine d'une relation de pouvoir, mais par sa reproduction dans le temps elle perd toute subjectivité et acquiert un statut impersonnel, voire quasi naturel.

pouvoir-savoir tant il influe sur lui et tant il est influencé par lui; le discours comme élément de savoir, le discours comme élément de pouvoir, mais aussi le discours qui formate ses éléments et ses éléments qui en orientent le formatage. En outre, « les discours sont des éléments ou des blocs tactiques dans le champ des rapports de force » (1976 : 134). Le discours c'est la tactique du pouvoir dans le champ stratégique de la relation où il prend forme. Il s'agit donc de privilégier un modèle de compréhension stratégique du pouvoir, plutôt que le modèle du droit (1976 : 135). Le modèle stratégique est propre à la définition foucauldienne du pouvoir, propre à la démarche de son analytique du pouvoir, alors que le modèle du droit relève d'une acception traditionnelle qui recherche les effets d'hégémonie à travers les lois.

Voilà pourquoi il est maintenant possible de dire que les dispositifs de discipline et de sécurité trouvent la pleine vitalité de leur existence, en tant que modèles paradigmatiques du déploiement du pouvoir, dans les termes d'un rapport de force au sein de situations stratégiques. Nous assistons à la conception du pouvoir qui « au privilège de la loi, substitue le point de vue de l'objectif, au privilège de l'interdit le point de vue de l'efficacité tactique, au privilège de la souveraineté, l'analyse d'un champ multiple et mobile de rapports de force où se produisent des effets globaux, mais jamais totalement stables, de domination » (1976 : 135). Cependant, de l'aveu même de Foucault, les quatre règles précédemment expliquées ne constituent pas des « impératifs de méthode », mais plutôt des « prescriptions de prudence ». Voyons si ces règles peuvent s'appliquer à d'autres types de dispositifs pour donner sens à un pouvoir-savoir dont l'appareillage serait différent de celui de la sexualité⁶, mais dont la schématisation conceptuelle serait formée du même moule. Pour ce faire, nous proposons l'analyse du dispositif du panoptisme.

Le panoptisme est un concept qui fait référence à une technologie de pouvoir. Il est la clé de voûte qui permet de saisir toute la profondeur du paradigme disciplinaire du pouvoir. Le panoptisme, avant d'être un concept générique du pouvoir, a été un dispositif de surveillance dont la pratique a permis l'extrapolation de son principe sur le plan politique. Le dispositif en question porte le nom de Panopticon et a été pensé et théorisé par Jeremy Bentham. Il consiste à effectuer une surveillance permanente à partir d'un point central sur une multiplicité de sujets qui se situent en périphérie de ce point. Par exemple, une tour centrale située au milieu d'une

⁶ Les règles *d'immanence, des variations continues, du double conditionnement et de la polyvalence tactique des discours*, ont été développées dans le premier volume d'*Histoire de la sexualité* en adéquation avec la théorisation du dispositif de sexualité. Il joue de prudence en avertissant le lecteur qu'il ne faut pas les considérer comme des impératifs de méthode, puisqu'il ne sait pas lui-même si elles sont transférables à d'autres types de dispositifs.

aille d'une prison où les quatre parois du bâtiment forment autant de cellules lui faisant face et pouvant être observées. Le Panopticon, c'est l'inverse du principe du cachot : « le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt » (1975 : 233). Foucault utilise une très belle formule pour expliquer la position du sujet observé dans le dispositif panoptique, soit le rôle qu'il joue dans la relation de pouvoir, et explique par là même le point névralgique de cette notion : « Il est vu, mais il ne voit pas; objet d'une information, jamais sujet dans une communication » (1975 : 234). Par son fonctionnement même, ce dispositif induit un état psychologique chez le sujet observé dont il serait possible de qualifier d'auto-disciplinarisation, dû au fait de la connaissance qu'il a de la potentialité d'une surveillance permanente « qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir » (1975 : 234). Un principe panoptique du pouvoir qui s'institue dès lors par sa visibilité et son invérifiabilité (1975 : 235). Le sujet observé, et qui se sait observé, « reprend à son compte les contraintes du pouvoir; il les fait spontanément jouer sur lui-même, [...] il devient le principe de son propre assujettissement » (1975 : 236). En vérité, cette dernière phrase recèle tout le génie du dispositif : elle l'inscrit dans un processus d'efficience qui consiste en un minimum de coût pour un maximum de résultat, contrairement à la coercition directe et violente qui implique toujours plus de moyens et plus de risques. De ce fait, le dispositif panoptique est l'emblème même de ce qu'il faut comprendre du concept de pouvoir-savoir. Par les observations qu'il autorise, ce dispositif engendre « un accroissement de savoir [qui] vient s'établir sur toutes les avancées du pouvoir [en tant qu'il se déploie dans le dispositif qui se déploie], et découvre des objets à connaître sur toutes les surfaces où celui-ci vient s'exercer » (1975 : 238-239). Dès lors, le panoptisme n'est plus qu'un simple mécanisme du pouvoir, mais il acquiert en généralité et s'ancre dans une idéalité instrumentale. Il est « le diagramme d'un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale; [...] c'est en fait une figure de technologie de pouvoir qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique » (1975 : 239). Autrement dit, le panoptisme s'érige en moyen idéal du dispositif disciplinaire, qui lui-même acquiert le statut d'une technologie politique. « Le panoptisme, c'est le principe général d'une nouvelle "anatomie politique" dont l'objet et la fin ne sont pas le rapport de souveraineté mais les relations de discipline » (1975 : 243). Il s'agit maintenant de voir comment le panoptisme en tant que dispositif, en tant que technologie politique de pouvoir entre dans les règles constitutives du pouvoir-savoir.

Si l'on confronte le dispositif du panoptisme à la première règle du pouvoir-savoir, que découvre-t-on? Que le savoir produit par le panoptisme se fonde justement dans l'immanence de sa pratique au sein de foyers locaux, qui sont autant d'institutions dans lesquels les effets du pouvoir

engendrent de nouvelles connaissances. Partout où il se déploie comme dispositif, le panoptisme s'opère selon un principe de surveillance inéluctable : voir sans être vu. Toute institution panoptique bien organisée, que ce soit une école, un hôpital, une usine ou une prison, permettra une organisation de l'activité propre à ses objectifs selon des critères disciplinaires qui tirent de l'observation ses possibilités d'efficacité. À l'aide de cette technologie, l'expérimentation comportementale pour « dresser ou redresser les individus » devient le processus garant de la découverte des meilleurs exercices pour formater les actions : « le souci analogue de l'observation individualisante, de la caractérisation et du classement, de l'aménagement analytique de l'espace » (1975 : 237). Le principe d'observation, en tant que modalité générative du panoptisme, marque aussi l'immanence du dispositif par l'adaptation aux différentes multiplicités auxquelles il s'applique, soit le « foyer local »; les exercices établis dans un cas ou un autre seront toujours définis à l'aune de la nature des sujets auxquels ils sont consacrés. Et les connaissances qui en émanent sont le propre de cette localité même, d'où la naissance de pouvoir-savoirs carcéral, éducatif, psychologique, industriel, etc. La deuxième règle du pouvoir-savoir, soit l'acceptation de ce concept en tant que matrice de transformation, se réalise tacitement dans la technologie du panoptisme pour deux raisons. D'une part, l'expérimentation ou le dressage comportemental dans l'exercice d'une pratique au sein d'un environnement clos facilite le procédé action/rétroaction basé sur l'observation, et suscite, du fait de la recherche d'une efficacité nécessaire, une espèce de variation continue des processus mis en place au sein du dispositif. En outre, cette variation c'est le jeu même du pouvoir et du savoir dans leur interrelation. Le raffinement du savoir, qui découle d'un pouvoir préalable, entraîne un accroissement potentiel de la prise du pouvoir sur la multiplicité qui en fait l'objet, ou disons pour parler avec plus d'exactitude, que cela provoque une augmentation de la dissymétrie de la force déployée dans le rapport de pouvoir qui marque la relation entre l'opérateur du dispositif et les sujets qui y sont opérés, observés et objectivés. Comme mentionné précédemment, la variation continue réside dans l'altération des distributions de pouvoir, ainsi que dans la redéfinition des connaissances par l'appropriation du savoir. D'autre part, bien qu'il n'y ait jamais d'extériorité entre savoir et pouvoir, il peut y en avoir une entre la pratique propre à un savoir au sein d'un dispositif X et celle propre à un savoir dans un dispositif Y. Par exemple, entre la prison et l'asile, les savoirs et les pratiques diffèrent, et c'est en quelque sorte suffisant pour qualifier « d'extérieure » l'unicité des foyers locaux de pouvoir qui les définit. Or, cette extériorité n'est que façade, puisque les pratiques de pouvoir peuvent entrer en relation d'un dispositif à l'autre par l'entremise d'une analyse de ces pratiques même : les échanges de savoir d'un dispositif à l'autre alimentent la règle des variations continues du panoptisme. La troisième règle du pouvoir-savoir, à laquelle le

panoptisme se conforme, s'institue dans l'intentionnalité du déploiement d'un dispositif (haut-bas), mais aussi dans les répercussions sur les sujets qui subissent les effets du dispositif (bas-haut), comme symptôme de la relation de pouvoir. Cela va de soi, puisqu'il ne peut y avoir, à vrai dire, de situation stratégique complète de pouvoir qui ne prenne en compte les niveaux macro et micro. Dès lors, en effectuant une lecture du panoptisme à travers la règle du *double conditionnement*, il s'avère infiniment plus facile de distinguer le double statut que Foucault lui attribue : à la fois technologie politique et dispositif opérant au sein de « foyers locaux ». Le panoptisme sert les ambitions de la discipline au niveau macroscopique, par l'intention politique ou économique, mais se réalise dans et sur les corps des sujets au niveau microscopique. Finalement, la règle de la *polyvalence des discours* fonctionne de pair avec celle des *variations continues*, c'est-à-dire qu'elles partagent la qualité d'une transformation des discours par appropriation du savoir. Or, la position du sujet qui véhicule un discours contribue, par le lieu où il parle en tant qu'acteur social, à disséminer le principe du panoptisme sur le plan politique par le champ d'application du dispositif panoptique dont il effectue le traitement. C'est donc à partir d'une pratique généralisée du dispositif panoptique (prison, usine, école, pensionnat, hôpitaux, etc.) que des discours se sont construits sur lui. Ces discours se sont construits dans une forme donnée de la réalité comme expérience vécue par autant de directeurs d'établissements, de scientifiques, de fonctionnaires, de philosophes qui contribuèrent à la constitution du dispositif en technologie politique. Par le discours, la notion se transforme et conséquemment les pratiques qui en émanent aussi. Mais pour que le dispositif se concrétise dans l'existence, et trouve dans la pratique le socle nécessaire à la modification du discours qui le traite, il a fallu qu'il y ait un discours préalable à la pratique. Ainsi, la règle de la *polyvalence des discours* a joué un rôle de premier plan dans la compréhension généalogique du panoptisme, à savoir la compréhension du concept pris du côté des transformations qui ont permis la projection d'une nouvelle perspective de l'élaboration et du déploiement de sa pratique : non plus le dispositif benthamien, mais sa mutation en technologie politique.

Pour clore ce chapitre, il ne reste comme tâche qu'à lier le concept de gouvernementalité et celui de pouvoir-savoir. Car, comme mentionné à la fin de la section précédente, la gouvernementalité est l'élément flexible qui fait le pont entre les termes de la relation pouvoir-savoir. Assurément, ce point mérite d'être éclairci. La dernière définition de la gouvernementalité discutée plus haut faisait référence à un concept qui, dans son fonctionnement même, consiste à conduire les conduites des humains et s'avère, dans sa nature intrinsèque, une « généralité singulière ». Elle a été définie tel un élément méta-contextuel permettant de contextualiser les contextes de relations

de pouvoir. Dans cette optique, elle chapeaute le concept de pouvoir-savoir et, comme une sorte de vague de fond, permet l'articulation de ses termes. Ce faisant, la gouvernementalité devient la notion centrale du pouvoir chez Foucault, peut-être bien la plus importante. Pourquoi ? Parce que conduire les conduites des êtres humains se réalisent dans une intentionnalité qui doit être intelligible et intelligibilisée par la connaissance en vue d'un encadrement du réel, comme c'est le cas avec les aménagements populationnels issus de la gouvernementalité où les calculs, les probabilités, les analyses et les tactiques servent de savoir au déploiement du pouvoir. Si la notion de gouvernementalité se fixe dans un processus historique ou un processus de «gouvernementalisation» de l'État, elle reste, en quelque sorte, à la surface des choses. Par contre, en tant que «généralité singulière», elle se dirige vers l'ontologie et étend sa toile. Saisir les contextes de relation de pouvoir signifie qu'il est possible d'étaler l'abstraction des connaissances qui forment des savoirs locaux et montrer comment ceux-ci sont réinvestis à un niveau supérieur dans l'intentionnalité qui les caractérise, le tout dans le but de les traduire dans la réalité par des pratiques de pouvoir. Ces pratiques de pouvoir viennent à leur tour modifier l'état des connaissances. Le deuxième degré s'acquiert à ce moment : la réflexivité du pouvoir au sein du savoir transforme le contexte de la relation de pouvoir qui doit être compris contextuellement, justement en s'en extirpant par le biais de la gouvernementalité dans sa forme flexible et évasive. La «généralité singulière» détermine la conjoncture entre les variables. Ainsi, le lien entre le savoir et le pouvoir s'incarne dans la gouvernementalité, par la gouvernementalité, pour un pouvoir-savoir donné. Mais il y a plus. La nature de la dernière définition de la notion de gouvernementalité comme ontologie du pouvoir, en oblige l'analyse à l'aune de celle de vérité. Et à cet égard, que retrouve-t-on ? La même intrication que soulevée auparavant : entre savoir et pouvoir il n'y a pas d'extériorité. En clair, cela signifie que la «vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir» (1976 : 81); une conception profondément nietzschéenne. À chaque fois, les liens entre le pouvoir et le savoir sont redéfinis à l'aune de la gouvernementalité : elle est au pouvoir ce que l'*épistémè* est au savoir. Ensemble, ils sont l'ontologie des éléments qu'ils coordonnent, distribuent et expliquent. Ils ne peuvent s'exclure et s'associent dans la vérité même. Dès lors, cela fait du sujet un élément névralgique qui se subsume, non pas strictement en tant qu'il est agi, mais en tant qu'agent dans une relation comprenant de la vérité et du pouvoir : un processus de subjectivation.

Chapitre troisième :

La subjectivation ou le dernier déplacement théorique

« L'homme est un être de nature soumis à l'étrange
nécessité de se faire violence pour se socialiser et qui,
quand il y est parvenu, éprouve la plus grande peine à
intégrer les forces de la nature qui agissent en lui. Sa
subjectivité est pour lui-même une énigme. »

– Jean François Billeter –

Dans le long silence qui s'imposa entre la sortie de *La volonté de savoir* (le premier volume de l'*Histoire de la sexualité*) en 1976 et *L'usage des plaisirs* (le deuxième volume de la même saga) en 1984, il s'est opéré un déplacement théorique qui a restructuré la perception que Foucault a posée sur son œuvre. Durant les dernières années de sa vie, Foucault a affirmé sans ambages qu'il n'a jamais été un théoricien du pouvoir, mais qu'il avait « cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture » (2001 : 1042). C'est donc dire que d'*Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) jusqu'au *Souci de soi* (1984) le point central de sa pensée (ou de son impensé) a principalement été les processus de subjectivation, ce qui doit être considéré avec parcimonie. Il importe toutefois d'envisager la séquence théorique sur la subjectivation tel un élément possédant une égale considération dans le triptyque vérité, pouvoir et subjectivation. Les multiples écrits de Foucault ont toujours simultanément traité des trois thèmes, cependant il accordait une prépondérance à l'un ou à l'autre selon le cycle en vigueur. Ainsi, plutôt que de concevoir la subjectivation comme une matrice à l'aune de laquelle l'ensemble des thèmes foucauldien doivent être redéfinis, il serait plus juste d'y voir un complément qui procède à partir du manque; Foucault ayant pratiquement exclu une certaine forme de participation du sujet à travers le traitement de la vérité et du pouvoir. Dans le cycle de la vérité, le sujet n'est pas nié, mais on ne lui attribue aucune reconnaissance quant à la production du discours. Il est le produit d'une époque et d'une société. Les conditions de possibilités de ce qu'il peut émettre dans la pratique discursive s'appuient sur l'état *énonciatif* du langage que l'archéologie dévoile. Dans le cycle sur le pouvoir, le sujet possède une certaine reconnaissance par l'entremise des relations de pouvoir, même si parfois on pourrait croire qu'il ne fait que subir les actions d'instances qui le subordonnent d'une manière ou d'une autre selon le paradigme du pouvoir qui a cours. Dès lors, la théorie foucauldienne resterait incomplète s'il

ne s'agissait finalement de théoriser la place du sujet⁷. Or, si ce dernier thème doit être compris comme un ultime réinvestissement théorique, il convient dans un premier temps de définir la notion de subjectivation telle qu'elle fût conçue, c'est-à-dire dans la forme d'un « rapport de soi à soi » en vue d'interactions avec autrui, dont l'élaboration théorique se retrace au sein du monde hellénique de l'Antiquité classique. Il sera nécessaire d'analyser cette notion en la mettant en parallèle avec les principaux concepts élaborés antérieurement, soit la vérité et le pouvoir. Cette nouvelle conceptualisation procède d'une restitution indirecte du sujet – quoiqu'en ait pensé Gilles Deleuze⁸ – et bien que paradoxalement, il ait souvent été présent sous la forme d'un élément agi, c'est-à-dire englobé dans des schémas le totalisant sans qu'il n'en soit complètement évacué, c'est désormais à l'aspect conscient des conduites du sujet envers lui-même auquel il faut s'attarder.

