

Université de Montréal

Vérité, liberté et subjectivité chez Michel Foucault : le problème éthico-critique  
et l'enjeu du pouvoir dans l'*Histoire de la sexualité*

Par  
Julie Perreault

Département de science politique  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise sc.  
en science politique

août, 2005

© Julie Perrault, 2005



JA

39

U54

2005

v. 020

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

Vérité, liberté et subjectivité chez Michel Foucault : le problème éthico-critique  
et l'enjeu du pouvoir dans l'*Histoire de la sexualité*

Présenté par :  
Julie Perreault

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Laurence McFalls  
président-rapporteur

Charles Blattberg  
directeur de recherche

Dietmar Köveker  
co-directeur

Iain Macdonald  
membre du jury

*Souvenirs! La malédiction de l'humanité est que notre existence dans ce monde n'admet aucune hiérarchie définie et stable, mais que tout s'écoule, tout se répand, tout bouge sans cesse et chacun doit être éprouvé et jugé par chacun, la conclusion des êtres ignares, bornés et obtus n'étant pas moins importante que celle des êtres intelligents, brillants, subtils. L'homme dépend très étroitement de son reflet dans l'âme d'autrui, cette âme fût-elle celle d'un crétin.*

Witold Gombrowicz, *Ferdydurke*

## ***Résumé***

Ce mémoire examine le sens possible d'un déplacement théorique qui s'observe chez Michel Foucault entre le premier et le second projet de son *Histoire de la sexualité*. Dans une argumentation en trois chapitres, nous démontrons comment la structure d'un questionnement philosophique s'organise entre les moments formels et historiques de la pensée foucauldienne, jusqu'à définir la question de la vérité comme problème éthico-critique de la modernité. Le premier chapitre isole dans un thème de « l'homme de désir » un premier problème de la liberté qui se résout dans l'enjeu du « sujet moral ». Le deuxième chapitre étudie ensuite la manière d'un dédoublement de la question éthique qui s'observe dans la pensée de l'auteur. Le dernier chapitre établit enfin dans le problème de la vérité le sens d'une articulation fondamentale entre les moments éthique et critique caractéristiques de la démarche foucauldienne. Nous assoyons finalement dans un second thème de la liberté l'idée d'un impératif éthique implicite à l'ensemble du travail philosophique de l'auteur.

Mots clefs : subjectivation – sujet – éthique – critique – politique – morale – formalisme – histoire

## ***Abstract***

This master's thesis explores the significance of the theoretical move undertaken by Michel Foucault between the first and the second volumes of his *Histoire de la sexualité*. The argument, over three chapters, aims to demonstrate how the structure of Foucault's philosophical inquiry evolves between formal and historical moments. The question of "truth" is shown to be the central critical and ethical problem of Foucault's conception of modernity. Chapter one examines the figure of the "man of desire" and identifies an initial question concerning liberty that is resolved by Foucault's conception of the "moral subject." Chapter two explores how the ethical question is, for Foucault, a divided one. And chapter three shows how the question of truth serves as a fundamental point of articulation between both the ethical and critical theoretical moments that characterize Foucault's philosophical works. The thesis concludes with a second notion of liberty as an ethical imperative, one shown to be implicit in the whole of Foucault's writings.

Key words : subjectivisation – subject – ethics – criticism – politics – morality – formalism – history

## **Table des matières**

|   |      |
|---|------|
| <b>Liste des Abréviations</b> .....   | vii  |
| <b>Remerciements</b> .....  | viii |
| <b>Introduction</b> .....   | 1    |
| <br>  |      |
| <b>Chapitre I : Formalisme historique et histoire des formes; le problème de la « morale » et l’<i>Histoire de la sexualité</i></b> |      |
| Introduction au problème de l’ <i>Histoire de la sexualité</i> .....  | 20   |
| « L’homme de désir » et le problème de <i>L’usage des plaisirs</i> .....  | 23   |
| <i>L’homme de désir</i> .....   | 25   |
| <i>La liberté comme enjeu différentiel</i> .....  | 27   |
| L’aveu de la vérité et le problème de la morale; regard sur <i>La volonté de savoir</i> .....                                       | 30   |
| <i>L’aveu, le sujet et le pouvoir</i> .....   | 33   |
| Les trois niveaux de la morale : vers un formalisme foucauldien.....  | 37   |
| <i>Rapport à soi et subjectivation morale</i> .....   | 39   |
| <i>Ascétisme et « pratique de soi »</i> .....   | 42   |
| <br>  |      |
| <b>Chapitre II : Du problème éthique à l’enjeu de la vérité; le sujet comme espace différentiel</b>                                 |      |
| « Morale » vs. « éthique ».....   | 46   |
| <i>La préférence grecque</i> .....  | 48   |
| De l’esthétique de l’existence comme « pratique de soi ».....   | 50   |
| <i>Le « sujet éthique » de la morale grecque</i> .....  | 50   |
| <i>Le pouvoir et l’enjeu de la « pratique de soi »</i> .....  | 52   |
| L’individualisation et l’espace du sujet.....   | 55   |
| Le sujet éthique comme « pratique de la liberté ».....  | 59   |
| <i>Du « sujet moral » au « sujet éthique »</i> .....  | 62   |
| <i>Le dédoublement de la question éthique</i> .....   | 63   |
| Le problème de la vérité.....   | 67   |
| <br>  |      |
| <b>Chapitre III : La critique de l’assujettissement : l’enjeu de la vérité comme problème politique de la modernité</b>             |      |
| De l’éthique à la critique : liberté, vérité, sujet.....  | 72   |
| <i>Le plissement de l’être</i> .....  | 73   |
| La limite historique de la question éthique.....  | 75   |
| Qu’est-ce que la critique?.....   | 77   |
| <i>Le problème de l’Aufklärung</i> .....  | 79   |
| <i>Le sens d’une « attitude critique »</i> .....  | 82   |
| De la critique jusqu’à l’éthique : la forme d’une liberté politique.....  | 86   |
| <br>  |      |
| <b>Conclusion</b> .....   | 92   |
| <b>Bibliographie</b> .....  | 97   |



## ***Liste des abréviations***

Les abréviations suivantes des ouvrages de Michel Foucault seront utilisées dans ce mémoire

- AS*        *L'archéologie du savoir*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1969.
- DEI*        *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. Daniel Defert et François Ewald, coll. de Jacques Lagrange, Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001.
- DEII*       *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. Daniel Defert et François Ewald, coll. de Jacques Lagrange, Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001.
- HS*        *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, ed. Frédéric Gros, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, Paris, 2001.
- MMP*       *Maladie mentale et psychologie*, 2<sup>e</sup> ed., Presses universitaires de France, Paris, 1962.
- QC*        « Qu'est-ce que la critique? », (1978), in *Bulletin de la société française de philosophie*, Vol.84, no.2, 1990, p. 35-63.
- VS*        *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1976.
- UP*        *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1984.