La subjectivation comme rapport à soi et à autrui

Le processus de constitution du sujet tel que l'entend Foucault par l'utilisation du terme subjectivation s'inscrit dans un rapport de réflexivité entre les conduites prescrites au sujet sur la base de principes moraux, les pensées et les affects du sujet à l'égard des valeurs prescrites au sein de ces principes ainsi que les conduites effectives qu'il qu'adopte. La subjectivation est ancrée historiquement dans une *épistémè* et une culture donnée qui agissent à titre de pures potentialités pour le sujet; un savoir à une époque telle ou telle au sein de laquelle il sera possible d'établir des modalités de la constitution du sujet. L'agir édifié par un ensemble de codes prescriptifs à partir desquels se réfère le sujet, plus ou moins explicitement et plus ou moins consciemment, institue ce que Foucault appelle « la moralité des comportements » (1984 : 37). D'un « devoir agir » selon un ou des codes prescriptifs découle un « se conduire » qui compose

⁷ Il faut comprendre la place que Foucault accorde au sujet non pas comme un aveu d'échec des théories élaborées antérieurement – compte tenu du fait qu'il en minimisait l'importance – mais bien comme la part belle qu'il lui a finalement faite, indirectement, par l'entremise de la notion de subjectivation. Comme le note Gilles Deleuze : « Pour toutes sortes de raisons, on évitera de parler d'un retour au sujet : c'est que ces processus de subjectivation sont tout à fait variables, selon les époques, et se font d'après des règles très différentes. Ils sont d'autant plus variables que, chaque fois, le pouvoir ne cesse de les récupérer et de les soumettre aux rapports de forces, quitte à ce qu'ils renaissent pour inventer de nouveaux modes, à l'infini » (1990 : 135).

⁸ Deleuze écrit qu'un « processus de subjectivation, c'est-à-dire une production de mode d'existence, ne peut pas se confondre avec un sujet, à moins de destituer celui-ci de toute intériorité et de toute identité » (1990 : 135). Or, les modes de subjectivation, qu'importent les éléments d'activation du processus de constitution de la subjectivité, concernent ultimement un sujet, soit un être humain constitué physiologiquement avec un corps et psychologiquement avec un esprit. Nous ne pensons pas comme l'écrit Deleuze que la « subjectivité est à produire [...] justement parce qu'il n'y a pas de sujet » (1990 : 154), mais bien parce que la subjectivation agit comme potentialité pour des individus qui pré-existent déjà comme sujets, soit subjectivés, soit objectivés.

l'élément central du processus de subjectivation. Il se repère dans un rapport de soi à soi en interaction avec ce qui est extérieur au sujet, « c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code » (1984 : 37). Dans cette optique, Foucault identifie des catégories de la réflexivité de soi qui marquent la conduite du sujet : *la détermination de la substance éthique, le mode d'assujettissement, l'élaboration du travail éthique et la téléologie du sujet moral* (1984 : 37-39). Concrètement, ces catégories ont été introduites pour discuter des différentes manières de vivre la fidélité au sein du couple dans la Grèce classique. À vrai dire, elles constituent des façons dont le sujet va se former : ce sont des modalités de la subjectivation. Voyons ces catégories, non pas comme mutuellement exclusives, mais comme des ramifications connexes du processus de subjectivation. La première catégorie (*la détermination de la substance éthique*) correspond à la relation du sujet avec lui-même selon la constitution des affects qui intègrent la « matière principale de sa conduite morale » (1984 : 37). Foucault ne traite pas directement des affects dans ce passage, mais affirme plutôt que le sujet constitue « telle ou telle part de lui-même » en regard de cette matière. Cependant, quelques lignes plus loin il discute de « mouvements contradictoires de l'âme » et de « l'intensité, la continuité, la réciprocité des sentiments » à propos de la pratique de la fidélité conjugale dans l'ordre de la matière de la conduite morale (1984 : 38). Dès lors, cela suggère que la *détermination de la substance éthique* ne s'institue pas au sein du sujet que comme pur affect, mais aussi par la compréhension, la réflexion et la méditation des affects, d'où une réflexivité du sujet qui s'insère entre idée et affect pour la modulation des conduites. Ce qu'il faut comprendre c'est que cette constitution du sujet dans « la matière principale de sa conduite morale » ne peut se concevoir autrement que dans l'échange entre la pensée affectée par les émotions et les émotions affectées par la pensée, le tout se réfléchissant sur les conduites. La seconde catégorie de la mise en pratique d'un code prescriptif s'incarne par un *mode d'assujettissement* qui porte sur le rapport qu'entretient le sujet avec ce code, plus précisément sur l'importance qu'il lui accorde en tant qu'impératif : « c'est-à-dire sur la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre » (1984 : 38). Le *mode d'assujettissement* s'élabore dans un rapport à soi, dont la nécessité qui lie le sujet au code prescriptif se décline en fonction de la nature de son appartenance envers le code. Notamment, par l'appartenance à un « groupe social » ou à une « tradition spirituelle » ou en « cherchant à donner à sa vie personnelle une forme qui réponde à des critères d'éclat, de beauté, de noblesse ou de perfection » (1984 : 38). Par ailleurs, ce qui est visé par l'obéissance au code ce n'est pas la stricte conformité à une règle, mais plutôt la transformation de « soi-même en sujet moral de sa conduite »

(1984 : 39). La troisième catégorie (*l'élaboration du travail éthique*) s'effectue par l'intériorisation des règles de conduite du sujet selon un travail « d'apprentissage, de mémorisation, d'assimilation, d'un ensemble systématique de préceptes et à travers un contrôle régulier de la conduite destiné à mesurer l'exactitude avec laquelle on applique ces règles » (1984 : 39). Cette catégorie de la réflexivité de soi s'inscrit donc dans la rationalisation du code de conduite adopté par le sujet, soit la réflexion permanente du sujet dans l'application de conduites et de préceptes prescriptifs comme un idéal à atteindre; à la fois un état d'esprit et un guide comportemental devant provoquer la transformation du sujet. Enfin, il y a ce que Foucault appelle la *téléologie du sujet moral*, qui correspond à la fois à l'idéal visé comme une fin, mais aussi au vécu immanent au processus de subjectivation devant former un « mode d'être, caractéristique du sujet moral » (1984 : 39). Chaque action que pose le sujet doit être partie prenante du processus de subjectivation, c'est-à-dire que la *téléologie* « marque une étape dans sa durée, un progrès éventuel dans sa continuité » (1984 : 39); de même qu'elle est incluse dans un ensemble comportemental en tant que finalité cohérente des actions entre elles, ce qui caractérise justement un mode d'être téléologique.

En outre, le sujet se positionne dans un rapport à lui-même qui se réalise à l'aune d'un code prescriptif et de la conscience de soi, laquelle comprend ses conduites, ses affects et ses pensées en regard d'un degré variable de respect envers le code, le tout résultant sur la modulation de ses agissements. Les quatre catégories de la réflexivité de soi forment des modalités de la subjectivation qui n'ont pas à être également présentes chez un sujet. Il faut cependant qu'un certain nombre d'entre elles soient portées à la conscience de manière active pour pouvoir discuter de subjectivation : « Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral; et pas de constitution du sujet moral sans des "modes de subjectivation" et une "ascétique" ou "des pratiques de soi" qui les appuient » (1984 : 40). Dès lors, la subjectivation concerne le rapport conscient du sujet à son environnement en fonction de la nature des prescriptions (lois, textes religieux, règlements, systèmes de valeurs) qui ont cours dans cet environnement, à la compréhension que s'en fait le sujet, à la perception qu'il pose sur lui-même selon la position qu'il occupe dans l'environnement, et à l'obligation qu'il se sent ou non de respecter le code prescriptif en vigueur.

Par ailleurs, un processus de subjectivation se concrétise toujours par la mise en œuvre d'exercices, par des « pratiques de soi » qui s'insèrent au sein des catégories modales de la

subjectivation. Ici, un point important mérite d'être mentionné, à savoir que la constitution du sujet moral peut s'effectuer, non pas strictement dans l'obéissance à un code par le profilage des actions en vue d'une téléologie du sujet qui régit l'ensemble des conduites, mais certainement dans la réfutation et la désobéissance au code. La subjectivation comprise comme « pratique de soi » consciente peut très bien s'inscrire dans la forme d'une résistance à un code donné, en être la simple inversion permettant la constitution d'un sujet moral. Considérons que les modes de subjectivation (*détermination de la substance éthique, mode d'assujettissement, élaboration du travail éthique et téléologie du sujet moral*) se déploient sur un continuum et que cesdits modes, ou catégories de la réflexivité de soi, se concrétisent toujours dans la forme consciente d'une « pratique de soi » – laquelle s'incarne par des exercices menant à des modulations du comportement en fonction d'un code prescriptif – alors il n'est pas impossible d'imaginer une antithèse au code qui se situerait à l'antipode sur le continuum sur lequel se déploie les catégories de la subjectivation. La subjectivation se construit donc, non pas uniquement dans le respect des prescriptions d'un code, mais certainement dans la résistance à ces mêmes prescriptions, sans que la notion de « sujet moral » soit compromise. Cela soulève certainement une réflexion sur l'ontologie de la morale, mais ce n'est ni le moment ni l'endroit pour en poser les jalons.

Les pratiques de soi se rapportent à un ensemble de techniques de soi que les Grecs de l'Antiquité classique nommaient *tekhnai peri ton bion*, ce qui signifie des « techniques qui ont pour objet la vie ». Pour comprendre adéquatement cette expression, il faut s'attarder minimalement à la signification du mot *bios*. De manière prosaïque, *bios* veut dire la vie, mais cette définition générale creuse un fossé énorme entre ce que cela peut avoir comme sens à notre époque et dans l'Antiquité. Ce n'est pas de la vie comme abstraction évoquant des organismes vivants quels qu'ils soient dont il est question, mais de la vie humaine. Ce mot ne se définit pas par un statut ou une activité du sujet, mais désigne plutôt « la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles, la manière dont on les finalise par rapport à soi » (2014 : 255). Autrement dit, le *bios* c'est le rapport à soi dans la perspective que le sujet projette sur le monde. Les Grecs de cette époque ne connaissaient pas la subjectivité, « ils n'en avaient pas la notion [...] mais ce qui se rapproche le plus de ce que nous entendons par subjectivité, c'est cette notion de *bios* » (2014 : 255). Ainsi, il s'avère plus que probable que les *tekhnai peri ton bion* concernent prioritairement l'individu par la formalisation « des procédures de constitution d'une subjectivité ou de subjectivation » (2014 : 256). La question sous-jacente à l'ensemble de ces pratiques s'inscrit dans le rapport au monde que souhaite se donner le sujet, à savoir, pourquoi la transformation par l'exercice de pratiques de soi est-elle nécessaire? Tout

simplement pour modeler les actions et les réactions du sujet dans ses interactions avec autrui. Il se transfigure pour atteindre une forme idéale du soi en fonction de principes et d'exercices tels ou tels. Cela s'effectue toujours dans l'optique d'une modulation de soi en vue des réactions que le sujet peut avoir à cause d'autrui, à l'égard d'autrui et pour autrui qui le perturberait dans son for intérieur et affecterait sa conduite. Au fond, que sont les techniques de soi sinon des éléments pragmatiques qui concrétisent le *bios* dans l'existence, qui le mettent en œuvre comme « arts de vivre ». Les arts de vivre doivent justement transformer le sujet et faciliter sa vie dans le rapport qu'il entretient avec soi-même et autrui. Il s'agit d'acquérir « un certain nombre de qualités [...] ce que j'appellerais des modalités d'expériences, des qualités qui affectent et modifient l'être lui-même » (2014 : 33). Les arts de vivre permettent au sujet d'atteindre un « statut ontologique » par une expérience de l'existence qui lui confère tranquillité et bonheur : « Modification de l'être, passage d'un statut ontologique à l'autre, ouverture de modalités d'expérience : c'est de cela qu'il s'agit dans les arts de vivre » (2014 : 34). Ceux-ci s'incarnent dans les techniques de soi et prennent pour objet le *bios* en vue de l'acquisition d'un statut ontologique, qui lui-même se concrétise dans l'immanence de l'existence par un rapport aux autres, un rapport à la vérité et naturellement un rapport à soi (2014 : 34).

Dans les arts de vivre, le rapport à l'autre est vécu de deux manières, d'une part, le sujet entretient une relation avec un maître qui lui transmet un enseignement, et d'autre part, la relation avec autrui doit s'incarner par la médiatisation de l'agir du sujet en fonction des notions transmises à travers l'enseignement. À propos du premier aspect du rapport à autrui, Foucault n'hésite pas à utiliser l'expression d'apprentissage « du maître au disciple ».

On ne peut pas apprendre tout seul l'art de vivre, on ne peut pas accéder à l'art de vivre par ses propres moyens, sans ce rapport à l'autre, ce rapport à la direction, à l'autorité de l'autre, sans ce rapport au moins provisoire de pouvoir, qui fait qu'on va se soumettre à l'autre et à son enseignement, jusqu'à ce qu'on ait atteint le statut ontologique qui permet de déployer, pour soi-même et en toute autonomie, le mode d'expérience auquel on aspirait. (2014 : 34)

Dès lors, les rapports entre vérité, pouvoir et subjectivation n'ont jamais été aussi évidents que dans le processus de constitution du sujet par la pratique des arts de vivre. Comme Foucault l'a dit lui-même, « le lien subjectivité-vérité est particulièrement lisible dans les arts de vivre » (2014 : 38), ce à quoi il apparaît nécessaire d'ajouter que le pouvoir conçu comme rapport de force se concrétise justement dans les arts de vivre par la relation maître/disciple. Par la mise en œuvre des techniques de soi comme formation du *bios*, on assiste à une finalité de l'être qui « ne concerne ce que nous sommes que dans notre relation au monde » (2001 : 480). Le deuxième

aspect du rapport à autrui se forme par la mise en application de l'enseignement ainsi que par la médiation de soi par soi comme réflexivité de l'être : « être souverain sur soi-même, exercer sur soi-même une maîtrise parfaite, être pleinement indépendant, être complètement "à soi" (*feri suum*, dit souvent Sénèque) » (2001 : 476). Comment la maîtrise de soi rend-elle compte du rapport de soi à autrui, du rapport de l'être du sujet dans sa relation au monde? La réponse réfère au pouvoir. Dans la société grecque de l'Antiquité classique, faire preuve de tempérance à l'égard de ses désirs est un cas de figure vertueux qui reflète la maîtrise de soi. Se contrôler soi-même, être en pleine possession de ses moyens, être souverain sur soi-même se révèle critère de virilité. « La maîtrise de soi est une manière d'être homme par rapport à soi-même, c'est-à-dire de commander à ce qui doit être commandé, de contraindre à l'obéissance ce qui n'est pas capable de se diriger soi-même, d'imposer les principes de la raison à ce qui en est dépourvu [...] » (1984 : 112). Or, pour exercer une fonction politique de manière juste et légitime, il importe de faire preuve de virilité par la pleine maîtrise de soi; faire sien le principe de cette maîtrise en l'intériorisant et ainsi « échapper au couple de l'autorité tyrannique (sur les autres) et de l'âme tyrannisée (par ses désirs) » (1984 : 109). Le rapport de soi à soi établi dans la maîtrise de soi s'avère un aspect fondamental de l'exercice du pouvoir d'un individu, puisque « c'est à la condition d'être maître de soi qu'il pourra être maître de l'autre » (2014 : 267). Autrement dit, le bon dirigeant limite la maîtrise qu'il a sur autrui par la maîtrise de soi. Pourquoi? Parce qu'être capable de contrôler ses passions en démontrant une maîtrise de soi est un gage de liberté. Tel que Socrate l'a dit à Euthydème, « en quoi l'homme intempérant l'emporte-t-il sur la bête la plus stupide? » (1984 : 108). Il s'agit de ne pas être esclave de ses passions : « Diogène disait que les serviteurs étaient esclaves de leurs maîtres, et que les gens immoraux l'étaient de leurs désirs » (1984 : 108). Tous les éléments sont réunis pour comprendre adéquatement la place qu'occupait autrui dans la pratique des arts de vivre et donc dans les processus de subjectivation grecs et romains. Le premier critère de la liberté consiste dans la maîtrise de ses passions par l'apprentissage des arts de vivre à l'aide d'autrui (la relation maître/disciple). Cette liberté à l'égard des passions devient la preuve d'une virilité en concrétisant la vertu de tempérance (vertu aussi importante que le courage ou la justice). Chez les Grecs, seul un homme libre pouvait en commander d'autres. Il fallait donc être libre à l'égard de soi pour l'être à l'égard d'autrui et établir sa souveraineté. « Dans sa forme pleine et positive, elle [la liberté] est un pouvoir qu'on exerce sur soi-même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres » (1984 : 109). En outre, ce qui se dévoile par la relation entre le monde et le sujet qui met en pratique des techniques de soi, c'est un rapport de pouvoir de soi sur soi qui légitime un rapport de pouvoir sur autrui.

Un fait intéressant mérite d'être mentionné en ce qui concerne le rapport à autrui dans l'enseignement des arts de vivre. Le statut ontologique que le sujet cherche à atteindre est sans cesse en chantier, c'est-à-dire qu'il y a direction du sujet vers ce statut, mais qu'il ne faut jamais le tenir pour acquis et cesser de l'entretenir. À cet effet, Foucault cite Sénèque sur l'état de *stultitia* (stupidité) dans lequel l'homme est pris et dont il ne peut se défaire sans l'aide d'autrui. Il cite aussi Galien qui affirme qu'un homme ne peut « se guérir seul de ses passions » et qu'il doit « s'en remettre à l'autorité d'un autre » (2001 : 477). Ce principe est naturellement entendu dans l'enseignement du maître au disciple, mais l'est tout autant pour le maître à l'égard du disciple. « L'attitude de Sénèque [le maître], dans sa correspondance avec Lucilius [le disciple], est caractéristique : il a beau être âgé, avoir renoncé à toutes ses activités, il donne des conseils à Lucilius, mais il lui en demande et il se félicite de l'aide qu'il trouve dans cet échange de lettres » (2001 : 478). Le processus de subjectivation par la mise en pratique des arts de vivre s'avère autant un travail constant sur soi, pour soi et envers soi par l'application des techniques de soi, qu'un travail constant sur soi en vue des relations avec autrui. Cela mitige le rapport de pouvoir entre maître et disciple pour l'établir dans une logique d'échange qui tend à être moins inégalitaire; une sorte de reconnaissance mutuelle.

En résumé, le processus de constitution du sujet ou la subjectivation doit dépasser le stade d'un simple « donné » sociétal compris comme une inculcation tacite formée dans l'habitude en regard des obligations engendrées par un « système prescriptif », soit un comportement normativement attendu compris comme un « devoir agir ». Cela signifie que tout individu doit dépasser le stade de ce qui a été nommé plus haut « la moralité des comportements ». La subjectivation se forme toujours dans la conscience de soi en regard d'un « se conduire » au sein d'un « devoir agir » suscité par un code ou un ensemble de codes prescriptifs. Le sujet se positionne par rapport à ce code en fonction de catégories de la réflexivité (*détermination de la substance éthique, mode d'assujettissement, élaboration du travail éthique et téléologie du sujet moral*), qui représentent autant de modalités de la subjectivation. Celles-ci impliquent forcément un travail de réflexion sur les conduites et les affects ainsi que la compréhension de la pensée influencée par les conduites et les affects. La subjectivation nécessite une « pratique de soi », dont nous avons posé l'hypothèse qu'elle peut s'établir à la fois dans le respect et dans la résistance à un code prescriptif (ainsi qu'à tout ce qui se situe entre les deux) selon une conception des modalités de la subjectivation se déployant sur un continuum, lequel possède justement comme pôles la résistance ou le respect du code. Dans la relation avec autrui, l'intentionnalité derrière le processus de subjectivation, outre l'atteinte d'un mode d'être qui confère au sujet la pleine maîtrise de soi sur soi, pose comme

finalité un rapport de pouvoir. Au sein du développement de la pensée occidentale, ce processus trouve son origine dans l'Antiquité classique. Celui-ci s'est institué selon deux déclinaisons, d'une part, un rapport de pouvoir qui mise sur l'autorité d'autrui dans l'enseignement des arts de vivre, soit la relation maître/disciple, le maître devant orienter le disciple dans l'application du code prescriptif; d'autre part, un rapport de pouvoir à l'égard de tout autre individu, notamment par l'acquisition de la vertu de tempérance à travers les pratiques de soi déployées dans les arts de vivre. Cette vertu, garante de liberté et de virilité, permet au sujet de faire valoir sa supériorité morale sur autrui et d'accéder aux plus hautes fonctions politiques. Cependant, la subjectivation ne peut se saisir pleinement sans une juste compréhension du lien qu'elle entretient avec les concepts d'objectivation et de vérité. Et c'est ce à quoi la prochaine section se consacre à expliquer.

Subjectivation, vérité et objectivation : la révélation de l'être

Plus tôt dans cet essai, il a été question d'un triptyque couvrant l'ensemble des moments théoriques de Michel Foucault, à savoir vérité, pouvoir et subjectivation. Ce triptyque ne suppose pas simplement une formulation tripartite des thèmes foucauldien qui seraient indépendants les uns des autres, mais réfère plutôt à une conception qui nécessite leur imbrication dans la formulation même de chacun d'entre eux. Dans cette section, l'élaboration des thèmes de subjectivation, de vérité et d'objectivation s'effectue de la même manière : elle suit la piste de l'enchevêtrement des concepts, soit l'interrelation de leurs caractéristiques, de leurs causes et de leurs effets pour leur définition propre, ainsi que l'influence réciproque qu'ils peuvent avoir entre eux. Comme l'a dit Foucault lui-même dans le cours de 1981 au Collège de France, *Subjectivité et vérité*, son intention a été d'essayer de saisir « le type de rapport qu'il peut y avoir entre la subjectivité [et] la codification des conduites, le rapport de vérité que le sujet établit à lui-même à travers son rapport à la codification de ses propres conduites » (2014 : 233). Il ne peut y avoir de « théorie du sujet indépendante du rapport à la vérité » (2014 : 15). Ce qui soulève la question suivante : à partir du moment où l'analyse se constitue en fonction d'un discours dont l'objet est le sujet, comment la vérité est-elle impliquée dans la compréhension du processus de subjectivation? Si l'on devait synthétiser au plus simple ce qu'est la vérité d'un point de vue foucauldien, on pourrait dire que « la vérité est conçue essentiellement comme un système d'obligations » (2014 : 15). En rester là serait certainement simpliste et une telle assertion mérite de plus amples explications. Dans plusieurs de ses cours au Collège de France, Foucault sent le besoin de justifier la conception de la vérité qu'il met de l'avant, notamment en y insérant des apartés méthodologiques plus ou moins longs. Celui que l'on retrouve dans *Subjectivité et vérité*

s'avère particulièrement éclairant sur la démarche historico-philosophique qu'utilise Foucault. *L'étonnement ontologique* consiste à se demander : « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? » (2014 : 240). Cette question obsédante est peut-être bien hors de notre portée – du moins sans sombrer dans un irrationalisme métaphysique – et elle doit être accompagnée d'un autre type d'étonnement. La *surprise épistémique*, non moins obsédante que *l'étonnement ontologique*, se pose de cette façon : « pourquoi donc y a-t-il, en plus du réel, du vrai ? » (2014 : 240). La réponse à cette question se fonde sur une prémisse qui distingue la vérité et le réel, à savoir : le réel ne contient pas en soi la vérité dont il est l'objet. « [...] la réalité de la chose vraie n'est jamais la raison du fait que la vérité de cette chose est dite à l'intérieur d'un discours de vérité. » (2014 : 240) Foucault utilise souvent le mot *véridiction*. Ce concept désigne des « obligations de vérité », c'est-à-dire des obligations qui s'imposent au sujet au nom d'une vérité (2014 : 15). La *surprise épistémique* n'est pas à prendre au sens d'une proposition vraie, mais plutôt « comme un certain jeu du vrai et faux, un jeu de véridiction qui vient s'ajouter au réel et qui le transmue, qui le transforme » (2014 : 240). Dès lors, les mots qui sont prononcés à propos du réel ne doivent jamais être considérés comme une juste représentation des choses en soi, mais bien comme un jeu de véridiction, un discours en trop portant sur la réalité, un discours de trop par rapport à cette réalité. Cela mérite d'être mentionné clairement : « le réel ne contient pas en lui-même la raison d'être du discours » (2014 : 237). Pour Foucault, l'établissement de la vérité à partir du travail sur un discours, à partir d'un élément au sein d'une *épistémè* donnée, suppose de considérer le discours non pas comme un « instrument documentaire », mais bien « dans son existence de monument », ce qui veut dire le prendre tel qu'il a été prononcé avec les effets qui lui sont propres.

Dans ce jeu entre le réel et la véridiction, il y a un type de postulat dont il faut s'affranchir, soit celui qui stipule que « la fonction du discours est de représenter le réel » (2014 : 237). À cet effet, Foucault discute de « l'esquive logiciste », qu'il définit comme la correspondance entre la vérité et le réel par l'élaboration d'une « explication d'existence » en faisant intervenir le « critère de vérification » (2014 : 238). Il affirme : « Que telle proposition soit vraie, on peut l'établir en établissant que les choses sont telles que l'établit la proposition. Mais ce n'est pas parce que les choses sont telles, que le discours à l'intérieur duquel se trouve la proposition va exister comme réel » (2014 : 238-239). Le rapport qu'entretiennent la vérité, entendue comme un jeu du vrai et du faux, un jeu de véridiction, et le réel, soit l'expérience de pratiques déterminées, suscite des effets « d'obligations, de contraintes, d'incitations, de limitations » (2014 : 239). Dès lors, du fait qu'en plus qu'il y ait de l'être, il y a du vrai, mais que ce vrai ne se donne pas « dans un rapport sagittal du jeu de véridiction à la chose vraie », il devient possible de supposer que tout discours

à prétention de vérité n'agit qu'à titre de supplément en regard du réel (2014 : 241). Cet aparté méthodologique nous permet donc de poser la question de l'interaction du sujet et de la vérité en termes de jeu de véridiction. Comment les jeux de véridiction et les effets qui en découlent influencent-ils le comportement des sujets? La réponse est toute simple, c'est par l'expérience que le sujet fait de la vérité au sein du rapport subjectivité-vérité « que se marque [et se remarque] l'effet des régimes de véridictions sur les comportements »; que ce soit les comportements qui ont trait à la sexualité, à la folie, à la maladie ou au crime (2014 : 242). Pour être effective, la subjectivation n'a pas à entretenir un lien à la vérité elle-même, un rapport sagittal à la chose vraie, mais à un jeu de véridiction qui s'établit dans l'expérience du sujet comme quelque chose de vrai, comme une croyance vraie. Ainsi, ce discours de véridiction, qui forme un supplément par rapport au réel, n'a pas pour fonction de dire la vérité du réel, pris comme représentation de la chose en soi, « mais il a à vrai dire pour fonction de ne pas [la] refléter ». Cette discussion philosophique sur la méthode aide à saisir avec plus d'acuité le lien entre la vérité et le processus de formation du sujet, lien qui sera maintenant traité sous l'angle de la rationalité.

La subjectivation grecque fondée dans la vertu de tempérance par la maîtrise de soi – en vue de l'atteinte d'une liberté-pouvoir – entretient un rapport intrinsèque au *logos*. L'*orthos logos* d'Aristote (ce que prescrit la droite raison) signifie que « dominer ses plaisirs et les soumettre au *logos* ne forment qu'une seule et même chose » (1984 : 117). Le sujet ne peut pratiquer la tempérance sans tenir compte d'un certain savoir qu'il devra mettre en pratique, c'est-à-dire « qu'on ne peut pas se constituer comme sujet moral dans l'usage des plaisirs sans se constituer en même temps comme sujet de connaissance » (1984 : 117). Il y a trois formes principales de rapport entre le *logos* et la « pratique des plaisirs » : une *forme structurale*, une *forme instrumentale* et une *forme ontologique*. Passons brièvement sur ces formes puisqu'elles ne constituent pas le propre de l'analyse à laquelle nous nous attardons. La *forme structurale* suppose la souveraineté du *logos* dans l'être humain pour soumettre les désirs et régler les comportements (1984 : 117). Elle est cette volonté affirmée de la supériorité de la raison sur les passions : la raison comme structure constituante du sujet tempérant et la raison comme conscience de cette supériorité; une caractéristique propre à l'être humain. La *forme instrumentale* fait nécessairement référence à l'apprentissage de la maîtrise de soi, par l'application des préceptes d'un code prescriptif écrit ou/et enseigné, pour le contrôle de soi en tout temps : « une raison pratique » qui permet toujours la domination des plaisirs (pulsions, passions) par l'adaptation aux circonstances (1984 : 118). Cette forme diffère de la première en vertu du plan sur lequel elle se déploie; l'une comme structuration consciente de la raison en tant leitmotiv de la pensée et l'autre comme raison pratique d'une application

comportementale de l'apprentissage dans l'action. La *forme ontologique* du rapport entre la pratique des plaisirs et le *logos* s'instaure dans « la reconnaissance ontologique de soi à soi ». Cela, Foucault en discute comme « d'un rapport de l'âme à la vérité » qui permet de fonder « l'Éros dans son mouvement » et de « devenir amour véritable » (1984 : 119-120). Il se base sur le *Phèdre* de Platon pour élaborer cette forme. En somme, l'atteinte de la vertu de tempérance nécessite un rapport à la vérité qui se donne par l'imposition du *logos* comme vérité. Ce qu'il faut retenir des formes par lesquelles le *logos* interagit avec la pratique des plaisirs dans la subjectivation hellénique et romaine, tient au fait que ce qui est défini comme le *logos* et ce qui doit être infléchi au nom de ce *logos* s'ancrent justement, non pas dans la vérité, mais dans un jeu du vrai et du faux, dans un discours de véridiction. Autrement dit, l'appel à la rationalité d'une pratique n'est en aucun cas garant de la vérité de cette pratique. Mais il y a plus. Rationaliser le réel ne fait pas en sorte que les pratiques humaines soient plus porteuses de raison qu'elles le sont de vérité. Foucault l'énonce clairement en ces termes : « Croyez-vous réellement qu'une pratique, à partir du moment où elle est rationalisée, est en quelque sorte plus raisonnable que lorsqu'elle ne l'est pas ? » (2014 : 247). Conséquemment avec l'assertion précédente, il faut admettre que le réel ne contient pas en lui-même le *logos* : « Ce n'est pas parce que le réel est réel qu'il y a du *logos* en lui, et ce n'est pas parce qu'il faut le rationaliser qu'on a besoin du discours » (2014 : 247). Il faut comprendre le *logos* comme étant porté par un type de discours accompagnant des types de pratiques plutôt que la conception inverse, soit celle qui affirme le *logos* comme élément du réel, comme contenu au sein du réel qui soutient un discours à propos du réel. Dès lors, la subjectivation se réalise toujours dans un jeu de véridiction qui entre en contact avec l'expérience du sujet, qui en module la pratique – que cette pratique soit dite rationnelle ne change rien à la possibilité que se trouvent tapis en elle des mécanismes de pouvoir qui s'exerce sur le sujet – et qui constitue pour lui la vérité de soi à soi ainsi que la vérité de soi au monde. Par-devers les liens qui se nouent entre le processus de subjectivation et la vérité, ceci soulève d'ores et déjà la question qui clôt cette section, soit l'interaction du concept d'objectivation avec ceux de vérité et de subjectivation.