## *Remerciements*

Merci d'abord à Baptiste, et à Dietmar Köveker, pour avoir bien voulu lire certaines ébauches préalables à ce projet, puis pour m'avoir pointé, à travers tout le corpus foucaldien et au-delà, plusieurs des textes sans lesquels l'argumentation poursuivie dans ces pages aurait été bien moins solide. Merci à Laurence McFalls et à Iain Macdonald, pour avoir orienté mes premières « armes » intellectuelles, d'abord, et pour m'avoir supportée aussi plus d'une fois dans les aléas parfois surprenants du système universitaire; merci à chacun d'avoir toujours cru en moi, mieux que moi-même souvent. Un merci immense, enfin, à mon directeur, Charles Blattberg. Pour toutes les raisons ci-haut mentionnées, bien sûr, auxquelles j'ajouterai encore la manière d'une ouverture, d'une attention et d'une disponibilité dignes du guide dont j'avais besoin. Merci, enfin, pour l'inspiration et le soutien durant toutes ces années.

Ce mémoire n'aurait pas non plus été le même sans le soutien financier, pendant deux ans, du Fond québécois de recherche pour la science et la culture (Fqrs).

## ***Introduction***

*La « psychologie » n'est qu'une mince pellicule à la surface du monde éthique où l'homme moderne cherche sa vérité – et la perd. Nietzsche l'avait bien vu, à qui on a fait dire le contraire.*  
Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, p.88

Tout comme celle du maître allemand, la pensée de Michel Foucault demeure aujourd'hui encore controversée à plusieurs égards. Aussi, pour quiconque commence à s'y intéresser sérieusement, la controverse la plus apparente est certainement celle de sa réception éclatée. De tous les chemins possibles qui aborderaient la pensée de l'auteur, nous proposons dans ce mémoire une manière de revoir la particularité de son thème éthique. Prenant pour point d'appui le projet d'ensemble de *l'Histoire de la sexualité*, cette manière, verrons-nous, s'exigera aussi comme une réarticulation de la démarche foucauldienne. Nous tenterons à cet effet de reconstruire le fil directeur qui, du premier au deuxième volume de cette histoire en trois actes, conduira Foucault à modifier considérablement la teneur de son projet de départ. De l'éthique à la critique, et jusqu'au politique, nous retournerons enfin chez l'auteur un certain *problème de la vérité* qui, dirons-nous, oriente son projet philosophique. Or la difficulté sera surtout maintenant de conserver, entre ces deux moments de *La volonté de savoir*, puis de *L'usage des plaisirs* et du *Souci de soi*, la cohérence qui leur est propre. Aussi l'introduction suivante s'emploiera-t-elle à établir dès à présent les assises théoriques qui serviront plus loin le cadre de l'argumentation.

C'est que la pensée de Michel Foucault ratisse large, presque aussi large en fait que le mouvement des interprétations auxquelles elle donne lieu. Entre la sociologie, la philosophie, l'histoire ou le politique, bien aisé sera celui ou celle qui réussira à en fixer le terme. Car en plus de s'être transformée substantiellement au fil des ans, au fil des ouvrages, la pensée foucauldienne demeure en elle-même une pensée hautement difficile à circonscrire. Le plan unique, toujours relationnel, où ses

concepts s'entremêlent, se démêlent, se regardent et se relancent constamment, fait de cette pensée une source permanente d'équivoques. « Ainsi apparaît le projet d'une *description des événements discursifs* comme horizon pour la recherche des unités qui s'y forment »<sup>1</sup>, annonce Foucault dès l'*Archéologie du savoir*. Ce faisant, il arrête aussi le niveau particulier des positivités discursives qui constituera le sol de ses analyses. Positivité des énoncés et des figures du discours comme celle des systèmes historiques qui les supportent; Foucault isole alors à ce niveau l'idée d'un « espace » relationnel qu'il lui faudra maintenant circonscrire de l'intérieur. Espace pratico-théorique, en somme, où se déploient déjà dans leur dispersion et leur empiricité essentielles l'ensemble des « événements » – relations et énoncés – qui rendent chaque fois possible la forme et le sens des configurations discursives.

Ainsi entendu, ce niveau du discours représentera surtout chez Foucault le niveau proprement empirique où il lui faudra toujours se situer lui-même; espace délimité quoique toujours ouvert vers l'extérieur, qui contiendra aussi l'espace singulier de tous les discours ou « jeux de relations » possibles. La difficulté d'un tel niveau d'analyse réside alors d'emblée dans la réflexivité qui le caractérise :

Faire apparaître dans sa pureté l'espace où se déploient les événements discursifs, ce n'est pas entreprendre de le rétablir dans un isolement que rien ne saurait surmonter; ce n'est pas le refermer sur lui-même; *c'est se rendre libre pour décrire en lui et hors de lui des jeux de relations.*<sup>2</sup>

Si cet espace particulier qui constitue le sol des analyses foucauldienne nécessiterait en lui-même un approfondissement essentiel, nous nous contenterons toutefois de remarquer maintenant l'importance du mouvement relationnel qui le constitue. Dans ce mémoire, nous essaierons justement de revoir un certain tracé de cette liberté théorique dont se revendique ici Foucault; liberté théorique, doit-on constater avec l'*Archéologie du savoir*, qui ne se limite plus aux scissions ordinaires des disciplines académiques. Nous tenterons à cet effet de retourner les « jeux de relations » qui président au mouvement de l'*Histoire de la sexualité*, ceci de *La volonté de savoir*

---

<sup>1</sup> AS, p. 38.

<sup>2</sup> AS, p. 41; nous soulignons.

jusqu'au *Souci de soi*. Aussi, ce qu'il nous faudra étudier sera bien une certaine structure de la pensée foucauldienne elle-même.

### *Fonctions théoriques du niveau relationnel chez Foucault*

Or cette structure à laquelle nous référerons maintenant, faut-il spécifier d'emblée, prendra davantage l'allure d'un questionnement philosophique que d'une « méthode » en bonne et due forme, ou encore d'un contenu essentiel à la pensée de l'auteur. L'idée d'une « structure » de la pensée foucauldienne rejoint en fait la forme mouvante de ses analyses, ce qui concernera surtout ici, c'est-à-dire, ce niveau des positivités discursives où elles se situent chaque fois. Espace unique, plan relationnel qui, croyons-nous, est souvent manqué ou reconnu mal à propos par la critique<sup>3</sup>. Aussi l'*Archéologie du savoir* décrit-elle encore en ces termes la particularité de cette démarche foucauldienne : quant à ces relations que l'auteur analyse,

elles ne constitueraient en aucune manière une sorte de discours secret, animant de l'intérieur les discours manifestes; ce n'est donc pas une interprétation des faits énonciatifs qui pourrait les faire venir à la lumière, mais bien l'*analyse de leur coexistence, de leur succession, de leur fonctionnement mutuel, de leur détermination réciproque, de leur transformation indépendante ou corrélative*.<sup>4</sup>

Il nous apparaît somme toute difficile, voire impossible, de comprendre le sens des analyses historiques de Foucault sans comprendre d'abord ce qu'il fait ou cherche à faire à travers celles-ci. Tel qu'isolé dans l'*Archéologie du savoir*, ce niveau des relations est fondamental à maints égards. Son aperception nous aidera surtout à rétablir dans ces pages une cohérence propre à la démarche foucauldienne.

---

<sup>3</sup> Nous adressons en outre ce reproche à des penseurs tels Charles Taylor, Jürgen Habermas ou Axel Honneth, qui tendent par trop à vouloir saisir la pensée foucauldienne sous des concepts ordinaires de « système » ou de « théorie ». Nous voudrions montrer ici comment le refus d'une telle catégorisation permet de comprendre une nouvelle cohérence dans la pensée de l'auteur. Voir Charles Taylor, « Foucault on Freedom and Truth », in *Philosophie and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985; Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988; Axel Honneth, *The Critique of Power : Reflexive Stages in a Critical Social Theory*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.

<sup>4</sup> *AS*, p. 42; nous soulignons.

De cette dernière citation, nous retiendrons maintenant ce terme de « fonctionnement » qu'y introduit alors Foucault. La récurrence du terme dans les analyses subséquentes de l'auteur nous y fera bien reconnaître d'abord une cohérence propre à sa démarche philosophique, mais encore, l'idée d'une *analyse des fonctionnements* décrira aussi spécifiquement ce que Foucault cherche à y comprendre chaque fois. Sous l'instance des relations discursives qui constituent son objet d'étude privilégié, Foucault n'analyse pas des formes conceptuelles ordinaires, mais bien plutôt la forme des rationalités historiques qui les appellent toujours. Ainsi, par exemple, dans cette *Histoire de la sexualité* dont nous discuterons plus loin, dans *La volonté de savoir* qui en constitue le premier volume, Foucault n'analyse jamais pour lui-même le concept du « sexe » qui en assure pourtant le thème central. Bien plutôt étudie-t-il dans ce volume la manière dont ce concept du « sexe » – idéalité discursive, spécifie-t-il alors; *fiction* ou création du discours – permet le fonctionnement d'un « dispositif de sexualité » particulier. « Dispositif » ou fonctionnement qui, faut-il remarquer, transporte en même temps le sens de ce concept qui l'assoit :

Le sexe, cette instance qui nous paraît nous dominer et ce secret qui nous semble sous-jacent à tout ce que nous sommes, ce point qui nous fascine par le pouvoir qu'il manifeste et par le sens qu'il cache, auquel nous demandons de révéler ce que nous sommes et de nous libérer ce qui nous définit, *le sexe n'est sans doute qu'un point idéal rendu nécessaire par le dispositif de sexualité et par son fonctionnement.*<sup>5</sup>

Ainsi en va-t-il encore du concept de « l'homme » dans *Les mots et les choses*, qui permet le fonctionnement dans le savoir moderne de ces configurations discursives que seront les « sciences humaines »<sup>6</sup>, ou du concept de l'« âme » dans les analyses sur les prisons, « [l]'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison du corps. »<sup>7</sup> Ce qu'il importe surtout de saisir dans l'idée de ce fonctionnement propre à un « dispositif de sexualité » est somme toute la manière dont celui-ci

<sup>5</sup> *VS*, p. 205; nous soulignons.

<sup>6</sup> « La culture occidentale a constitué, sous le nom d'homme, un être qui, par un seul et même jeu de raisons, doit être domaine positif du *savoir* et ne peut pas être objet de *science*. » Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 378.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 38.

*produira* le concept du sexe comme point d'articulation de son propre système. Plutôt que la sexualité elle-même, ce sera bien alors le fonctionnement d'un « dispositif de sexualité », *dans et par* le discours sur le sexe, qui intéressera maintenant Foucault dans *La volonté de savoir*; manière, aussi, dont la forme d'une configuration historique arrivera encore à faire porter ses effets au-delà du seul niveau discursif où elle apparaît. Le « sexe », ou la *vérité* du sexe, producteur de la sexualité<sup>8</sup>; à quelque sens près, il n'en ira pas différemment, verrons-nous, de la forme d'un *sujet* possible. Les concepts de la « maladie » ou de la « perversion » ainsi produits dans des systèmes similaires, par exemple, seront bien ceux qui assureront aussi l'existence corrélatrice du *malade mental* et du *pervers sexuel*<sup>9</sup>. « N'y a-t-il pas dans la maladie tout un noyau de significations qui relève du domaine où elle est apparue – et tout d'abord ce simple fait qu'elle y est cernée comme maladie? »<sup>10</sup>

Analyse des fonctionnements et histoire des effets, donc; il s'agira surtout pour Foucault de comprendre, dans le jeu ouvert des relations discursives, *comment* celles-ci peuvent se fixer, s'agencer, se rencontrer ou se défaire à un certain moment donné, jusqu'à donner naissance à de nouvelles formes ou rationalités historiques. Aussi, ce sont bien ces « jeux de relations » qui définissent enfin l'espace des singularités historiques que Foucault cherche toujours à circonscrire : jeux, espaces, ou conditions de possibilités des énoncés et des systèmes de sens; non pas arbitraires, mais jamais nécessaires non plus *avant* le moment de la nécessité historique qu'ils établiront eux-mêmes. Ce qui apparaîtra alors clairement dans *La volonté de savoir* sera surtout la manière d'un effet de sens produit par le discours de vérité; fonctionnement réflexif d'un dispositif de sexualité qui *agit* en produisant le terme même qui ancre son fonctionnement. Ce schème plus ou moins circulaire sera aussi

---

<sup>8</sup> « la sexualité est une figure historique très réelle, et c'est elle qui a suscité comme élément spéculatif, nécessaire à son fonctionnement, la notion du sexe. » *VS*, p. 207.

<sup>9</sup> Voir respectivement, « Le pouvoir psychiatrique », in *DEII*, p. 1554, et *VS*, p. 66 : « L'implantation des perversions est un effet-instrument : c'est par l'isolement, l'intensification et la consolidation des sexualités périphériques que les relations du pouvoir au sexe et au plaisir se ramifient, se multiplient, arpentent le corps et pénètrent les conduites. »

<sup>10</sup> *MMP*, p. 69.

récurrent dans les analyses sur le pouvoir menées par Foucault dans les années soixante-dix; manière encore, par exemple, d'une « gouvernementalité » donnée comme rationalité politique, et qui assure en même temps l'existence de l'État dans sa forme actuelle<sup>11</sup>. Ce « schème » ainsi circonscrit, démultiplié dans les diverses instances du pouvoir, caractérisera enfin une certaine « actualité » ou un certain moment historique étudié par Foucault, celui de la modernité occidentale.

Pouvoir isoler au niveau du système de leurs relations de telles configurations discursives permet alors à l'auteur de saisir comment celles-ci dépassent enfin le niveau propre du langage et du discours où elles prennent sens, jusqu'à produire des effets sur l'individu et la conscience qu'il doit avoir de lui-même; effets de sens ou de vérité, mais aussi et encore, effets de pouvoir, de subjectivation, ou d'assujettissement. Ce terme de « fonctionnement » donne en fait le pas chez Foucault à l'imminence d'un jeu théorique qu'il nous faudra encore apercevoir, entre le niveau formel de la description des structures de sens et le mouvement de leur historicité fondamentale. Ainsi Foucault ne cherche-t-il pas seulement à marquer par ses analyses l'ancrage historique des configurations qu'il identifie, mais aussi et peut-être surtout, il cherche encore à comprendre la manière propre de leur actualité : la forme, c'est-à-dire, d'un certain *efficace* qui les fonde. Encore une fois, la difficulté d'une telle distinction théorique réside d'emblée dans sa réflexivité primordiale, dans la simultanéité, c'est-à-dire, de ces deux moments – formel et historique – dont Foucault doit maintenant rendre compte. C'est que le niveau des formes ainsi saisi sous l'idée d'un fonctionnement n'est jamais tout à fait détaché de son pendant historique, tout comme l'ancrage historique qui lui donne forme procède toujours lui-même d'une certaine formalisation qui en assure la nécessité. Ce terme d'« ancrage » est ainsi choisi bien à propos; nous verrons plus loin comment il procède toujours d'un certain effet exercé sur l'individu.