On ne peut poser l'analyse du phénomène de l'objectivation du sujet indépendamment de la question de la période historique et de *l'épistémè* dans lequel il se situe. Le concept d'objectivation à l'époque hellénistique ne risque pas d'être le même que celui que nous entendons aujourd'hui. Pourquoi ? À cause du rapport entre la conception de la vérité à une époque donnée et le processus de subjectivation qui ultimement détermine le sujet ; l'impact de cette conception sur le mode d'être du sujet. Au début du cours au Collège de France de 1982, *L'herméneutique du sujet*,

Foucault discute d'une notion emblématique en la matière, qu'il nomme le « moment cartésien ». Nous y reviendrons sous peu, mais au préalable il nous faut remonter la chronologie de la pensée occidentale. Dans la période classique de l'Antiquité, la vérité est indissociable de la formation du sujet en tant que sujet au sein d'un processus de subjectivation. Comme mentionné précédemment, les subjectivations hellénistiques et romaines se donnaient dans la forme d'un souci de soi (*epimeleia heautou*), lesquelles se concrétisaient par la maîtrise de soi en vue d'une transfiguration du sujet. Or, à cette époque courait une autre formulation qui devait être incluse au sein de *l'epimeleia heautou* : « connais-toi toi-même » (*gnôthi seauton*) popularisé par Socrate (2001 : 6). Le *gnôthi seauton* s'interprète « comme une des formes, comme une des conséquences, comme une sorte d'application concrète, précise et particulière, de la règle générale » de *l'epimeleia heautou* (2001 : 6). Cela signifie que le « connais-toi toi-même » n'était qu'un élément au sein d'une pléthore de préceptes, de conseils, et d'exercices qui définissaient les différentes pratiques du souci de soi. Du cinquième siècle avant Jésus-Christ, avec « l'attitude philosophique » grecque, jusqu'au cinquième siècle de notre ère, avec les premières formes de « l'ascétisme chrétien », *l'epimeleia heautou* a évolué et subi une multitude de transformations qui a marqué « l'histoire des pratiques de la subjectivité » (2001 : 13). Mais à n'en pas douter, les pratiques et la rigueur des morales avancées pendant ce millénaire – « morale stoïcienne, morale cynique, jusqu'à un certain point aussi morale épicurienne » – ont perduré à travers les âges et ont été reprises « soit dans une morale chrétienne, soit dans une morale moderne non-chrétienne » (2001 : 15). Que l'on pense, par exemple, aux pratiques monogames du mariage prônées par le stoïcisme et la conception moderne du mariage. De manière très schématique, on pourrait dire que « l'obligation chrétienne de renoncer à soi » est devenue une « éthique générale du non-égoïsme » repérable par des obligations « vis-à-vis des autres – que ce soit autrui, que ce soit la collectivité, que ce soit la classe, que ce soit la patrie, etc. » (2001 : 15). À travers des mutations millénaires, ces pratiques se sont « réacclimatées, transposées, transférées », et bien qu'elles se soient rendues jusqu'à la modernité, le « moment cartésien » joue le rôle d'une césure, une étape charnière dans le développement de la pensée occidentale, un problème qui concerne l'histoire de la vérité. Cette césure dans l'histoire de la vérité se formalise dans la séparation de la spiritualité et de la pensée philosophique. De prime abord, il importe de mentionner que la philosophie constitue « la forme de la pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité » (2001 : 16). Dans la liaison de la spiritualité et de la philosophie, la vérité n'était pas donnée au sujet comme simple acte de connaissance, mais supposait une transformation du sujet pour accéder à la vérité (2001 : 17). C'est d'ailleurs ce qu'effectuaient les exercices associés à *l'epimeleia*

beauton. Or, chez Descartes, « l'évidence » est mise de l'avant dans les *Méditations* comme « point de départ de la démarche philosophique » (2001 : 16). « [...] l'évidence de l'existence propre du sujet au principe même de l'accès à l'être » (probablement que Foucault a en tête la formule cartésienne « je pense, donc je suis ») vient requalifier dans la philosophie occidentale le connais-toi toi-même socratique, aux dépens de l'ensemble plus général du souci de soi. Ce « moment cartésien » a fait en sorte que depuis le XVIIe siècle, le *gnôthi seauton* a pu être posé « comme moment fondateur de la démarche philosophique », disqualifiant dès lors *l'epimeleia beauton* (2001 : 17). Quelles sont les conséquences de ce jeu de qualification et de disqualification des discours sur la formation de la subjectivité pour l'histoire de la vérité ? La césure qu'a provoquée le « moment cartésien » a justement opéré la séparation de la spiritualité et de l'accès à la vérité par le sujet. Le connais-toi toi-même s'est extirpé du souci de soi pour acquérir un fonctionnement autonome dans la pensée, ce qui a permis l'accès à la vérité par un acte de connaissance du sujet sans qu'intervienne un travail éthico-comportemental du sujet sur lui-même. En outre, le « moment cartésien » représente la condition de possibilité pour que la vérité puisse entrer dans la phase de la connaissance instrumentale : une sorte de pur connaître où la médiation par la transfiguration du sujet est altérée. La connaissance s'ouvre sur la « dimension indéfinie d'un progrès » qui ne présente des bénéfices que par le « cumul institué des connaissances » (2001 : 20). Ce qui fait dire à Foucault que la vérité est entrée dans l'âge moderne « le jour où on a admis que [...] les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est [par] la connaissance, et la connaissance seulement » (2001 : 19). Ce petit détour par le « moment cartésien » nous ramène exactement au thème de l'objectivation du sujet.

Lorsqu'il est question d'objectivation du sujet à d'autres époques, notamment celle aussi reculée que l'Antiquité classique, Foucault émet un avertissement : il serait inopportun de poser un regard sur le passé avec nos catégories de pensée, avec des « schémas qui risquent de nous embrouiller » (2001 : 303). Afin d'en saisir adéquatement les tenants et les aboutissants, comparons le phénomène d'objectivation à l'Antiquité avec celui qui nous est propre aujourd'hui. Le plus facile serait certainement de commencer avec l'acception moderne de l'objectivation. La question de l'objectivation, telle qu'elle se présente encore de nos jours, réside dans le « rapport entre sujet et connaissance », plus précisément, il faudrait dire qu'elle subsiste toujours dans le rapport du sujet au monde qui se médiatise par la connaissance. Autrement dit, il faut se demander s'il est « possible d'avoir du sujet une connaissance de même type que celle que nous avons de n'importe quel autre élément du monde » (2001 : 303). Sans vouloir nous

étendre plus avant sur la question de l'objectivation moderne du sujet, mentionnons simplement que s'il fallait retenir la question précédente sous une forme affirmative, en tant que définition de l'objectivation du sujet, cela constituerait une instrumentalisation de l'être humain assimilable à ce qu'Axel Honneth nomme la réification. Se fondant sur la conception de la réification de Lukacs, Honneth écrit : « La réification est le processus par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance » (2007 : 78). Dans l'Antiquité, l'objectivation se réalise selon le processus inverse. Ce n'est pas en fonction d'un manque de reconnaissance que le phénomène prend forme, mais bien par l'atteinte d'un haut degré de reconnaissance de soi par soi et de soi au monde. Les pratiques ascétiques (*askêsis*) du souci de soi répondaient bien sûr à un *mode d'assujettissement* et à un *travail éthique* fondés dans un code prescriptif, à l'aune duquel on peut penser qu'une forme d'objectivation instrumentalise le sujet. Cependant, qu'importe les « effets d'austérité » des pratiques du souci de soi, le sujet qui se constitue en tant que sujet par un processus de subjectivation ne s'objective pas au sens d'une réification. « L'ascèse n'est pas une manière de soumettre le sujet à la loi : l'ascèse est une manière de lier le sujet à la vérité. » (2001 : 303) L'*askêsis* est en réalité une pratique de la vérité. Dans l'Antiquité classique, le sujet qui se forme à travers un processus de subjectivation atteint l'objectivation par la reconnaissance de soi en acquérant des vertus comme la tempérance, la droiture, la justice, le courage, etc., et dès lors, en mettant en pratique ces vertus, il offre à autrui la reconnaissance adéquate. En outre, l'objectivation antique se constitue par l'atteinte du plus haut degré du souci de soi, soit la réussite du processus de subjectivation (même s'il n'est jamais complètement terminé), alors que l'objectivation moderne est un oubli de soi, comme un oubli d'autrui. Ou pour le dire dans les mots de Foucault :

là où nous entendons, nous modernes, la question « objectivation possible ou impossible dans un champ de connaissances », les Anciens de la période grecque, hellénistique et romaine entendaient : « constitution d'un savoir du monde comme expérience spirituelle du sujet ». Et là où, nous autres modernes, nous entendons « assujettissement du sujet à l'ordre et la loi », les Grecs et les Romains entendaient « constitution du sujet comme fin dernière pour lui-même, à travers et par l'exercice de la vérité » (2001 : 304).

Récapitulons. Les processus de subjectivations s'articulent toujours à l'aune d'une version de la vérité qui fluctue d'une époque à l'autre et qui doit être comprise comme un jeu de véridiction entraînant des obligations. L'origine de la constitution de la subjectivité occidentale remonte à l'époque de l'Antiquité classique. Cette constitution était tributaire du principe général du souci de soi (*epimeleia heanton*), lequel devait se transposer dans la pratique par des exercices qualifiés de

techniques de soi (*tekhnai peri ton bion*), donnant lieu aux arts de vivre. Ceux-ci s'incarnent dans la médiatisation de l'agir du sujet (réflexivité de l'être, relation de soi à soi), par l'apprentissage d'un ensemble de préceptes issus d'un code prescriptif, pour l'acquisition d'un statut ontologique de soi en vue de relations avec autrui. Or, la subjectivation ne peut être comprise sans son vis-à-vis corollaire qu'est l'objectivation. En cette matière, la clé de voûte se situe dans la conception de la vérité à l'époque où les phénomènes de subjectivation et d'objectivation prennent leurs effets. À partir du « moment cartésien », il y a une césure entre la spiritualité et la pensée philosophique qui modifie la conception de la vérité. Si autrefois la vérité s'acquerrait par la transfiguration du sujet en fonction d'un processus de subjectivation impliquant spiritualité et philosophie, aujourd'hui elle ne s'obtient plus que par un acte de connaissance. Dès lors, l'objectivation corollaire de la subjectivation s'inverse de l'Antiquité classique à la modernité. Malgré le fait qu'un processus de subjectivation possède la particularité de ne jamais être complété, on considérait auparavant l'objectivation comme le plus haut degré de la subjectivation, comme sa réussite. Aujourd'hui, au contraire, l'objectivation s'inscrit comme l'antithèse de la subjectivation, soit une façon de ne jamais se constituer comme sujet pleinement conscient de soi en vue d'interactions avec autrui : un oubli de soi et un oubli des autres. Ceci porte le thème de la vérité de soi à l'avant-plan, en tant qu'il est un principe transversal de la subjectivation. Une reconnaissance de soi et d'autrui par le « franc-parler », par le courage de la vérité.

La parrésia ou la vérité comme éthique de vie

La notion de *parrésia* apparaît pour la première dans la littérature foucauldienne en 1982 avec le cours au Collège de France, *L'herméneutique du sujet*. Elle appartient de plein droit au cycle sur la subjectivation, mais en son sein même, elle ne peut faire autrement que de posséder des éléments propres à la vérité et au pouvoir. D'ailleurs, la *parrésia*, qui se définit sommairement comme le « franc-parler », « la franchise, la liberté, l'ouverture » (2001 : 356) s'avère emblématique de la nécessité de traiter les concepts foucauldien de manière à ce qu'ils soient toujours en interrelation avec les notions de chacune des thématiques du triptyque vérité, pouvoir et subjectivation. Nous verrons tout au long de cette section comment ces thèmes sont articulés dans la *parrésia*, et à quel point cela s'effectue tout naturellement. Nous verrons aussi que la *parrésia*, comme c'est d'ailleurs le cas de plusieurs concepts utilisés par Foucault, est une notion pluri-sémantique qui se déploie en trois temps : elle consiste d'abord en un principe transversal des modalités de subjectivation, elle se veut aussi une forme principielle de discours tenu dans l'espace public, celui qui mise sur le courage de la vérité (*parrésia* politique), et finalement elle se constitue comme un mode éthique

de l'agir qui transcende la parole (la pratique discursive) pour se fondre à l'action, c'est-à-dire orienter les pratiques non-discursives selon un idéal de justice (*parrésia* socratique).

Si, comme nous venons de l'avancer, la *parrésia* traverse l'ensemble des modalités de la subjectivation, c'est-à-dire des catégories de la réflexivité de soi (*la détermination de la substance éthique, le mode d'assujettissement, l'élaboration du travail éthique et la téléologie du sujet moral*) qui s'érigent à partir d'une relation de soi à soi à l'aune d'un code prescriptif, mais aussi à l'aune de l'enseignement du maître au disciple, alors cela positionne le concept de vérité au fondement du processus de subjectivation. En réfléchissant de manière antinomique, on se rendrait rapidement compte qu'une relation d'apprentissage qui vise la transformation du sujet ne peut s'établir dans le mensonge. Cette obligation du « dire-vrai » entre le maître et le disciple revêt la forme d'une relation qui impose la confiance du disciple à l'égard du maître et la transmission des connaissances du maître à l'égard du disciple. Ainsi, dans les pratiques de soi, mais plus spécifiquement dans la direction de conscience, la *parrésia* devient une « éthique du rapport verbal avec l'autre » (2001 : 158). Cette manière de procéder implique un jugement des actions, des gestes que le disciple pose et dont il devra répondre dans sa relation de confiance avec le maître. « On a à l'égard de soi (de la journée qu'on a passée, du travail qu'on a fait, des distractions qu'on a prises) cette attitude, cette position de quelqu'un qui aura à en rendre compte à quelqu'un, et qui vit sa journée [...] comme devant être de toute façon, présentée, offerte, déchiffrée à quelqu'un d'autre » (2001 : 158). Alors que du point de vue du maître, la *parrésia* s'institue dans la relation par un aspect technique de l'obligation de vérité émanant du pacte maître-disciple. « [...] technique qui permet au maître d'utiliser comme il faut, dans les choses vraies qu'il connaît, ce qui est utile, ce qui est efficace pour le travail de transformation de son disciple » (2001 : 232). Il importe de s'arrêter un instant ici pour se questionner sur l'utilisation du substantif vrai dans la formule « dire-vrai ». Nous savons d'ore et déjà que la signification du mot vérité se définit à l'aune de celui de véridiction, c'est-à-dire que toute vérité porte en elle une obligation qui doit infléchir le réel dans telle ou telle direction, au nom d'elle-même, par son inscription dans une lutte : un jeu de l'établissement du vrai et du faux. Nous avons précédemment lié les concepts de vérité et de pouvoir comme des éléments inextricables. Les choses ne seront en aucun cas différentes ici. Ainsi, le « dire-vrai » doit être compris non seulement comme une obligation de ne pas mentir, mais comme le principe éthique qui sous-tend la pratique discursive. Une attitude qui s'incarne justement par le « franc-parler ». Dans le cas des catégories de la réflexivité de soi, c'est-à-dire les modalités de la subjectivation, la *parrésia* devrait s'inscrire comme le principe d'un « franc-parler » de soi à soi selon un engagement honnête et conscient à l'égard d'un code

prescriptif donné. On ne peut se mentir à soi-même dans la subjectivation. Au sein de la relation maître-disciple, la *parrésia* s'incarne justement par un « franc-parler » sans compromission qui circule de l'un à l'autre. Le disciple s'engage à ne rien cacher au maître et le maître à prodiguer des conseils au meilleur de sa connaissance, sans rien cacher non plus.

Par ailleurs, il faut savoir que la connaissance qui fait l'objet d'une transmission ne concerne pas de manière a priori un en soi du sujet, comme une sorte de travail psychologique qui vise l'attitude du sujet selon son individualité propre. « C'est un savoir qui porte sur les choses, qui porte sur le monde, qui porte sur les dieux et sur les hommes, mais qui a pour effet et qui a pour fonction de modifier l'être du sujet. Il faut que cette vérité affecte le sujet. Il n'est pas question que le sujet devienne objet d'un discours vrai. » (2001 : 233) Dès lors, l'utilisation de la *parrésia* au sein du processus de subjectivation ne vise pas à dire la vérité du sujet au sujet, mais cherche à inscrire le sujet dans la conscience collective du monde, à inscrire le sujet comme sujet universel selon une vérité donnée à une époque donnée; d'où l'objectivation du sujet comme stade ultime de la subjectivation chez les Grecs de l'Antiquité classique. Au fond, le moyen qu'emploie la *parrésia* c'est celui d'une « rhétorique non rhétorique qui doit être celle du discours philosophique » (2001 : 350). La philosophie qui donne à voir, la philosophie qui donne à vivre par une inscription du soi au sein d'une vision du monde, ce qui nécessite une importante part d'écoute du disciple à l'endroit du maître. Ainsi, se rend-on compte que la *parrésia* endosse le rôle d'une technique (*tekhnê*) pour le maître et d'une ascèse (*askêsis*) de la part du disciple : « à la fois une technique et une éthique, qui est à la fois un art et une morale » (2001 : 350). Cela se lie à la question de la vérité exactement de la manière dont nous l'avons dépeint plus haut, c'est-à-dire toujours selon une conception de la vérité qui ne peut faire autrement que de s'appuyer sur la notion de véridiction. La *parrésia* s'impose à la philosophie comme si elle était l'objet même de sa nature, c'est-à-dire la vérité du monde à l'être et de l'être au monde : « pour que le silence soit un silence fécond, pour que, dans le fond de ce silence, se déposent comme il faut les paroles de vérités qui sont celles du maître, et pour que le disciple puisse de ces paroles faire cette chose sienne qui l'habilitera un jour à devenir sujet lui-même de véridiction » (2001 : 350).