---

<sup>11</sup> Voir in *DEII*, « La gouvernementalité », (239), p. 656 : « Et il est vraisemblable que si l'État existe tel qu'il existe maintenant, c'est grâce précisément à cette gouvernementalité qui est la fois intérieur et extérieure à l'État (...). Donc, si vous voulez, l'État dans sa survie et l'État dans ses limites ne doivent se comprendre qu'à partir des tactiques générales de la gouvernementalité. »



Si cette simultanéité que nous tentons de décrire maintenant demeure bien encore un peu abstraite, elle est toutefois fondamentale à une compréhension adéquate des analyses foucaaldiennes. Un regard sur la forme de la « gouvernementalité » nous aidera ici à clarifier notre propos; cette forme d'une gouvernementalité constituant à cet effet un exemple probant, évident en quelque sorte, d'une telle démarche propre à l'auteur :

ce que je voulais montrer, c'était un lien historique profond entre le *mouvement* qui fait basculer les constantes de la souveraineté derrière le problème maintenant majeur des choix de gouvernement, le *mouvement* qui fait apparaître la population comme une donnée, comme un champ d'intervention, comme la fin des techniques de gouvernement, et, troisièmement, le *mouvement* qui isole l'économie comme domaine spécifique de réalité et d'intervention du gouvernement dans ce champ de réalité. *Ce sont ces trois mouvements, je crois : gouvernement, population, économie politique, dont il faut bien remarquer qu'ils constituent depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle une série solide qui, aujourd'hui encore, n'est pas dissociée.*<sup>12</sup>

Dans ce dernier extrait, Foucault décrit surtout la manière d'une rationalité politique dont la forme s'explique *maintenant* du mouvement historique dont elle procède. Le triptyque gouvernement-population-économie politique rend manifeste le fonctionnement actuel d'une « gouvernementalité », nous dit alors Foucault; or, pour comprendre la manière ou la forme d'un tel fonctionnement, il lui faudra aussi pouvoir conceptualiser la forme du mouvement historique à travers laquelle elle s'établit. La possibilité de penser la forme d'une telle rationalité ou fonctionnement du gouvernement actuel, c'est-à-dire, procédera d'abord de l'aperception du mouvement formel qui, à travers l'histoire, lui aura permis de prendre *cette* forme et pas une autre. La particularité d'une telle idée de « fonctionnement » marque bien ainsi, entre ces deux niveaux formel et historique, un mouvement spécifique de la pensée foucauldienne. Sans ce dernier moment de l'historique, apercevons-nous, la conceptualisation de l'instance formelle demeure elle-même impensable. Nous verrons aussi plus loin, avec le traitement de la question critique, comment la possibilité de saisir sous l'idée d'un fonctionnement une forme telle qu'un concept de

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 655; nous soulignons.

« gouvernementalité » demeure aussi en elle-même, par exemple, une possibilité d'abord historique.

Fonctionnement du savoir comme celui des stratégies de pouvoir, comme, encore, celui des emplacements subjectifs : cette idée de « fonctionnement » isole en fait dans la pensée foucauldienne un moment *historico-formel* essentiel à ses analyses. La « structure » d'un questionnement philosophique se dessine alors chez lui qui interrogera chaque fois, entre la *forme* propre des configurations discursives et celle de leur *émergence historique*, la *manière* de leur existence.

### *Problématique*

Ainsi circonscrite, cette idée d'un moment historico-formel essentiel à la compréhension des analyses foucauliennes renvoie aussi au moment méthodologique conjoint de l'archéologie et de la généalogie. Ce concept de fonctionnement que nous venons de discuter sera effectivement saisi à travers l'articulation de ces deux mouvements théoriques essentiels à la pensée foucauldienne<sup>13</sup>. Une entrée dans ce système nous éloignerait cependant trop rapidement de notre propos actuel. Si le passage d'un terme à l'autre demeure encore à défendre, depuis l'analyse notoire de Dreyfus et Rabinow<sup>14</sup>, notamment, l'idée n'est toutefois pas ici de revoir l'aspect épistémologique de l'approche foucauldienne. À côté d'une telle analyse qui questionnerait la signification propre de chacun de ces termes, nous chercherons plutôt à isoler dans la démarche d'ensemble de Foucault le thème éthique qui la motive chaque fois. Au-delà de l'aspect méthodologique apercevrons-nous ainsi, une certaine *inquiétude* qui conduit le questionnement du philosophe, et qui se détache comme une composante tacite de l'ensemble de ses thématiques. Ce qu'il nous faudra

<sup>13</sup> Voir *QC*, p.48-53 principalement.

<sup>14</sup> Voir Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1983. Cet ouvrage de Dreyfus et Rabinow a eu depuis sa parution une grande influence sur la réception philosophique de Foucault, dans le contexte anglo-américain, notamment. Les auteurs y démontrent entre autres comment la démarche généalogique serait, chez Foucault, le résultat obligé d'une aporie propre à une première démarche archéologique. L'analyse que nous proposerons dans ces pages montrera comment nous nous situons plutôt un peu en retrait par rapport à cette thèse.

alors saisir sera surtout, dans ce jeu du formel et de l'historique tout juste introduit, le niveau propre d'un formalisme fondamental.

À cet effet, il nous faudra maintenant apercevoir dans les analyses foucaaldiennes elles-mêmes, dans cette structure d'un questionnement philosophique que nous venons de rappeler, le *fonctionnement d'un thème de l'individualisation* qui lui est essentiel. C'est ce thème qui, dirons-nous, rend compte de la cohérence entre le premier et le deuxième projet de *l'Histoire de la sexualité* – ou entre les mouvements de la *critique* et de *l'éthique* qui assoiront chacun d'eux. Dans son introduction à *L'usage des plaisirs*, par exemple, dans un retour réflexif sur son propre travail philosophique, Michel Foucault réunit maintenant sous l'idée d'une « histoire de la vérité » l'ensemble des thématiques et des analyses historiques qui sont jusqu'alors les siennes. Manière d'explicitier et de justifier d'abord ce virage ou « déplacement théorique »<sup>15</sup> que constitue, dans *l'Histoire de la sexualité*, le passage d'une analyse des systèmes de répression modernes jusqu'à l'étude de l'éthique grecque, Foucault saisit en même temps sous un concept d'« expérience » l'élément de continuité qui en assure le sens :

ce à quoi je suis tenu – ce à quoi j'ai voulu me tenir depuis bien des années – , c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels *l'être se constitue historiquement comme expérience*, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé.<sup>16</sup>

*Expérience* de la folie, de la maladie mentale, de la criminalité, ajoute aussitôt Foucault dans ce dernier passage<sup>17</sup>; expérience de soi dans le savoir, le travail, le langage, dans la sexualité, dans la pratique ascétique. En contraste, ou bien plutôt comme en simultané, dirons-nous encore : *fonctionnement* du savoir moderne ou des « sciences humaines », de l'institution psychiatrique, de la pratique punitive;

---

<sup>15</sup> UP, p. 12.

<sup>16</sup> UP, p. 13; nous soulignons.

<sup>17</sup> UP, p. 13.

« dispositif de sexualité », « gouvernementalité », « techniques de soi ». La notion d'« expérience » telle que soulevée par Foucault dans cette introduction vient alors marquer dans la caractérisation de ses analyses historiques une différence primordiale que nous retiendrons. En comparaison avec l'objet propre de ses études précédentes, cette idée d'« expérience » donnera ainsi le pas à un jeu de renversements essentiel.

Si l'idée d'une analyse des fonctionnements est d'abord conçue dès *l'Archéologie* comme le moyen d'une neutralisation des effets de sens portés par le discours, manière d'isoler, dans l'instance propre des singularités discursives, l'ancrage historique qui leur donne forme<sup>18</sup>, l'orientation d'une telle analyse, nous le voyons, ne se donne pas non plus dans le vide. La notion d'« expérience » ainsi introduite par Foucault vient alors marquer dans la caractérisation de ses analyses une différence essentielle que nous retiendrons maintenant. De *La volonté de savoir* à *L'usage des plaisirs*, une telle notion rappellera surtout la manière d'une différence éthique primordiale qui s'établit entre les concepts réflexifs de l'assujettissement et de la subjectivation. Dans le jeu de ce renversement qualitatif, le terme d'« expérience » ajoute alors à l'idée d'une analyse des fonctionnements le *sens* de ce que Foucault y recherche chaque fois.

Ce dernier concept ainsi réintroduit<sup>19</sup> par Foucault dans *l'Histoire de la sexualité*, faut-il souligner, vient surtout éclairer l'issue pratique d'un problème déjà essentiel à ses études précédentes. Par le rappel de ce terme d'« expérience », en contraste avec la notion de « fonctionnement » qui le précède, Foucault *marque* enfin

---

<sup>18</sup> Pour une caractérisation rapide de cette idée de « neutralisation » telle que traitée par Foucault lui-même, voir entre autre *QC*, p. 48.

<sup>19</sup> Nous parlerons ici d'une réintroduction ou d'une réarticulation plutôt que d'une introduction du thème de l'expérience, puisqu'un tel concept se trouve bien affirmé par Foucault dès ses premiers ouvrages. Voir par exemple *MMP*, chapitre V et VI en particulier, p. 76; Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972, dès le premier chapitre, p. 44. Voir aussi *AS*, p. 26 : « D'une manière générale, *l'Histoire de la folie*, faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une « expérience », montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire (...). » Sans entrer dans les détails de l'évolution de ce concept chez Foucault, nous remarquerons ici le tournant pratique qu'il signifie dans ses dernières analyses.

dans ses analyses l'enjeu instable d'un niveau formel primordial qui y demeure toujours-déjà contenu, celui qui préside à la constitution du « sujet ». Dans le jeu de l'historicité fondamentale à la forme d'un sujet possible, le niveau de l'expérience rappellera en fait le point de vue de l'individu concerné. Le moment, c'est-à-dire, de la *volonté* qui la fonde. Si l'idée de « fonctionnement » identifie dès *La volonté de savoir* l'instance d'un pouvoir producteur des individualités – « l'aveu de la vérité s'est inscrit au cœur des procédures d'individualisation par le pouvoir »<sup>20</sup>, affirme Foucault – , la notion d'« expérience » qui conduit le dernier virage éthique de l'auteur rappelle comme dans un jeu de miroir l'autre face d'un même problème essentiel :

Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.<sup>21</sup>

Aussi Foucault ajoute-t-il plus loin :

Il apparaissait qu'il fallait entreprendre un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme « le sujet »; *il convenait de chercher quelles sont les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet.*<sup>22</sup>

En contraste avec un premier mouvement analytique qui articule dans l'espace relationnel de leur fonctionnement les formes historiques du discours et du pouvoir, ou plutôt à côté de ce premier mouvement, la question de l'expérience ainsi aperçue par Foucault dans ses derniers travaux découvre surtout le fonctionnement *réciproque*, bi-directionnel, d'un moment théorique plus fondamental encore. De l'ensemble de ces thématiques évoquées plus haut, se dégage en fait la forme de cette idée d'*individualisation* que nous voulons affirmer, et que nous dirons caractéristique d'un questionnement philosophique propre à Foucault. Entre l'histoire ponctuelle des assujettissements modernes<sup>23</sup> et la description plus ou moins formelle d'un moment

---

<sup>20</sup> *VS*, p. 79.

<sup>21</sup> *UP*, p. 10.

<sup>22</sup> *UP*, p. 12; nous soulignons.

<sup>23</sup> « Pratiques discursives » et « stratégies » de pouvoir, spécifie Foucault. *UP*, p. 12.

propre de l'éthique grecque<sup>24</sup>, dans la démarche qui de *La volonté de savoir* jusqu'à *L'usage des plaisirs*, amènera Foucault à déplacer substantiellement l'objet propre de ses analyses, nous y verrons surtout nous-même le thème d'une recherche qui questionne depuis le départ les *mécanismes historiques de la formation des individualités*. Ni « sujet » ni « fonctionnement » au sens strict, mais à la fois partie et condition de possibilité de chacun, ce moment théorique de l'individualisation marquera surtout l'endroit d'un formalisme minimal, fondamental aux analyses de l'auteur.

Aussi est-ce bien le fonctionnement même de ce concept d'individualisation chez Foucault que nous voudrions maintenant apercevoir, cerner ou démonter dans ce mémoire; or un tel concept s'articule encore à travers les termes relationnels du « sujet », du « pouvoir » et de la « vérité » articulés par Foucault lui-même dans ses derniers travaux. Ainsi entendu, ce concept d'individualisation saisit en fait dans la positivité du discours foucauldien *l'espace théorique* d'un fonctionnement – celui de la formation d'un sujet – qui s'y articule toujours dans la manière propre de son historicité intrinsèque. Entre la notion d'« emplacement »<sup>25</sup> qui cernera dès *l'Archéologie* l'espace historique d'une subjectivité possible, par exemple, et la question de la « pratique de soi »<sup>26</sup> grecque, la différence est surtout marquée de l'organisation du système relationnel qui l'appréhende. Concept mi-heuristique mi-formel, l'idée de l'individualisation viendra en quelque sorte neutraliser pour nous l'orientation chaque fois marquée de ce mouvement relationnel essentiel à la pensée foucauldienne. Pouvoir isoler un tel concept plus ou moins neutre nous aidera dès lors à démêler la difficulté d'un jeu qui s'établit toujours chez Foucault, entre le

---

<sup>24</sup> Voir surtout *HS*.