Dès lors, une question se pose concernant la signification du mot *parrésia* lors de sa traduction de la langue grecque à langue française. Après tout, si la *parrésia* s'expose en tant qu'elle est l'objet de la nature de la philosophie en vue d'une inscription du sujet dans l'être du monde sur la base d'une véridiction donnée, pourquoi ne pas la traduire par le « dire-vrai » ou le « tout-dire »? Parce que, nous dit Foucault, la *parrésia* schématisée sous le vocable de « franc-parler » s'oppose terme

à terme à deux pratiques discursives qui s'inscrivent comme ses adversaires, et qui, en tant que pratiques antithétiques la définissent par la négative. La flatterie s'institue en adversaire moral de la *parrésia*, alors que la rhétorique se pose en adversaire technique (2001 : 357). Ainsi, la *parrésia* entre en opposition directe contre la flatterie, elle mène un combat contre la flatterie, alors qu'à l'égard de la rhétorique elle entretient un rapport de liberté, d'affranchissement (2001 : 357). La flatterie doit exactement être comprise comme un acte de soumission intéressée de la part d'un individu inférieur à un autre en capacité d'exercice de pouvoir, dans le but de s'attirer ses faveurs et sa bienveillance; une manière de concilier l'excès de pouvoir de cet individu supérieur (2001 : 359). Autrement dit, le flatteur ment dans un but déterminé et dès lors « il empêche qu'on se connaisse soi-même comme on est. Le flatteur, c'est celui qui empêche le supérieur de s'occuper de lui-même comme il faut » (2001 : 359). On peut donc dire que la *parrésia* « c'est exactement l'anti-flatterie » et qu'elle vise l'autonomie du sujet (2001 : 362). En ce qui concerne le rapport d'opposition avec l'adversaire technique de la *parrésia*, soit la rhétorique en tant qu'art de la persuasion, on assiste à un jeu argumentatif qui ne s'effectue pas sur la base des affirmations opposées (vérité-mensonge) comme avec la flatterie, bien qu'ultimement ce soit le cas, mais dans le fait que la rhétorique peut aussi bien dire le vrai que dire la non-vérité; le « franc-parler » doit s'en émanciper (2001 : 365). La rhétorique n'est pas absolument vertueuse dans sa finalité, alors que la *parrésia* l'est. Et dans ce cas, on voit comment la rhétorique peut s'appropriier le « dire-vrai » comme un aspect de son déploiement sans pour autant faire preuve de « franc-parler », puisqu'elle se positionne dans une zone d'ambivalence entre le vrai et le faux, ce qui ne peut être le cas de la *parrésia*, bien qu'elle soit toujours associée à la vérité par la véridiction. « C'est cela qui est fondamental pour la rhétorique, rhétorique opposée précisément au discours philosophique et à la technique qui est propre au discours philosophique, à savoir la *parrhésia*. » (2001 : 366) Un autre point mérite immédiatement d'être mentionné : les visées de l'une et l'autre répondent à des finalités complètement différentes. Tant la rhétorique que la *parrésia* cherche à affecter autrui par la parole afin qu'il adopte un comportement tel ou tel. La distinction entre ces deux pratiques s'érige à même le *logos* qui leur donne forme, soit le type de rationalité qui les motive. La première est mue par une logique d'intérêt, c'est-à-dire l'intérêt du locuteur, l'intérêt du rhéteur. Alors que la seconde s'exerce dans le désintérêt du locuteur, soit le maître parrésiate, en vue de l'émancipation du sujet par un processus de subjectivation. Autrement dit, la rhétorique « agit sur les autres, mais toujours pour le plus grand profit de celui qui parle », alors que dans la *parrésia*, il s'agit aussi d'agir sur les autres afin « d'obtenir [...] qu'ils arrivent à se constituer, à eux-mêmes, par rapport à eux-mêmes, une relation de souveraineté qui sera caractéristique du sujet sage, du

sujet vertueux, du sujet qui a atteint tout le bonheur qu'il est possible d'atteindre dans ce monde-ci » (2001 : 368-369). Le concept de *parrésia* se concrétise dans les relations interpersonnelles d'un individu à un autre, c'est ce dont nous venons sommairement de traiter. Toutefois, la *parrésia* peut très bien s'instituer sur le plan d'une interaction avec la multitude, c'est-à-dire d'un individu parrésiate envers une assemblée, une foule; elle se réalise dans un lieu que nous appellerions aujourd'hui l'espace public.

La *parrésia* politique se manifeste par la vertu du courage au sein de « la liberté du dire-vrai » (2008 : 68). Elle s'instaure principalement de deux manières : d'une part, elle se rapporte à une « structure politique qui caractérise la cité », et d'autre part, elle caractérise « le statut social et politique de certains individus à l'intérieur de cette cité » (2008 : 69). Pour que la *parrésia* politique se concrétise et confère à la cité une structure politique, certaines conditions doivent être respectées, notamment une complémentarité entre des concepts impératifs à l'affirmation d'une structure politique, à savoir les concepts de *démokratia* (la démocratie), celui d'*iségoria* (le droit de parole) et la *parrésia* (le franc-parler). Autrement dit, pour qu'un citoyen puisse exercer le franc-parler dans la forme d'une pratique normalisée collectivement, il faut qu'il puisse prendre part aux débats qui motivent les décisions de la cité, qu'il puisse prendre part au *démos* par sa qualification à participer au pouvoir (2008 : 69). En effet, il semble difficilement envisageable de postuler l'existence d'une structure politique qui mise sur le libre exercice de la délibération en vue d'une prise de décisions, si une cité est gouvernée de manière autocratique, soit par un monarque ou un tyran. L'*iségoria*, quant à lui, fait référence « à la structure d'égalité qui fait que droit et devoir, liberté et obligation sont les mêmes, sont égaux » pour tous les citoyens aptes à participer au *démos* (2008 : 69). Cela se rapporte nécessairement au second principe de la manifestation de la *parrésia* politique, c'est-à-dire le statut des individus au sein de la communauté politique. Or, ce droit égal à la parole s'avère un privilège conféré aux citoyens de naissance : « qu'un étranger entre dans la ville où la race est sans tache, si la loi même en fait un citoyen, sa langue restera serve » (2008 : 69). Qui plus est, ce droit de lignage déterminatif de la possibilité de discourir des choses de la cité doit être le fruit d'une transmission maternelle, c'est-à-dire émanant de la lignée de la mère (2008 : 70). De plus, pour pouvoir exercer un droit de parole à caractère politique sur le plan collectif, la *politeia* (la constitution politique) doit être sans taches, ce qui signifie que la *démokratia* doit être inaltérée. Dès lors, si la *démokratia* est inaltérée, elle s'inscrit comme la condition de possibilité de l'*iségoria*, soit l'égalité de tous relativement aux implications du statut politique propre à l'activité politique de la cité, qui se fonde elle-même dans un droit statutaire de naissance. Ensuite, et seulement ensuite, la *parrésia* pourra-t-elle

structurer politiquement les pratiques discursives de la cité. Mais ce n'est pas parce que les conditions principielles qui caractérisent la possibilité de la *parrésia* sont réunies, tels des prérequis constitutionnels à la formation politique d'une structure parrésiasique de la cité, que pour autant chacun s'en prémunit. À l'évidence, seuls des individus parrésiasiques, à savoir des maîtres de philosophie et dans une certaine mesure leurs disciples, possèdent la faculté de faire usage du franc-parler résultant d'une subjectivation émancipatrice. Or, « la *parrésia* concerne justement ceux qui s'occupent de la ville » (2008 : 144). Pourquoi ? Parce que, comme cela a été mentionné précédemment, seuls ceux qui sont devenus maîtres d'eux-mêmes, seuls ceux qui, à travers les arts de vivre, ont acquis les vertus nécessaires pour garantir leur liberté vis-à-vis de leurs affects, tel un état permanent de tempérance et de force virile, peuvent se positionner sur l'échiquier politique comme maîtres d'autrui. La *parrésia* politique marque un état de supériorité de certains individus dans la cité qui entrent en lutte les uns avec les autres dans le but d'influencer le cours des choses, d'influencer la prise de décisions : « parler vrai pour diriger la cité, dans une position de supériorité où on est en joute perpétuelle avec les autres » (2008 : 145).

Dès lors, pourquoi dit-on de la *parrésia* politique qu'elle est la vertu du courage au sein de la liberté du dire-vrai, qu'elle est un franc-parler courageux ? Parce que le sujet se lie dans un pacte avec lui-même à l'énoncé parrésiasique qu'il émet et en assume « le risque de toutes ses conséquences » (2008 : 62). Autrement dit, « le parrésiasique c'est celui qui fait valoir sa propre liberté d'individu qui parle » (2008 : 63). Foucault donne en exemple les propos tenus par Platon à Denys le tyran, lui affirmant qu'il était venu en Sicile chercher un homme de bien, sous-entendant par le fait même qu'il ne l'avait pas trouvé. Ces propos sont un « supplément par rapport à la fonction statutaire de Platon en tant qu'enseignant », ce qui fait dire à Foucault qu'au « cœur de la *parrésia*, on ne trouve pas le statut social institutionnel du sujet, on y trouve son courage » (2008 : 63). Et là, il semble qu'il y a un certain nombre de problèmes par rapport à tout ce qui a été dit précédemment. D'une part, dans cet exemple Platon n'est pas citoyen de Sicile, mais bien d'Athènes. Sa venue en ce pays n'est que pur hasard, car son bateau s'est échoué sur les côtes siciliennes et ce n'est qu'à la rencontre de Dion, beau-frère et conseiller de Denys, que Platon fût conduit devant le tyran. Cela signifie que Platon, suivant les critères de la *parrésia* politique et malgré sa réputation et ses aptitudes de philosophe, ne se qualifie pas comme parrésiasique de la cité. D'autre part, le royaume dirigé par Denys ne possède aucunement la structure politique d'une *parrésia* politique, puisque la *poletéia* n'y est pas celle d'une *démokratia*, mais plutôt celle d'une autocratie. Néanmoins, nous sommes bel et bien devant un propos parrésiasique à caractère politique. Pourquoi ? Simplement parce que nous sommes en présence

d'un individu subjectivé par une compréhension philosophique du monde qui fait usage de franc-parler envers un dirigeant politique, s'opposant donc à la flatterie ambiante qui règne à la cour de Denys, et mettant en priorité non pas son avancement personnel ou son intégrité; Platon parle, nonobstant le contexte, de la manière qu'il croit vraie et juste selon ce qu'il croit vrai et juste : il possède le courage de la vérité. Platon fut d'ailleurs vendu comme esclave pour avoir tenu de tels propos. Cet exemple illustre bien la valeur singulière du courage qui ressort du franc-parler. Et il n'en est pas autrement dans une cité démocratique. Par exemple, lorsque dans le livre I de la *Guerre du péloponnèse*, Thucydide rapporte les propos de Périclès qui s'adresse à l'Assemblée à savoir s'il faut entrer en guerre contre Sparte. Périclès, citoyen influent parmi les citoyens influents d'Athènes, sert une mise en garde en préambule de son allocution. Une mise en garde qui caractérise le jeu de la *parrésia* et de la *politeia* dans ce qui constitue la prise de risque. Cela Foucault l'identifie comme le jeu politique d'une *politeia* démocratique « tout entier traversé par une *parrésia* indexée elle-même au *logos* de la vérité » (2008 : 158). Et essentiellement, ce que fait Périclès consiste à partager la prise de risque avec l'ensemble des citoyens. Ce qu'il dit à l'Assemblée avant de livrer son opinion sur les affaires publiques de la guerre tient en ceci : « si vous voulez que nous soyons solidaires dans le cas où nous obtenons la victoire, il faut que nous soyons solidaires aussi dans le cas où nous rencontrons l'insuccès, et que, par conséquent, vous ne me punissiez pas individuellement d'une décision que nous aurons pris ensemble, après que je vous aurai persuadés, grâce à mon discours de vérité » (2008 : 160). Ainsi, dans ce discours de Périclès, dans ce franc-parler de Périclès, il y est question des conséquences relatives à la prise de parole, à la conscience de ces conséquences, mais aussi au juste jeu de la répartition du risque qu'implique la *parrésia* politique au sein d'une démocratie : le courage de la vérité relève de la collectivité. Cependant, cette collectivité ne peut aucunement faire preuve de *parrésia* puisqu'elle est le lot de certains individus particuliers. Ainsi, la collectivité, principalement l'Assemblée constituée de citoyens, ne sait pas faire preuve de sagesse si elle n'est pas guidée par un individu parrésiasite. Tel est le cas des Athéniens, qui après un an de guerre enterrent leurs morts, et veulent proposer la paix aux Lacédémoniens à l'insu de Périclès, comme cela est décrit au chapitre 60 du livre II de la *Guerre du Péloponnèse* (2008 : 162). Que fait Périclès dans une situation comme celle-là ? Il convoque l'Assemblée et aux reproches des Athéniens à son égard, il leur adresse lui-même comme reproche de perdre courage dans l'adversité. Dans cette séquence, il rappelle à l'Assemblée qu'il est parrésiasite et qu'à cet effet il possède un ascendant sur autrui, signifiant par là même que son opinion a beaucoup d'importance. Comment s'y prend-il ? Justement en leur remémorant les qualités qui font de lui un parrésiasite, c'est-à-dire qu'il possède la capacité de voir le vrai, de dire le vrai, qu'il est dévoué à l'intérêt général et qu'il est

« moralement intègre » : inaccessible à la corruption (2008 : 163). Voilà ce devient le parrésiasite au terme d'un processus de subjectivation réussi : clairvoyant, éloquent, désintéressé et intègre. Il possède l'ascendance nécessaire pour s'inscrire dans la structure de la *parrésia* politique de la cité. Ce qui nous conduit directement à la dernière forme de *parrésia*, celle véhiculée dans l'agir non-discursif de Socrate.

Les écrits composant l'essentiel de l'explication de la *parrésia* socratique se repèrent dans l'*Apologie de Socrate*. Socrate y étant mis en accusation se fait poser une question concernant la *parrésia* et grosso modo ce qui lui est demandé tient en ceci : « Comment est-ce que tu peux dire que tu es l'homme qui dit la vérité, alors que jamais tu n'as voulu donner, au peuple devant l'Assemblée, de consultations? » (2008 : 291). À cette question Socrate répond que s'il avait entrepris de jouer ce rôle politique au sein de la cité, il aurait couru à sa perte et n'aurait pu être utile à personne (2008 : 291). À l'époque de Socrate, la *parrésia* ne fonctionne pas au sein de la démocratie ou plutôt la démocratie athénienne fonctionne mal, ce qui fait en sorte qu'un homme qui s'oppose à l'opinion majoritaire de l'Assemblée encourt des risques pour sa vie même (2008 : 291). De ce fait, les individus aptes à exercer la *parrésia* se taisent. Ainsi, dans un contexte de danger de mort, la *parrésia* ne constitue pas une obligation, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de nécessité à s'exposer ainsi volontairement au danger. Par contre, lorsque la nécessité appelle l'action, alors l'agir juste mérite l'exposition au danger. Et c'est exactement le point de vue que défend Socrate lors de son procès pour se revendiquer du statut de parrésiasite. À cet effet, Socrate donne deux exemples à partir des fonctions politiques qu'il a occupées et qui lui ont été assignées par tirage au sort. Premièrement, à l'époque de la bataille des Arginuses, Socrate exerçait la fonction de prytane et s'est opposé à ce qu'on juge les généraux pour ne pas avoir relevé les cadavres. Il s'y est opposé malgré une décision majoritaire de l'Assemblée sur cet enjeu, puisque le geste en soi est illégal, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à la collectivité de prendre ce type de décision selon la prescription du droit athénien (2008 : 292). Autre exemple, lorsque la démocratie a été abolie à Athènes et que la dictature des Trente lui succéda, Socrate occupait la fonction de bouleute. Il a été chargé d'arrêter Léon le Salamien, mais n'a pas exécuté la mission qui lui avait été confiée puisqu'elle ne respectait l'éthique de l'agir parrésiasitique. Il est simplement rentré chez lui.