<sup>25</sup> *AS*, p. 27. « Ce n'est pas critique, la plupart du temps; ce n'est point manière de dire que tout le monde s'est trompé à droite et à gauche. C'est *définir un emplacement singulier par l'extériorité de ses voisinages*; c'est (...) essayer de définir cet espace blanc d'où je parle, et qui prend forme lentement dans un discours que sens si précaire, si incertain encore »; nous soulignons. Voir aussi plus loin, p. 261.

<sup>26</sup> *UP*, p. 21.

mouvement propre de sa démarche et celui-là particulier des instances discursives qu'il analyse chaque fois.

Ainsi, voyons-nous enfin, *l'élément nouveau* aperçu ou introduit par Foucault dans son deuxième projet de *l'Histoire de la sexualité* n'est plus tellement l'espace du « sujet » comme tel, mais bien plutôt le fonctionnement même de ce niveau théorique qui préside toujours à sa formalisation. La possibilité et la particularité de la pensée éthique foucauldienne, soutiendrons-nous dans ces pages, relève explicitement de ce niveau formel ainsi marqué. Par cette identification, Foucault vient en quelque sorte formaliser le lieu de son propre questionnement philosophique, d'où l'importance de bien saisir dès à présent la particularité de sa démarche philosophique. Ce qu'il nous faudra maintenant comprendre sera surtout la forme propre d'une inquiétude qui donne son sens, à la fois à cette démarche de l'auteur, et à ce qu'il dit à travers celle-ci. Le concept heuristique de l'individualisation nous aidera à cet effet à percevoir l'endroit où la particularité du virage théorique effectué par Foucault dans ses derniers ouvrages ne se sépare plus de ses travaux antérieurs. Dans un jeu de renversements, nous proposerons maintenant une manière de retenir dans l'idée du *sujet* la forme particulière de cette inquiétude éthique que nous cherchons à comprendre. Il nous faudra alors interroger au niveau propre des relations discursives, celles-là mêmes qui constituent le corps de la démarche foucauldienne. À cet effet, il nous faudra aussi pouvoir rendre à l'analyse foucauldienne elle-même le jeu réciproque de ses propres concepts.

Or avant de pousser plus loin la discussion, il importe enfin de bien remarquer comment cette forme du questionnement que nous reconnaitrons dans ces pages compose encore avec la façon dont Foucault caractérise lui-même la spécificité de son travail philosophique. Manière de conserver à l'analyse foucauldienne le crédit qu'elle mérite, ou de bien situer encore le lieu de notre propre questionnement; mais aussi, manière pour nous d'apercevoir dans le jeu des thèmes ainsi articulés par Foucault des aspects de sa démarche qui seront essentiels au caractère réflexif de

notre propre démonstration. Dans ses derniers écrits d'abord, mais encore sous une certaine idée de l'« intellectuel spécifique »<sup>27</sup> qu'il défendra par ailleurs, Foucault reconnaît en fait d'emblée l'importance et même la nécessité d'une telle orientation du questionnement philosophique que nous remarquerons chez lui. Fonction politique de ce « quelqu'un qui occupe une position spécifique – mais d'une spécificité qui est liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre »<sup>28</sup>, affirme-t-il ainsi dans un texte de 1976. La tâche que nous nous fixerons dans ces pages ne sera ni de remarquer dans la pensée de l'auteur le lieu d'une contradiction fondamentale, ni d'y introduire le sens de ce qui se donnerait comme son intention implicite. L'idée sera plutôt pour nous de porter plus loin encore l'analyse, jusqu'à pouvoir *reconstruire* sous la fonction politique propre à la démarche de Foucault *la forme* de cet appel éthique qui l'organise chaque fois.

#### *Hypothèses, « méthodologie » et plan du travail*

Par cette caractérisation de l'« intellectuel spécifique », dans cette dernière citation qui l'assoit, Foucault marque en fait deux choses qui seront importantes pour nous : l'idée d'un questionnement pratique, éthique ou politique, dont la forme s'exigera de la participation de l'individu à son propre contexte; puis l'idée parallèle d'une historicité primordiale à ce premier questionnement, donnée *ici* sous la forme d'un certain enjeu de la vérité. L'« intellectuel spécifique » que décrit Foucault dans ce texte rejoint alors dans la modernité la forme du « savant-expert »<sup>29</sup>; or il est surtout celui qui, participant d'une certaine configuration sociale ou historique, sera aussi en mesure d'y saisir de l'intérieur le problème des « jeux de vérité » qui sont les siens – la manière, c'est-à-dire, dont le système de la vérité fonctionne dans un discours particulier, jusqu'à produire la spécificité des effets de pouvoir qui l'assurent : « Il y a un combat « pour la vérité », ou du moins « autour de la vérité »,

---

<sup>27</sup> Voir Michel Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel », in *DEII*, (184), p. 109.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 111.



(...) étant entendu aussi qu'il ne s'agit pas d'un combat « en faveur » de la vérité, mais autour du statut de la vérité »<sup>30</sup>.

Ainsi décrite, cette fonction politique de l'intellectuel spécifique rejoindra aussi la question historique de la *critique* que nous aborderons dans la troisième section du mémoire. C'est de l'articulation de ce dernier problème de la critique avec l'enjeu propre de l'éthique dont il nous faudra finalement rendre compte afin de comprendre cette structure de la pensée foucauldienne que nous voulons affirmer.

Par-delà la justification théorique qu'elle permet d'abord à Foucault, justification du terme normatif de ses analyses, faut-il voir, ce qui est remarquable d'une telle caractérisation de l'intellectuel spécifique réside surtout pour nous dans la particularité du système de renvois duquel elle participe. Ainsi circonscrite, cette « fonction politique » rappelle en fait comme dans un jeu de miroirs la fonction d'une « histoire des problématisations » qui conduira le deuxième projet de l'*Histoire de la sexualité*; « il fallait chercher à partir de quelles régions de l'expérience et sous quelles formes le comportement sexuel a été problématisé, devenant objet de souci, élément pour la réflexion, matière à stylisation »<sup>31</sup>, y affirme alors Foucault. Dans la mesure où ce terme théorique n'articule pas seulement le contenu des dernières analyses de l'auteur, mais marque aussi la forme de sa propre interrogation, il importe de bien comprendre dès à présent la teneur philosophique de ce concept de « problématisation ». En fait, verrons-nous, le contenu de cette fonction politique ainsi posée par l'idée de l'intellectuel spécifique n'est pas si loin de cette forme propre à l'interrogation que poursuit Foucault dans ses derniers écrits. Entre ces deux problèmes théoriques qui se rappellent l'un l'autre, faudra-t-il remarquer, la différence se donne surtout dans le *sens de l'appréhension* intellectuelle qu'ils commandent chaque fois.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>31</sup> *UP*, p. 34.