Dès lors, de la *parrésia* politique à la *parrésia* socratique ou philosophique, la nature de l'objet de l'application parrésiasitique diffère en ceci : au lieu qu'il soit question du salut de la cité, il y est question du salut du sujet dans l'exercice politique (2008 : 295). Le philosophe n'a pas à mettre sa vie en jeu lorsqu'il est question d'un exercice politique direct, tel que prendre la parole à l'Assemblée et utiliser le franc-parler dans le but d'orienter les choses de l'État par l'attrait d'un

ascendant sur autrui. Par contre, lorsqu'il est question d'actions déterminées dans le champ social, c'est-à-dire d'obligations en regard du devoir agir en tant que citoyen selon le jeu de la *poleteia* qui s'applique à tous au sein de la cité, alors le comportement du philosophe doit être celui d'un individu subjectivé qui applique la *parrésia* dans ses prises de décisions (2008 : 294). Elle est même nécessaire dans la mesure où s'il n'agissait pas selon le *logos* de la vérité qu'est la *parrésia*, « il commettrait lui-même une injustice » (2008 : 294). Ainsi Socrate, tant devant l'injustice de l'Assemblée que celle des despotes, a refusé la lâcheté d'une mauvaise action : « le philosophe doit dire non et il doit faire jouer son principe de refus, qui est en même temps une manifestation de vérité » (2008 : 294). On voit dès lors comment la *parrésia*, comme principe de vérité qui traverse les processus de subjectivation, rejoint ici la *parrésia* socratique : le parrésiasie refuse de commettre l'injustice par « souci de lui-même, en se préoccupant de lui-même, par soin pour ce qu'il est lui-même » (2008 : 294). Au final, la *parrésia* socratique consiste exactement en ceci :

Vous voyez que, dans le premier cas, dans la forme de l'activité politique, je dirais : directe, la *parrésia* socratique est négative et personnelle. Il s'agit de renoncer à tout ce qui pourrait être ascendant et pouvoir politique sur les autres. D'un autre côté, dans ce champ politique qui est constitué par, non pas l'ascendant que l'on prend sur les autres mais l'appartenance qui est la vôtre à l'intérieur d'un champ politique, à ce moment-là le philosophe a à être parrésiasie, dans la mesure où c'est la formulation et l'émergence de cette vérité qui pourra le préserver de ce qui serait, pour lui, la chose à éviter par excellence : être l'agent lui-même de l'injustice. (2008 : 294)

En résumé, on peut dire que la *parrésia*, qui appartient de plein droit au cycle de la subjectivation, est une notion emblématique de la nécessité de comprendre la matière foucauldienne à l'aune du triptyque thématique (vérité, pouvoir, subjectivation). Il est bien évident que la *parrésia* en tant que principe transversal des processus de subjectivation chez les Grecs de l'Antiquité, recèle de notions propres au thème du pouvoir (rapports de force) et à celui de la vérité par l'entremise de la notion de véridiction (obligation de vérité). Concrètement, la *parrésia* a été identifiée comme le franc-parler qui motivait les rapports d'apprentissage et d'enseignement entre le disciple et le maître au sein des processus de subjectivation. Chez le disciple, elle s'exerce principalement comme une *askésis* qui se concrétise par une obligation d'écoute à l'égard du maître, et chez le maître elle s'exerce comme une *tekhnê* qui consiste dans la transmission du savoir, dans l'ouverture d'un franc-parler complet en vue de la transformation du disciple : une transfiguration. Dès lors, la *parrésia* s'oppose à la flatterie et à la rhétorique qui, en tant que pratiques discursives ne s'établissent pas dans le *logos* de la vérité même, mais trahissent toujours l'intérêt du locuteur. Contrairement à ces pratiques, la *parrésia* est désintéressée et vise

l'émancipation du sujet. La *parrésia* politique quant à elle s'institue comme une pratique discursive foncièrement politique qui mise sur le courage de la vérité du sujet qui parle, qu'importe les conséquences associées à sa prise de parole. Elle est la « liberté du dire vrai » de l'individu subjectivé qui agit selon un idéal vertueux dans la pratique discursive. Mais afin que le maître parrésiasite puisse exercer sa liberté de parole, un certain nombre de conditions doivent être remplies, notamment la nécessité d'une *poletéia* démocratique où il y a une consécration de l'*iségoria*, qui devient elle-même la possibilité de la réalisation de la *parrésia* politique. Celle-ci, dès lors, agit comme une structure politique qui organise les relations d'influence des individus parrésiasites (l'ascendant sur autrui) par l'entremise de discours à l'Assemblée. Discours à l'Assemblée qui impliquent toujours une prise de risque de la part du parrésiasite. En démocratie, cette prise de risque devrait être partagée entre le locuteur et l'Assemblée, autrement la *poletéia* est corrompue et la démocratie dysfonctionnelle; tous ne peuvent plus participer également au *dèmos*. Dans un cas comme celui-là, le risque encouru retombe complètement sur les épaules du parrésiasite, tel que vu dans l'histoire de Platon chez Denys le tyran, ou encore, l'impossibilité de s'exposer librement devant l'Assemblée par peur d'être assassiné en prodiguant une opinion contraire à l'opinion majoritaire, tel que la situation politique d'Athènes le commandait à l'époque de Socrate. Cette situation caractérise justement un mauvais fonctionnement de la *parrésia* politique, soit une structure déficiente de la *politeia*, laquelle ne permet plus l'*iségoria* et par le fait même la *parrésia* politique. C'est à ce moment que la *parrésia* socratique entre en scène et révèle toute sa pertinence. Celle-ci ne mise plus sur la prise de parole sur le plan politique, devant l'Assemblée en s'exposant inutilement au danger, mais commande de poser l'action juste uniquement lorsque celle-ci s'impose à nous par la nécessité de faire un choix. Ainsi, de la *parrésia* politique à la *parrésia* socratique le principe du déploiement de la vérité se transpose de la pratique discursive à la pratique non-discursive : un mode éthique de l'agir meut par un idéal de justice. Cette *parrésia* socratique, aussi dites *parrésia* philosophique ne s'occupe plus de politique, mais du sujet qui traite de politique. Dans tous les cas, la *parrésia* s'instaure comme principe transversal des processus de subjectivation. Pour conclure cette section, il reste maintenant à clarifier l'interaction des thèmes mobilisés tout au long de ce mémoire.

La place du pouvoir, la place de la vérité, la place du sujet

Foucault a eu beau s'en défendre et prétendre qu'au final, il a voulu produire une histoire des modes de subjectivation, le pouvoir occupe une place centrale et prépondérante à chacun des moments de son œuvre. La vérité, telle qu'il l'a définie, se constitue comme un « système d'obligations », ce qui la rend derechef dépendante du pouvoir, c'est-à-dire qu'elle serait mue par

une inflexion du pouvoir qui mène la pensée et les actions dans telles ou telles directions. Dès ses premiers écrits, Foucault a eu des problèmes avec la question de la vérité. En 1966, dans les *Mots et les choses*, l'analyse des manifestations de la vérité conçue dans l'épistémè moderne se partage entre deux catégories, soit l'une qualifiée de « dialectique transcendantale », qui montrait « que la connaissance avait des conditions historiques, sociales, ou économiques » (1966 : 330), et l'autre qui déterminait à la fois les formes et les contenus de la « nature de la connaissance humaine », soit l'empirisme. À propos de la seconde acception de la manifestation de la vérité, Foucault écrit : « la recherche d'une nature ou d'une histoire de la connaissance, dans le mouvement où elle rabat la dimension propre de la critique sur les contenus d'une connaissance empirique, suppose l'usage d'une certaine critique » (1966 : 330). On voit très bien de quel type de critique il s'agit ici, c'est bien évidemment l'utilisation d'une critique dite cognitive plutôt que normative. Cette critique est le « résultat d'une série de partages plus ou moins obscurs [...] celui qui distille l'illusion de la vérité, la chimère idéologique de la théorie scientifique » (1966 : 330). On perçoit immédiatement une réticence par l'usage du substantif « obscurs », à laquelle Foucault s'empresse d'établir un partage qu'il qualifie de plus obscur encore et de « plus fondamental » : « c'est celui de la vérité elle-même » (1966 : 331). Il y a, d'une part, une vérité qui est de l'ordre du corps, qui « se manifeste à travers le corps » et, d'autre part, une vérité qui est de l'ordre du langage qui traite de la connaissance (1966 : 331). Évidemment, la seconde lui pose problème, car « c'est le statut du discours vrai qui demeure ambigu » (1966 : 331). De la conception de la vérité médiatisée par le langage, il y a deux avenues possibles : soit le discours vrai se fonde dans l'empirisme et y trouve son modèle, dans ce cas on obtient un discours de type positiviste, soit le discours vrai anticipe sur la réalité qu'il tente d'expliquer et on obtient un discours de type eschatologique (1966 : 331). Autrement dit, ou bien « la vérité de l'objet prescrit la vérité du discours qui en décrit la formation », ou bien on a une anticipation qui se propose de profiler la réalité, soit « la vérité du discours philosophique constitue la vérité en formation » ; à savoir toute philosophie normative (1966 : 331). Ces formations discursives, pour employer un langage bien foucauldien, émanent du même socle archéologique : celui qui puise ses racines aux sources de la modernité. Dès lors, la conception moderne de la vérité au sein des sciences telle que conçue épistémologiquement, fait l'objet d'une critique cinglante : « un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être, que d'un seul tenant, positiviste et eschatologique [...] la naïveté précritique y règne sans partage » (1966 : 331). Dans cette optique, il n'est pas étonnant que l'élément qui ait été au cœur de la formulation foucauldienne de la vérité ait été le pouvoir. Notamment, dès *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault est préoccupé par la question des

rapports de pouvoir issus de la normativité. Par exemple, la conception de la folie à l'époque moderne ne doit pas être comprise autrement qu'en comparaison d'une certaine normativité du sujet normal fondé juridiquement. « [...] le fou n'est pas reconnu comme tel parce qu'une maladie l'a décalé vers les marges de la [normalité], mais parce que notre culture l'a situé au point de rencontre entre le décret social de l'internement et la connaissance juridique qui discerne la capacité des sujets de droit. » (1972 : 176) Mais au fond, qu'est-ce que la normativité, sinon justement un jeu de véridiction qui utilise la vérité pour légitimer des pratiques dans le champ des interactions sociales. Ainsi, toute forme de normativité nécessite l'intervention d'un rapport de force pour imposer la vérité de sa pratique, qui n'a rien à voir avec une vérité en soi. Tout ceci est d'une évidence évidente. Mais cela l'est moins lorsqu'on s'attaque à une acception de la vérité qui procure la rationalité que la science exige pour justifier ses découvertes.

Même si la question de la vérité a été présente à chacun des moments théoriques de l'œuvre de Foucault, il s'en fait toutefois une idée plus claire dans ses dernières années d'enseignement au Collège de France. Notamment dans le cours de 1979, *Du gouvernement des vivants*, où il utilise les expressions « d'auto-indexation du vrai » et de « régime de vérité », alors qu'il discute de l'utilisation de la logique. L'explication qui suit permet de saisir la profondeur de l'implication du pouvoir dans la formulation de la vérité, sa conceptualisation et sa compréhension. Un régime de vérité s'instaure toujours comme « ce qui contraint les individus à [des] actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établit pour ces actes des conditions d'effectuation et des effets spécifiques » (2012 : 91). Un régime de vérité lie le sujet à des « procédures de manifestation du vrai » (2012 : 91). Ainsi, l'idée derrière la notion de régime de vérité est la même que celle derrière la notion de véridiction, c'est-à-dire la prise en compte des inflexions de la réalité, des obligations d'agir de telle ou telle manière au nom de la vérité; la considération des effets des manifestations de vérité. La question que se pose Foucault à propos de la vérité semble stupéfiante à première vue : « Pourquoi après tout ne pas parler des obligations de vérité comme [on parle] des contraintes politiques ou des obligations juridiques ? » (2012 : 92). La réponse à cette question se décline en deux temps. D'une part, il y a les pratiques qui nécessitent le vrai, qui motivent l'action ou les croyances des sujets au nom de la vérité, mais dont la véracité ne peut être démontrée par elle-même, ou encore qu'on ne peut les départager du vrai ou du faux, et qui requiert indéniablement un « supplément de force » pour être considérées vraies (2012 : 92-93). Les croyances reliées aux pratiques religieuses entrent facilement dans cette catégorie des régimes de vérité, par exemple la résurrection de la chair ou la trinité, ce sont des coercitions du non-vrai, des contraintes du non-vérifiable (2012 : 93). D'autre part, et c'est là que les choses se

corsent, le vrai lui-même nécessite un régime de vérité pour s'imposer en tant que vérité. Bien que le vrai soit *index sui* (son propre index), cela ne signifie pas pour autant que la vérité soit *rex sui* (son propre roi), qu'elle soit *lex sui* (sa propre loi), qu'elle soit *judex sui* (son propre juge) (2012 : 94). « Ce n'est pas la vérité qui est créatrice et détentrice des droits qu'elle exerce sur les hommes, des obligations une fois [que], et dans la mesure où, elles seront remplies. [...] Il n'est pas vrai que la vérité ne contraigne que par le vrai. » (2012 : 94) La contrainte de l'obéissance à la vérité est plutôt comme un engagement, une profession, puisque sous le fait de « reconnaître quelque chose comme une évidence, il y a toujours [...] une affirmation qui n'est pas de l'ordre logique de la constatation ou de la déduction » (2012 : 94). Ainsi, la contrainte d'une obéissance à la vérité se révèle comme un problème « historico-culturel », et ce, même pour la science (2012 : 94-95). Cela constitue probablement la conséquence la plus radicale qu'il est permis de tirer de la philosophie foucauldienne : l'obligation de s'incliner devant l'ordre logique des choses relève du pouvoir. La vérité qui émane de la logique et des sciences ne doit pas être moins considérée comme un régime de vérité qui possède ses propres manifestations et qui impose des effets d'obéissance aux sujets. Mais ce type de régime de vérité est particulier. Pourquoi ? « Parce que c'est un régime de vérité où la démonstration comme auto-indexation du vrai est acceptée comme ayant un pouvoir absolu de contrainte » (2012 : 96). La vérité dans l'ordre logique d'une démonstration est auto-indexative, c'est-à-dire qu'elle est supportée par le vrai lui-même, ce qui vient atténuer son statut de régime puisque l'obligation d'obéissance semble normale, elle semble aller de soi. Autrement dit, la science et la logique représentent des régimes de vérité qui n'aurait nullement besoin d'un supplément de force pour s'imposer par leurs manifestations et par leurs effets. C'est exactement cela que l'archéologie foucauldienne déterre comme « problème historico-culturel » : la coercition liée à la vérité. Dès lors, Foucault enjoint à ne pas départager les effets prescriptifs de vérité sur la base d'un degré de rationalité, mais plutôt par l'implication des manifestations qui lient le sujet aux effets de vérité; sujet qui peut à la fois être opérateur d'une procédure ou objet d'une procédure. Cela implique qu'il ne faut pas faire « de partage binaire entre ce qui serait science d'un côté, et où régnerait l'autonomie triomphante du vrai et ses pouvoirs intrinsèques, et puis d'un autre côté toutes les idéologies où le faux [...] devrait s'armer ou être armé d'un pouvoir supplémentaire pour prendre force, valeur et effet de vérité » (2012 : 98). Les effets de vérité contraignent, peu importe que les manifestations qui les indexent à la réalité soient justifiées par le vrai ou par le faux. La question qui a travaillé Foucault tout le long de sa vie pourrait peut-être se résumer ainsi : comment les régimes de vérité ont-ils lié les

hommes à des obligations de vérité qui ont elles-mêmes été liées à des régimes politiques, des régimes juridiques ? La réponse est limpide :

L'idée serait que du politique à l'épistémologique, la relation à établir ne doit pas l'être en termes d'idéologie, ne doit pas l'être non plus en termes d'utilité. Elle ne doit pas se faire à travers des notions comme celle de loi, d'interdit, de répression, mais en termes de régime, de régimes de vérité articulés sur des régimes juridico-politiques. Il y a un régime de la folie qui est à la fois régime de vérité, régime juridique, régime politique. Il y a un régime de la maladie. Il y a un régime de la délinquance. Il y a un régime de la sexualité. Et c'est dans cette équivoque ou dans l'articulation qu'essaie de pointer le mot régime que je voudrais saisir l'articulation entre ce que, traditionnellement, on appelle le politique et l'épistémologique. Le régime de savoir, c'est le point où s'articulent un régime politique d'obligations et de contraintes et ce régime d'obligations et de contraintes particulier qu'est le régime de vérité. (2012 : 99)

Dans cette optique, la vérité ne peut être comprise comme un transcendantal, comme s'il y avait une vérité en soi, une vérité ultime de l'homme et une vérité ultime pour l'homme. La vérité se dévoile au sujet dans un jeu de véridiction propre à un régime de vérité qui réclame un supplément de pouvoir pour imposer les effets de ses manifestations (régime normatif) ou n'en réclame pas puisque la contrainte y a été intériorisée, elle y est auto-indexative (régime logique). La vérité est toujours immanente et découle d'un rapport entre les hommes qui se donne sous la forme d'un régime. Ces régimes ont des effets prescriptifs qui font en sorte que l'inclinaison du sujet devant la vérité, ou l'acceptation de l'inflexion du réel, pour devenir une réalité humaine, requiert du pouvoir. Dès lors, le sujet est assujéti au sein d'un régime de savoir à une époque donnée, une *épistémè*, avec laquelle il y a des interactions avec d'autres types de régimes. Il y a deux types d'assujétissement, soit l'un comme soumission du sujet à « l'autre par le contrôle et la dépendance », faisant clairement référence à la gouvernementalité, soit comme sujétion « à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi », c'est-à-dire les différentes formes de processus de subjectivation et son penchant corollaire qu'est l'objectivation (2001 : 1046). Ainsi, il est clair que la subjectivation relève tant du pouvoir que de la vérité. Les modes d'être des individus qui se constituent comme sujet en fonction d'un régime de savoir ou d'un code prescriptif impliquent à la fois l'assujétissement de soi à autrui et l'assujétissement de soi par soi, ceci faisant référence à la relation maître/disciple ainsi qu'au contrôle constant de soi par l'acquisition d'une subjectivité possédant un statut ontologique. Dès lors, l'incarnation de l'individu subjectivé relève d'une consécration de la *parrésia* (franc-parler) comme principe directeur de son existence. Cette *parrésia* peut très bien à la fois se réaliser à travers la prise de parole devant l'Assemblée que par un mode éthique de l'agir, tel un idéal vertueux de justice à travers chaque action posée. Mais pour que l'individu se subjective, il doit forcément le faire à