Dans un entretien de 1984, Foucault situe ainsi dans sa fonction proprement pratique l'idée d'une « histoire des problématisations » :

À un même ensemble de difficultés plusieurs réponses peuvent être données. Et la plupart du temps, des réponses diverses sont effectivement proposées. *Or ce qu'il faut comprendre, c'est ce qui les rend simultanément possibles; c'est le point où s'enracine leur simultanéité; c'est le sol qui peut les nourrir les uns les autres, dans leur diversité et en dépit parfois de leur contradictions.*<sup>32</sup>

« Diversité », différences, « contradictions », mais en même temps, voyons-nous « simultanéité » des problèmes, « sol » commun des réponses; entre la fonction pratique ou politique d'une « histoire des problématisations » et l'idée de « problématisation » elle-même, la forme propre de celle-ci est ainsi donnée dans le « ce qui les rend simultanément possibles » de cette dernière citation. Aussi, sous ce concept de « problématisation » qui reviendra hanter bien à propos la suite de la discussion, Foucault décrit surtout l'idée d'une certaine *manière d'organisation proprement formelle de l'inquiétude historique*. Inquiétude pratique – politique et éthique –, et non pas métaphysique, renchérit-il, qui découlera aussi de la configuration fondamentale de la « pensée » à un certain moment donné :

le travail d'une histoire de la pensée serait de retrouver à la racine de ces solutions diverses la forme générale de problématisation qui les a rendus possibles – jusque dans leur opposition même (...). Cette élaboration d'une donnée en question, cette transformation d'un ensemble d'embarras et de difficultés en problème auxquels les diverses solutions chercheront à apporter une réponse, c'est cela qui constitue le point de problématisation et le travail spécifique de la pensée.<sup>33</sup>

Ainsi entendue, cette notion de problématisation renvoie alors à la manière dont un objet ou un domaine d'étude précis sera réfléchi à un certain moment donné selon une forme et un contenu particuliers, jusqu'à déterminer dans la pratique la *forme* d'un problème ou d'une inquiétude fondamentales. « Travail spécifique de la pensée », affirme alors Foucault; à côté de la fonction de problématisation elle-même, la tâche de l'« historien » qui l'étudie sera surtout d'apercevoir, sous sa forme

<sup>32</sup> Michel Foucault, « Polémiques, politique et problématisations », in *DEII*, (342), p. 1416; nous soulignons.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 1417.

particulière, le lieu et la manière de l'inquiétude historique qui lui donne justement cette forme. « Plus précisément, il convenait de se demander pourquoi les quatre grands domaines de relations où il semblait que l'homme libre, dans les sociétés anciennes, ait pu déployer son activité sans rencontrer de prohibition majeure, ont été justement les lieux d'une problématisation intense de la pratique sexuelle », affirme Foucault dans son introduction à *L'usage des plaisirs*, posant dès lors le sens de ses recherches historiques ainsi remaniées. « Comment le comportement sexuel, dans la mesure où il impliquait ces différents types de relations, a-t-il été réfléchi comme domaine d'expérience morale? »<sup>34</sup> Dans cette observation de la pratique sexuelle à laquelle l'introduction à *L'usage des plaisirs* donne le pas, Foucault identifiera ainsi sous le problème de l'« homme de désir » propre à l'Antiquité, sous la problématisation de sa conduite morale, c'est-à-dire, le lieu d'une inquiétude éthique qui la fonde. On voit alors comment l'idée d'une fonction politique qui analyse les contenus et la forme des systèmes de vérité dans la modernité rejoint maintenant dans une perspective inverse cette idée de problématisation. Ce dernier concept de « problématisation » rend alors explicite à la conscience actuelle ce qui se donnera d'abord dans l'histoire – ou dans le projet foucauldien lui-même – comme une formalisation plus ou moins inconsciente des problèmes pratiques et politiques.

Dans la mesure où nous cherchons à comprendre ce que dit Foucault par la manière de ce qu'il fait, un tel concept de problématisation qui marque de façon réflexive la particularité de son objet deviendra dès lors fondamental à notre propre analyse. Cette idée de problématisation s'organise en fait comme dans un face-à-face avec l'idée d'une analyse des fonctionnements que nous avons déjà introduite. Entre problématisation et histoire des problématizations, entre la fonction politique de l'intellectuel spécifique et la forme qu'elle prendra dans la modernité, ce moment « historico-philosophique »<sup>35</sup> d'une analyse des fonctionnements se donne aussi comme *la forme d'une problématisation particulière à Foucault lui-même*. C'est

---

<sup>34</sup> *UP*, p. 35.

<sup>35</sup> C.f. *QC*, p. 45.

entre fonctionnement et problématisation, entre le mouvement de l'analyse qui observe l'organisation historique des systèmes de contraintes et celui de l'individu qui réfléchit de manière plus ou moins consciente la forme d'une réponse possible, qu'apparaîtra non seulement le lieu, mais surtout la *forme*, dirons-nous, d'un questionnement philosophique propre à Foucault.

Par un regard sur l'articulation des thèmes de *l'éthique* et de la *critique* dans *l'Histoire de la sexualité*, dans la manière d'une mise en parallèle de ces deux moments distincts qui, nous le verrons, demeurent toutefois communs au projet d'ensemble de l'auteur, nous tenterons maintenant de comprendre la particularité de cette forme du questionnement philosophique que nous disons propre à Foucault. Le moment de l'individualisation discuté plus tôt nous permettra alors de saisir la cohérence et les étapes successives du développement d'un thème de la liberté chez l'auteur, jusqu'à apercevoir dans celui-ci la forme particulière d'une inquiétude qui conduit aussi l'ensemble de son projet philosophico-historique. En contraste avec l'issue de la morale antique qui lui servira maintenant de modèle, ce *problème* de la liberté qui est celui de la modernité se donnera surtout comme l'effacement d'une certaine part de la liberté individuelle sous la catégorie moderne du sujet. En contraste encore avec la perspective traditionnelle propre à une franche importante de la philosophie politique, depuis Hegel notamment, et peut-être même depuis Kant, cette liberté individuelle que revendique plus ou moins implicitement l'auteur sera elle-même particulière à sa démarche philosophique. L'inquiétude de Foucault est encore une fois formelle et historique. Nous verrons, dans le problème de la vérité qui la sous-tend, comment elle est aussi politique.

Contrastant dans un premier mouvement l'enjeu propre de *La volonté de savoir* à celui-là décrit par l'auteur dans son introduction au texte de *L'usage des plaisirs*, nous porterons un premier regard sur le problème particulier de « l'homme de désir » qui organise le déplacement théorique entre ces deux ouvrages. Nous remarquerons à cet effet comment un enjeu nouveau de la « morale », soulevé par

Foucault dans ce dernier moment de son *Histoire de la sexualité*, répond encore à un certain enjeu de la liberté déjà contenu dans *La volonté de savoir* sous le problème de l'aveu. Le second chapitre remarquera ensuite une tension qui s'établit dans ce problème de la morale ainsi décrit par Foucault, entre son moment formel et celui de son historicité intrinsèque. Nous isolerons alors dans cette tension qui concerne la différence entre la morale et l'éthique le lieu d'une préférence ou d'un critère qualitatif qui nous mènera, dans un troisième temps, à poser le problème moderne de la *vérité* comme un enjeu critique fondamental au projet philosophique de l'auteur. Nous aborderons ainsi dans un troisième chapitre, à travers l'observation d'un second texte théorique de l'auteur, « Qu'est-ce que la critique? », la particularité de ce problème de la critique. Il s'agira surtout de montrer, dans le problème de la vérité, la réciprocité essentielle qui s'établit dans le questionnement philosophique de Foucault entre les moments respectifs de la critique et de l'éthique. Telle qu'articulée par l'auteur, affirmerons-nous enfin, la forme même de *l'éthique* apparaît bien dépendre d'une première inquiétude ou questionnement *critique*.