l'aune d'un enseignement donné, que ce soit par l'acquisition d'un savoir émanant d'un code prescriptif ou par l'enseignement d'un maître parrésiasite. Cet enseignement s'institue sur la base d'une vérité donnée, vérité qui consiste toujours en un jeu de véridiction qui comporte des obligations de vérité, lesquelles modulent le sujet dans sa compréhension du monde et affectent tant sa pensée que ses actions. Dès lors, l'assimilation par véridiction porte en elle une part nécessaire d'assujettissement : assujettissement de soi à autrui et assujettissement de soi à soi. Ces formes d'assujettissement lient le sujet qui se subjectivise au sein d'une relation de pouvoir, dont il se libérera uniquement lorsqu'il aura atteint un statut subjectivé d'objectivation. Cependant, la particularité de notre actualité post-moderne tient au fait qu'il ne s'agit plus de se subjectiver pour s'objectiver, mais que l'objectivation de soi se décline à l'aune d'un oubli de soi comme d'un oubli d'autrui. Dès lors, l'objectivation de l'individu se concrétise toujours dans l'inconscience de soi, ce qui nous ramène à la singularité d'un sujet agit, un sujet passif qui subit l'exercice de différents schèmes de pouvoir (souveraineté, discipline et sécurité), lesquels marquent sa personnalité. Non pas que l'individu dont le processus de subjectivation fonctionne et qui se constitue réellement comme sujet conscient ne subira pas l'exercice du pouvoir, mais sa réaction sera toute autre que celle de l'individu non-subjectivé ou objectivé. Le contrôle de soi procure un certain type de liberté. La personnalité du sujet subjectivé ne sera pas définie par un pouvoir auquel il n'aura pas consenti. Bref, le processus de subjectivation s'incarne toujours dans la forme d'un pouvoir-savoir. De ce fait, le pouvoir est l'élément central du triptyque, l'élément ascendant qui définit. Mais ce point mérite immédiatement d'être nuancé. Dans ce mémoire, l'usage du substantif « pouvoir », comme dans l'expression « le pouvoir », peut donner l'impression d'une compréhension substantielle du concept, mais il n'en est rien. Rappelons-nous que le pouvoir n'est pas quelque chose qui se possède, mais qui s'exerce dans une relation. Comment ne pas voir que l'existence de relation de pouvoir dépend de la société des hommes et que le sujet est tributaire de rapports de pouvoir médiatisés par un jeu de véridiction ? Cela s'avère une question de perspective, puisque le sujet met en place des relations de pouvoir, mais il est lui-même toujours déjà pris dans une relation de pouvoir. L'un influence l'autre et l'on ne saurait leur attribuer une variation qui dépende plus de l'un ou de l'autre. Autrement dit, là où il y a des relations humaines, il y a des relations de pouvoir. Et la vérité constitue l'élément qui s'intercale dans l'interstice entre elles. Elle leur permet de fonctionner en interrelation. En outre, la gouvernementalité, au sens de « conduire les conduites », devient la notion clé qui rend compte à la fois des relations de pouvoir au sein de régimes normatifs et des processus de subjectivation. Gouverner, « c'est structurer le champ d'action éventuel des autres » (2001 : 1056). Une action qui agit sur des actions. Alors que dans le cas de la subjectivation par technique de soi, la

gouvernementalité agit comme le gouvernement de soi par soi. Finalement, la vérité immanente à toute gouvernementalité s'institue comme élément légitimant des jeux de véridiction pour des régimes donnés : la vérité est ce qui justifie l'utilisation du pouvoir.

Conclusion

Considérant que la revue *The Times Higher Education Guide* ait décrété en 2009 que Michel Foucault était l'auteur le plus cité au monde dans le champ des sciences humaines, prendre place au sein du paradigme foucauldien et innover à partir d'écrits qui ont été passés et repassés sous toutes les coutures s'avère pour le mieux ardu, et pour le pire infructueux. Il n'en reste pas moins que toute l'entreprise de ce mémoire fût justement tournée vers cette prétention : celle d'innover au sein de ce paradigme à partir de la matière foucauldienne même. Plus souvent qu'autrement, nous avons tenté de mettre de l'avant une analyse originale en nous livrant à une herméneutique de l'ensemble des principaux textes de Foucault, c'est-à-dire les livres publiés de son vivant, ainsi que les cours au Collège de France transcrits à titre posthume. Cela signifie que nous avons rarement fait appel à des analyses qui nous étaient extérieures, comme ce fût cependant le cas avec celles d'Agamben, de Deleuze, de Senellart et de Gros. De la même manière, l'utilisation de la littérature secondaire, soit celle contenue dans les *Dits et écrits*, ne fût mise de l'avant qu'à de rares occasions. L'innovation à laquelle nous prétendons doit être comprise comme une certaine manière d'utiliser la théorie foucauldienne, eu égard à ce que nous pensons avoir montré, soit qu'il existe quelque chose comme un système foucauldien s'incarnant au sein du triptyque thématique représentant les différents cycles théoriques, c'est-à-dire la désormais bien connue tripartition : vérité, pouvoir, subjectivation. Non pas que la multiplication des études empiriques s'appuyant sur tel ou tel concept émis par Foucault soit impertinente, mais la précision se voit raffermie et le champ de l'expérience décrite étendu, lorsque l'analyse se fonde dans la systémativité du triptyque. Nulle vérité sans pouvoir, nul pouvoir ne saurait se justifier sans l'apport d'une forme de véridiction et nul processus de subjectivation sans un appel constant à la vérité et au pouvoir. Aussi schématique que cette dernière phrase puisse être, elle n'en représente pas moins l'idée au cœur du système foucauldien : les thèmes du triptyque et les concepts sous-jacents qui leur sont associés sont tous interreliés, disons jusqu'à un certain point.

Rappelons-nous la question que nous nous sommes posée : Foucault a-t-il réussi à mettre sur pied un système théorique pouvant rendre compte de l'expérience du monde tel qu'il se présente socialement dans toute son historicité (du moins pour l'Occident), ainsi que des modalités de la connaissance telles qu'elles s'établissent normativement et encadrent de manière holistique les normes de la sociabilité? Prendre Foucault par une seule face de la pyramide théorique qu'il nous offre ne nous aurait jamais permis de répondre par l'affirmative à cette interrogation. C'est donc dire qu'à l'évidence, nous pensons qu'à travers la dichotomie de la pratique discursive et de la pratique non-discursive, le répertoire entier de l'expérience humaine se trouve subsumé au sein

de l'analyse systématique qu'offre le triptyque vérité, pouvoir, subjectivation. Si l'on prend les différentes *épistémès* à travers les époques, on se rend bien compte que la nature du déploiement du savoir est intrinsèquement associée à des pratiques de pouvoir, qui elles-mêmes ont des impacts sur la formation de la subjectivation et de l'objectivation des sujets. Par exemple, *l'épistémè* de l'âge classique, que Foucault a placée sous l'égide de *L'ordre* et la *Mesure*, a vu naître la science selon des modalités empiriques et classificatrices, mais aussi des pratiques de pouvoir disciplinaires qui, au sein même de leurs mécanismes fonctionnels, utilisaient les modalités propres à *l'épistémè* de cette époque. Que l'on songe aux maisons d'internement où les individus étaient catégorisés et classés et auxquels on imposait des travaux manuels. Ils étaient constamment surveillés dans le but d'établir et de maintenir l'ordre, et de cette surveillance l'on devait tirer des mesures en fonction des rudiments de la discipline. Inversement, à la même époque, la science se disciplinait en prenant ses distances par rapport aux modalités du savoir issues de *l'épistémè* de la Renaissance. L'acceptation de la vérité de cette époque était donc intimement liée aux pratiques de pouvoir. Elle a nécessairement engendré une forme spécifique d'objectivation du sujet suivant la distribution spécifique d'un pouvoir-savoir donné, laissant percevoir un espace de subjectivation qui a pu s'établir en réaction à la forme de l'objectivation qui y prévalait.

La généalogie s'avère une notion des plus porteuses pour illustrer la systématisation foucauldienne d'après le triptyque thématique qui s'est imposé tout le long de ce mémoire. Rappelons-nous qu'à la recherche de l'origine, elle oppose la provenance (*Herkunft*) et l'émergence (*Entstehung*), dont la surface d'inscription dans la réalité se repère à même le corps. La provenance tient à l'aspect unique d'un caractère, qui à travers les effets des événements sur les corps, à travers les traces que laissent ces événements sur les corps, renseigne sur le type de pratique qui l'a vu naître, qu'elle soit intentionnelle ou accidentelle. Pour sa part, l'émergence s'incarne dans l'établissement des rapports de forces qu'un événement laisse paraître, la césure qui marque un changement de situation comme le principe d'une apparition. De la généalogie, l'analyse historique dans les termes d'une relation de pouvoir est indissociable; toujours à prendre par le bas, du côté de ses effets par une répartition selon des plans de clivage. Dès lors, ce qui s'inscrit comme objectivation des pratiques de pouvoir sur les corps comporte tant des éléments de pouvoir, cela va de soi, que des éléments issus du thème de la vérité. L'exercice du pouvoir, qu'il soit l'effet d'une hégémonie écrasante ou d'un assujettissement subtil, nécessite à chaque fois des obligations de vérité pour justifier son déploiement, pour régulariser au statut d'événements normaux ou d'éléments normaux les pratiques qu'il désire imposer : il requiert l'apport de la

vérédiction. Les liens à effectuer avec la subjectivation deviennent patents puisque, dès qu'il y a, au sein des relations humaines, des éléments de pouvoir et de vérité, on se retrouve soit devant un processus de constitution du sujet, si le rapport de l'individu aux éléments de vérité et de pouvoir par lequel des pratiques sont mises en œuvre est conscient, ou soit devant un processus d'objectivation de l'individu si les éléments par lequel ce rapport est vécu s'avèrent imposés et inconscients, du moins pour les époques modernes, voire post-moderne.

Ce qui n'est pas sans rappeler la notion de gouvernementalité qui, en tant que concept évolutif au sein du cycle du pouvoir, se positionne peut-être bien comme la notion centrale de ce cycle. La gouvernementalité a été définie en deux temps. Il y a deux acceptions du concept : la première correspond à une forme de pouvoir institutionnalisé qui comprend trois types processuels corollaires, et la seconde s'assimile à une généralité singulière, soit conduire les conduites. Le premier type processuel consiste dans le déploiement de mécanismes de sécurité pour agir sur une population : gouverner c'est poser une action sur des actions. Le second type relève d'un processus historique qui marque la prédominance de l'exercice d'un pouvoir de gouvernement à travers l'Occident. Et le troisième type s'incarne par une gouvernementalisation de l'État administratif, c'est-à-dire une emprise du pouvoir gouvernemental sur l'État administratif : la mise en place de tactiques pour déterminer ce qui relève de l'État, ce qui appartient à la sphère publique, et ce qui n'en relève pas, ce qui appartient à la sphère privée. La seconde acception du concept de gouvernementalité engendre un degré de généralité plus important et permet l'adaptation à la compréhension des relations de pouvoir. En déterminant la gouvernementalité par l'expression « conduire les conduites », il devient possible pour cette notion d'englober les concepts associés au bio-pouvoir, à savoir *l'anatomo-politique du corps* liée aux dispositifs de discipline et la *bio-politique de la population* liée aux dispositifs de sécurité; ce que la première acception de la gouvernementalité ne pouvait effectuer. La transversalité de la seconde acception s'étend même au sein des processus de subjectivation. Le sujet conduit consciemment sa propre conduite à l'aune de critères donnés dans l'exercice des techniques de soi : « le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui » (2014 : 300). Mais, dès lors, que faut-il donc tirer comme conclusion de cette analyse de la gouvernementalité? Et bien, il semble qu'il faille effectuer un constat similaire à celui que nous avons tiré à propos des autres notions remémorées dans cette conclusion. Il faut marteler son explication à partir de la compréhension qu'en procure l'interrelation des thèmes du triptyque. Que ce soit sur la base d'une acception ou l'autre du concept de gouvernementalité, conduire les conduites ou agir sur des populations par l'entremise de dispositifs de sécurité, cela fait toujours référence à une définition du pouvoir

comprise en tant que rapport de force au sein d'une relation. Et du fait que cette relation est toujours en mouvement sous la forme d'une boucle action-rétroaction, soit une conception dynamique du pouvoir, cela engendre le développement d'un pouvoir-savoir spécifique qui impose un régime de vérité aux individus, qu'ils soient subjectivés ou objectivés. La différence entre l'exercice du pouvoir dans la subjectivation, par rapport à celui qui a lieu au sein des divers types de dispositifs, se remarque par la nature de l'assujettissement en vigueur. La gouvernementalité qui a son occurrence dans les processus de subjectivation se concrétise tant par un assujettissement à autrui (le maître) qu'à soi-même, jusqu'à l'atteinte d'un point d'émancipation : la téléologie du sujet moral, où la vertu a été intériorisée et s'applique naturellement dans tous les comportements. Alors que la seule chose que l'on retrouve au fond du creuset des dispositifs de pouvoir, c'est l'assujettissement de ses propres forces à autrui.

La systématisation que nous avons élaborée réalise, en quelque sorte, une certaine critique du premier moment théorique du triptyque, du moins certainement de la méthode archéologique, puisque l'évacuation du sujet effrite le fondement même de ce que nous affirmons être la manière juste de lire et d'utiliser Foucault. Ce qui fait en sorte qu'il y a deux conceptions de la vérité avancées par Foucault, et dont le fondement diffère substantiellement. La première a été détaillée à travers l'archéologie et mise sur un appareillage conceptuel complexe résultant sur la notion d'*épistémè*. Cette conception de la vérité s'incarne assurément à travers la pratique discursive et prend peu en compte les inflexions que le pouvoir impose au savoir, même si au final, ce qui est sous-jacent à l'énoncé, aux *formations discursives*, à la *positivité*, à l'*archive* et à l'*épistémè* ne peut se soustraire au pouvoir-savoir. Alors que la seconde conception de la vérité, celle revisitée à l'aune du pouvoir et des processus de subjectivation, souligne à gros trait son adéquation avec ces deux cycles. Dans sa définition même, elle est passée du statut de méta-modalité pour des savoirs à une époque donnée, soit la vérité incarnée par l'*épistémè*, pour devenir véridiction, c'est-à-dire « une obligation de vérité ». Cette façon de procéder, symptomatique à Foucault, consiste à réinterpréter les concepts au fur et à mesure de la transformation de sa pensée (penser autrement, ne pas rester figé), en fonction de l'évolution des différents cycles; la spirale herméneutique qui procède toujours à partir du non-pensé, à partir de l'impensé. Il importe de remarquer qu'à chaque fois qu'un thème, et les concepts qui lui sont associés, est redéfini ou réinterprété ultérieurement à son émission dans la théorie foucauldienne, il gagne en généralité et évolue dans le sens d'une inclusion. Il est moins restrictif, mais il perd en précision. Par exemple, la compréhension de la vérité mise de l'avant dans l'archéologie saisit la connaissance comme si elle était complètement désintéressée de toute influence humaine. Ou plutôt, il semble à ce point

évident qu'elle est complètement et absolument tributaire de l'entreprise humaine, que rechercher les régularités entre les formations discursives à travers la pratique discursive, en y évacuant les formes de la subjectivité ou de l'intentionnalité subjective des auteurs, revient à les prendre toutes également en compte en leur accordant la place d'un a priori. Cela signifie qu'il ne faut pas considérer les écrits dans leur existence sous forme de documents, en recherchant ce que l'auteur a voulu dire ou a voulu penser ou n'a pas dit, etc., mais prendre leur existence sous la forme d'un monument, c'est-à-dire tel qu'il se présente de manière descriptive. Cette élaboration théorique, aussi riche puisse-t-elle être au sein de la méthode archéologique, s'avère somme toute limitative, non pas d'un point de vue épistémologique, mais bien à l'aune de l'expérience humaine comprise de manière holistique. Dès lors, la réinterprétation du concept de vérité, qui procède par ce qui n'a pas été pensé dans le cycle d'origine de l'émission du concept, intègre des éléments appartenant au pouvoir, ce qui lui permet de se mouvoir vers le sujet par l'entremise des processus de subjectivation. Le paroxysme de cette reformulation du concept de vérité se réalise par la notion de *parrésia*.

Au sein de la *parrésia*, on repère cette définition de la vérité revisitée à travers le prisme du pouvoir, celle mue par des obligations de vérité, la véridiction. Or, la véridiction s'offre toujours dans un ensemble plus vaste, que l'on a qualifié de régime de vérité, et qui comprend aussi les pratiques de pouvoir affectant la vérité. L'endroit où prend forme la subjectivation se situe justement au cœur des régimes de vérité, et au cœur de la subjectivation, il y a la *parrésia*. Celle-ci a été définie comme un franc-parler qui s'impose entre le maître et son disciple. Du point de vue du disciple, cela se traduit par une nécessité de dire vrai sur soi, à propos de soi, alors que du point de vue du maître, la *parrésia* arbore l'apparence d'une technique dans la transmission du savoir. Ce savoir reflète justement le régime de vérité à partir duquel l'enseignement du disciple est assimilé, et auquel il établit un lien entre le sujet en formation qu'il est, et la véridiction à laquelle il est tenu pour s'accomplir en tant que sujet. Ainsi, on peut affirmer que le cycle sur la subjectivation représente une sorte de paroxysme de la théorie foucauldienne, non pas tant pour ce qu'il peut contenir d'information et de signification pour notre actualité, bien que cet aspect des choses ne soit pas négligeable et pourrait servir de grille d'analyse sociologique pour divers phénomènes affectant l'individu socialisé, mais bien parce qu'en son sein culmine l'ensemble des concepts réinterprétés, ré-élaborés suivant le fil de sa pensée. Dans la *parrésia* politique, tout comme dans la *parrésia* socratique, on retrouve le courage du locuteur subjectivé : dans le premier cas cela concerne la pratique discursive, soit le philosophe qui prend la parole devant l'assemblée et encourt le risque associé à la prise de parole, et dans le second cas, cela concerne la pratique

non-discursive, telle une éthique de l'agir, c'est-à-dire que la prise de risque ne se situe plus sur le plan de la parole, mais toujours sur la base d'actions non-discursives à connotation politique. Dès lors, ce que l'on retrouve à chaque fois à l'épicentre des différentes versions de la *parrésia*, c'est le courage que le sujet possède pour mettre la vérité de l'avant comme leitmotiv de l'action de son existence, tant dans la pratique discursive que la pratique non-discursive : c'est le courage de la vérité. S'il fallait procéder à la manière de Michel Foucault pour développer un nouveau thème, ou, disons pour poser un objet de réflexion à partir de l'impensé du thème qui précède, en l'occurrence ici à partir du dernier cycle de la théorie foucauldienne, soit la subjectivation, nous imaginons que la notion de *résistance* devrait être ce qui émerge de la spirale herméneutique. La subjectivation, en tant que processus d'émancipation vertueux de l'individu qui se subjective, instaure chez le sujet une nécessité de l'action juste qui n'est plus motivée de manière intentionnelle, pour ainsi dire, mais devient une seconde nature. Dès lors, devant toute forme d'injustice, il faut considérer la subjectivation à chaque fois comme une aptitude pour une condition de *résistance*. Malgré le fait qu'elle soit moins générale que le thème duquel elle émane, et que cette notion apparaisse déjà dans le cycle du pouvoir, il n'en reste pas moins que la *résistance* se dévoile comme l'impensé de la subjectivation, et se révèle dès lors, telle une piste à suivre dans la voie du savoir que nous a ouverte Michel Foucault.

Bibliographie

Ouvrages de Foucault

- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Mesnil-sur-l'Estrés, Gallimard, 2015 [1972], 688p.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*, Domont, Gallimard, 2015 [1976], 211p.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité II – L'usage des plaisirs*, Domont, Gallimard, 2015 [1984], 339p.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*, Domont, Gallimard, 2015 [1984], 332p.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Mesnil-sur-l'Estrés, Gallimard, 2012 [1969], 288p.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Domont, Gallimard, 2016, [1966], 400p.
- Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Mayenne, Gallimard, 2016 [1971], 82p.
- Foucault, Michel, *Maladie mentale et psychologie*, Maury, Presses universitaires de France, 2015 [1954], 104p.
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, Maury, Presses universitaires de France, 2015 [1963], 287p.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Mesnil-sur-l'Estrés, Gallimard, 2014 [1975], 362p.

Cours au Collège de France

- Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, Lonrai, Gallimard – Le Seuil, 2012, 380p.
- Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Nanterre, Gallimard – Le Seuil, 1997, 283p.
- Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Lonrai, Gallimard – Le Seuil, 2008, 382p.
- L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Lonrai, Gallimard – Le Seuil, 2001, 540p.
- Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Lonrai, Gallimard – Le Seuil, 2004, 355p.
- Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Lonrai, Gallimard – Le Seuil, 2004, 434p.
- Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*, Lonrai, Gallimard – Le Seuil, 2014, 335p.

Articles

- «Entretien avec Michel Foucault», dans *Dits et écrits*, 2001 [1971], Tome I 1954-1975, Malesherbes, Gallimard, 1707p.
- «La mort de l'homme ou l'épuisement du cogito», George Canquihem, *Critique*, 1967, Paris, Éditions de Minuit, p.599-618.
- «Le sujet et le pouvoir», dans *Dits et écrits*, 2001 [1982], Tome II 1976-1988, Malesherbes, Gallimard, 1735p.

«Nietzsche, la généalogie, l'histoire», dans *Dits et écrits*, 2001 [1971], Tome I 1954-1975, Malesherbes, Gallimard, 1707p.

«Structuralisme et poststructuralisme», dans *Dits et écrits*, 2001 [1983], Tome II 1976-1988, Malesherbes, Gallimard, 1735p.

Autres ouvrages

Agamben, Giorgio, *Signatura rerum – Sur la méthode*, Mayenne, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, 137p.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Lonrai, Les éditions de minuit, 2016 [1986], 140p.

Deleuze, Gilles, *Pourparlers – 1972-1990*, Lonrai, Les éditions de minuit, 2018 [1990], 249p.

Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie?*, Saint-Amand-Montrond, Éditions de l'aube, 1993 [1970], 222p.

Honneth, Axel, *La réification – Petit traité de Théorie critique*, Plessie-Trévisé, Gallimard, 2014 [2007], 141p.

Annexe A. Index des notions

Cycle de la vérité

Archive : Elle est le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers, le système de formation et de transformation des énoncés.

Énoncé : Il est l'élément premier de la méthode archéologique : une fonction traversant les unités traditionnelles du langage. Le signe constitue son unité de base. « Une série de signes deviendra énoncé à condition qu'elle ait à "autre chose" [...] un rapport spécifique qui la concerne elle-même, – et non point sa cause, non point ses éléments. » (1969 : 122) Il se définit à l'aune d'un référentiel.

Épistémè : Ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives. Une fois ces liens établis, on peut la considérer comme la méta-modalité sous laquelle les savoirs décrits, selon une topographie du langage, englobent une région de la connaissance caractérisée par l'expression « inter-positivité ».

Formation discursive : Elle concerne les éléments d'information d'un champ énonciatif. Cette notion s'apparente à ce que l'on peut communément définir comme un domaine de connaissances, un champ disciplinaire, mais s'avère plus transversale.

Méthode archéologique : Méthode par laquelle Foucault repère les différentes *épistémès*. Cette méthode est complexe et nécessite la maîtrise des notions la constituant, telles que celles d'*énoncé*, de *formation discursive*, de *positivité*, d'*archive* et d'*épistémè*. Elle fait appel à une conception des legs de l'histoire d'après une pratique discursive qui qualifie les objets de son étude de monument plutôt que de document.

Ordre et la mesure : Premier penchant de l'*épistémè* de l'âge classique, *l'ordre et la mesure* provoque une conceptualisation de la pensée selon un impératif logique qui engendre « la probabilité, l'analyse, la combinatoire, le système et la langue universelle », lesquels tissent « un réseau unique de nécessités » (1966 : 77).

Positivité : Elle est un *a priori historique* qui définit des conditions de réalité pour des énoncés. Elle régularise les règles des pratiques discursives associées à différentes formations discursives.

Représentation : Second penchant de l'*épistémè* de l'âge classique, comme l'envers de la médaille de *l'ordre et la mesure*, la *représentation* modifie le rapport du signifiant au signifié, le situant désormais à l'intérieur de la connaissance et établissant le lien entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre. Cela marque une scission avec la conception du signe à la Renaissance.

Ressemblance : Premier penchant de l'*épistémè* de la Renaissance fonctionnant selon le principe des quatre similitudes (*convenientia*, *aemulation*, *analogie*, *sympathie*).

Sciences de l'homme : Appellation sous laquelle Foucault place l'épistémè de la modernité et dont les conditions de possibilité se repèrent chez Kant. Dans cette épistémè les « rapports entre le champ formel et le champ transcendantal » ainsi que les « rapports entre les domaines de l'empiricité et le fondement transcendantal de la connaissance » sont redéfinis à l'aune d'une anthropologie, « c'est-à-dire à [l'aune d'un] mode de pensée où les limites de droit de la connaissance (et par conséquent de tout savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence, telles qu'elles se donnent précisément dans ce même savoir empirique » (1966 : 261).

Signature : Second penchant de l'épistémè de la Renaissance, la *signature* consiste dans l'émission d'un signe qui permet de repérer et de justifier les ressemblances.

Cycle du pouvoir

Anatomo-politique du corps : Premier élément constituant du bio-pouvoir, l'anatomo-politique du corps s'adresse au corps des individus en tant que machine. Il inculque des rudiments à des multiplicités diverses selon la nature même de cette multiplicité (le délinquant, le fou, l'écolier, le détenu) dans le but de l'assujettir.

Assujettissement : Le concept d'assujettissement se décline en deux temps. D'une part, il y a l'assujettissement issu des dispositifs disciplinaires. Celui-ci consiste exactement dans l'obtention de la docilité du corps par l'entremise d'exercice en vue d'inculquer une obéissance plus qu'un résultat comportemental sur la base de cet exercice. Elle est la soumission de ses forces à autrui. D'autre part, l'assujettissement issu des processus de subjectivation réside dans la soumission de ses propres forces à soi-même, être en contrôle de soi, être maître de soi dans toutes les situations.

Bio-politique de la population : Deuxième élément constituant du bio-pouvoir, la bio-politique de la population est associée aux dispositifs de sécurité et prend en compte l'être humain en tant qu'espèce. Elle engendre des contrôles régulateurs qui prennent appui sur la mécanique du vivant : « la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité » (1976 : 183).

Bio-pouvoir : Le bio-pouvoir s'avère une catégorie globale d'encadrement de la réalité qui comprend les dispositifs de discipline et de sécurité. Il se compose par l'agencement des modes caractéristiques des dispositifs qu'il définit, soit l'anatomo-politique du corps pour les dispositifs de discipline et la bio-politique de la population pour les dispositifs de sécurité.

Configuration : La configuration est un concept employé par le sociologue allemand Norbert Elias. Il comprend l'interdépendance des joueurs et l'interpénétration de leurs actions pour une situation donnée. Il faut entendre le mot joueur au sens de celui de protagonistes d'un jeu dans lequel il y a du pouvoir. Concrètement, Elias définit la configuration comme « la figure globale toujours changeante que forment les joueurs; elle inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et réactions réciproques » (1970 : 157).

Dispositifs de pouvoir : Les dispositifs de pouvoir s'inscrivent au sein d'un paradigme du pouvoir. Ils mettent en place les modalités représentatives du paradigme dans lequel ils se situent. Par exemple, les dispositifs de sexualité et de panoptique sont principalement situés dans le paradigme de discipline.

Gouvernementalité : La gouvernementalité est un concept qui se définit d'après deux moments théoriques. Le premier moment, issu du cours au Collège de France de 1978 *Sécurité, territoire, population* se définit d'après trois types processuels d'un pouvoir institutionnalisé. Le premier type consiste à agir sur la population à l'aide de dispositifs de sécurité dont la forme du savoir arbore celle de l'économie politique (2004 : 111). Le second type caractérise le mouvement historique qui a mené l'Occident vers la prédominance d'un pouvoir du « gouvernement » sur les autres types de pouvoir (souveraineté, discipline); Foucault parle littéralement d'une « ligne de force » (2004 : 111). Le troisième type doit être compris comme l'emprise du gouvernement sur l'État; une sorte de marche progressive de la « gouvernementalisation » de l'État administratif à partir du XVe siècle (2004 : 112). Le second moment théorique déterminant le concept de gouvernementalité correspond à la définition que l'on retrouve dans le cours au Collège de France de 1979, *Naissance de la biopolitique*, et consiste dans le fait de conduire les conduites. À ce moment, le concept acquiert en généralité.

Illégalisme : Le concept d'illégalisme a été développé dans le livre *Surveiller et punir*. Il est assimilé à un aménagement de la loi en fonction d'une certaine tolérance à la criminalité. On pourrait dire que c'est une sorte de légalité de l'illégalité. Par exemple, un aménagement de la loi pour les grandes sociétés sur le plan financier dans le but de favoriser le transfert de capitaux d'un État vers un autre État, soit la légalisation des paradis fiscaux.

Méthode généalogique : La généalogie est un concept que Foucault a emprunté à Nietzsche. La généalogie s'oppose à une conception supra-historique : elle conçoit l'histoire de manière anti-platonicienne. À la recherche d'une origine, elle substitue la provenance et l'émergence d'un événement. La provenance correspond à l'hétérogénéité d'une chose que l'on croyait unique : il n'y a jamais de provenance qui ne soit qu'unitaire. L'émergence correspond à l'avènement des forces sur la scène de l'histoire, le rapport de force qui s'institue entre des acteurs au moment de l'émergence d'une occurrence historique.

Normation : La normation est un concept qui ne s'applique qu'au paradigme disciplinaire du pouvoir. Elle se présente comme l'établissement de la normalité par techniques de normalisation. Cela signifie que dans la discipline le normal est défini par la norme, alors que dans le paradigme sécuritaire du pouvoir c'est l'inverse.

Paradigmes de pouvoir : Les paradigmes du pouvoir sont aux titres de trois. Ils définissent le mode d'être prépondérant de l'exercice du pouvoir à une époque donnée. Le paradigme de la *souveraineté* concerne la gouvernance par les lois, celui de *discipline* concerne l'assujettissement du corps par des exercices pour inculquer la *normation* et celui de *sécurité* concerne un aménagement tacite de la réalité qui établit le normal en vue de définir une norme comportementale.

Pouvoir : Foucault conçoit le pouvoir de manière non substantielle, c'est-à-dire comme quelque chose qui s'exerce à travers une relation plutôt que quelque chose que l'on détient. Le pouvoir est toujours un rapport de force qui s'exerce entre des protagonistes : chacun exerce du pouvoir qu'importe la situation de supériorité ou d'infériorité dans laquelle il se trouve.

Pouvoir-savoir : Le pouvoir produit du savoir, mais les deux s'impliquent, se côtoient et s'arriment dans le jeu qui est le leur : « il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir » (1975 : 36).

Cycle de la subjectivation

Détermination de la substance éthique : Première des quatre catégories des processus de subjectivation, elle correspond à la relation du sujet avec lui-même selon la constitution des affects qui intègrent la « matière principale de sa conduite morale » (1984 : 37).

Élaboration du travail éthique : Troisième catégorie des processus de subjectivation, elle s'effectue par l'intériorisation des règles de conduite du sujet selon un travail « d'apprentissage, de mémorisation, d'assimilation, d'un ensemble systématique de préceptes et à travers un contrôle régulier de la conduite destiné à mesurer l'exactitude avec laquelle on applique ces règles » (1984 : 39).

Esquive logiciste : Ce concept souligne le décalage qu'il y a entre le langage et la réalité. Il concerne l'élaboration d'une explication en faisant intervenir un critère de vérification. Foucault en discute en ces termes : « Que telle proposition soit vraie, on peut l'établir en établissant que les choses sont telles que l'établit la proposition. Mais ce n'est pas parce que les choses sont telles, que le discours à l'intérieur duquel se trouve la proposition va exister comme réel » (2014 : 238-239).

Étonnement ontologique : Foucault met de l'avant cette notion sous la forme d'un questionnement qui consiste en ceci : « pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? » (2014 : 240).

Mode d'assujettissement : Seconde des quatre catégories des processus de subjectivation, elle correspond au rapport qu'entretient le sujet avec un code prescriptif, plus précisément sur l'importance qu'il lui accorde en tant qu'impératif : « c'est-à-dire sur la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre » (1984 : 38).

Moment cartésien : Moment charnière dans l'histoire de la vérité où se formalise une séparation entre la spiritualité et la pensée philosophique. Cette césure est imputable à René Descartes.

Objectivation du sujet : À l'époque de la Grèce classique, l'objectivation correspond au stade le plus avancé du processus de subjectivation, la réussite du processus. Dans notre époque contemporaine, elle constitue une réification.

Parrésia : Ce concept se déploie en trois temps, premièrement, la parrésia consiste en un principe transversal des modalités de subjectivation. Deuxièmement, elle se veut une forme principielle de discours tenu dans l'espace public, celui qui mise sur le courage de la vérité (*parrésia* politique). Troisièmement, elle se constitue comme un mode éthique de l'agir qui transcende la parole (la pratique discursive) pour se fondre à l'action, c'est-à-dire orienter les pratiques non-discursives selon un idéal de justice (*parrésia* socratique).

Réification : « Processus par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance. » (2007 : 78)

Subjectivation : Processus par lequel un individu se constitue comme sujet conscient de ses agissements, en fonction d'un rapport de réflexivité entre les conduites prescrites au sujet sur la base de principes moraux, les pensées et les affects du sujet à l'égard des valeurs prescrites au sein de ces principes, ainsi que les conduites effectives qu'il qu'adopte.

Surprise épistémique : Cette notion s'élabore aussi sous forme de question et se lit comme suit : « pourquoi donc y a-t-il, en plus du réel, du vrai ? » (2014 : 240).

Tekhnai peri ton bion : « techniques qui ont pour objet la vie » concernant prioritairement l'individu par la formalisation « des procédures de constitution d'une subjectivité ou de subjectivation » (2014 : 256).

Téléologie du sujet moral : Elle correspond à la fois à l'idéal visé comme une fin, mais aussi au vécu immanent au processus de subjectivation devant former un « mode d'être, caractéristique du sujet moral » (1984 : 39).

Véridiction : Ce concept désigne des « obligations de vérité », c'est-à-dire des obligations qui s'imposent au sujet au nom d'une vérité.