# Chapitre I : Formalisme historique et histoires des formes; le problème de la « morale » et l'*Histoire de la sexualité*

## Introduction au problème de l'*Histoire de la sexualité*

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, l'ensemble des travaux de Michel Foucault sur la sexualité constitue une série de trois volumes : *La volonté de savoir*, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*. Entre le premier et les derniers tomes de cette série, rappellerons-nous encore, Foucault aura réorganisé son projet de départ de manière significative. « Déplacement théorique », affirme-t-il alors dès le deuxième moment de cette trilogie, décrivant ainsi la particularité d'un mouvement qui paraît de prime abord appeler une réorientation de son travail philosophique. C'est à la signification possible de cette réorganisation que s'intéressera en un sens l'argumentation développée dans le présent mémoire. Or l'enjeu de ce questionnement se voudra aussi plus large que la seule observation d'une telle signification ponctuelle. Nous verrons maintenant comment l'appréhension de ce dernier tournant théorique dans la pensée foucauldienne permet enfin de saisir le lieu de cette inquiétude philosophique dont nous avons déjà pressenti le tracé.

À travers les deux derniers volumes de son *Histoire de la sexualité*, Michel Foucault réintroduit enfin, via l'étude de la pensée grecque et de manière alors explicite, la question jusque-là esquivée de l'*éthique*. Non pas simple introduction d'un thème, voudrions-nous insister d'emblée, mais véritable *ré-introduction*; déplacement dans le jeu d'une *interrogation primordiale*. Retournant à cet effet la manière d'une critique souvent reçue, et qui verra dans ce virage théorique de l'auteur le sens d'un tournant éthique extrinsèque à sa pensée, nous y saisirons plutôt nous-mêmes l'occasion d'y comprendre enfin l'élément de continuité qui la fonde. Loin de remettre en cause la portée ou la cohérence des idées qui le précèdent, ce recul jusqu'à l'Antiquité qui caractérise les dernières études de l'*Histoire de la sexualité* introduit plutôt sous une perspective nouvelle l'instance d'un même problème

essentiel, celui de la *liberté*. Car il s'agit bien d'apercevoir, soutiendrons-nous, dans cette question générale de l'éthique jusqu'à l'issue d'un « *retour à* », plutôt que négligence ou point d'oubli essentiel de la part de Foucault, le lieu véritable *jeu d'esquives*. L'ensemble du travail de l'auteur ne saurait faire sens sans l'implicite d'une composante éthique fondamentale, et qui se constitue comme son fil directeur. « The critics astonishment at Foucault's later change is unphilosophical, because all his works are characterized by the continuity of an analysis of the games of truth, and thus revolve around a central problem of philosophical questioning : the problem of freedom »<sup>1</sup>. Dans ce « questionnement philosophique » que décrit ainsi Herman Nilson, nous verrons, non pas le point d'aboutissement d'une pensée éthique enfin rendue manifeste, mais bien plutôt la condition d'existence silencieuse du travail qu'elle appelle. Les deux premiers chapitres s'efforceront d'exposer et d'articuler, au niveau proprement théorique, la manière dont cet enjeu de la liberté concerne d'abord chez Foucault le moment propre de la *constitution du sujet*. Nous présenterons succinctement en premier lieu, le problème éthique particulier proposé par Foucault dans son introduction à *L'usage des plaisirs*, pour observer ensuite comment une certaine tension contenue sous ce problème ainsi exposé se résout finalement chez lui dans l'enjeu critique de la *vérité*. Une dernière partie s'emploiera enfin à marquer la particularité de cet enjeu critique dans la perspective d'ensemble du travail foucauldien.

Cette affirmation défendue par Nilson cadrera bien maintenant avec le mouvement de nos propres analyses. La question de la « vérité » à laquelle renvoie l'auteur dans cette dernière citation sera essentielle à notre argumentation; elle est aussi ce qui assoit la possibilité d'une pensée éthique propre à Foucault. À côté de Nilson, toutefois, nous chercherons plutôt à comprendre la *forme* même de cette

---

<sup>1</sup> Herman Nilson, *Michel Foucault and the Games of Truth*, Macmillan Press LTD, London, 1998, p. 97. Dans ce dernier ouvrage, Nilson réarticule le sens du projet foucauldien dans le sillage de la philosophie nietzschéenne, d'une manière qui rejoint à toute chose près les idées contenues dans le présent travail. Nilson poursuit alors un important travail d'éclaircissement de la pensée éthique foucauldienne, resituant dans une perspective pratique l'articulation des thèmes propres aux derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité*. Nous nous distancierons principalement de ce projet dans notre manière plutôt théorique d'interroger la particularité de la pensée éthique foucauldienne.

« liberté » dont il rappelle ici l'importance. Le concept de l'individualisation que nous retiendrons à nouveau dans ces pages nous sera utile à cet effet. Aussi nous faudra-t-il apercevoir enfin dans les derniers moments de cette pensée de l'auteur, à travers les questions du « sujet » et de la « vérité » qui l'articulent, la manière d'un *dédoublement éthique* qui la caractérise.

Dans cette manière de traiter l'enjeu de la liberté comme une composante tacite essentielle du discours foucauldien, nous nous situons encore à côté de la thèse défendue par Lawrence Olivier, qui verra dans l'éthique de Foucault le sens d'une pensée nihiliste<sup>2</sup>. Nous serons bien d'accord avec la manière dont Olivier cherche d'abord à interroger les concepts de la pensée foucauldienne en se positionnant à côté du discours traditionnel de la philosophie politique, mais non plus avec la façon dont il interprétera *le sens* du travail philosophique de l'auteur. Nous serions ainsi d'accord, par exemple, avec l'affirmation qui dit que, pour Foucault,

[l]es pratiques de liberté renvoient à un souci éthique dont le but est d'établir à soi-même un rapport de domination ou de maîtrise. Il n'y a donc pas de nature humaine à libérer car ce souci éthique, s'il est mis en œuvre par un sujet, est déjà défini et structuré par une société. À l'encontre d'une nature humaine à libérer, il y a pour Foucault un jeu dans les dispositifs de pouvoir, un espace où des identités se forment et se constituent.<sup>3</sup>

Mais en contraste avec la perspective de Olivier, nous ne croyons pas que cette façon de revoir le thème de la liberté (ou du sujet, ou de la vérité) implique chez Foucault l'absence d'une « inquiétude » primordiale, ou encore, tel que le laisse aussi entendre son interprète, l'idée d'une « conception non ontologique de la liberté »<sup>4</sup>. Il faut plutôt replacer Foucault dans l'instance de son propre discours, dirons-nous, pour saisir comment une telle idée de la liberté que décrit ici Olivier suit encore le sens d'une *inquiétude moderne*. Foucault ne revoit pas tellement à cet effet le *sens éthique*

---

<sup>2</sup> Voir Lawrence Olivier, *Foucault. Penser au temps du nihiliste*, Liber, Montréal, 1995, et Olivier, *Le Paradoxe du pouvoir chez Foucault : sujet, vérité et libération politique*, Note de recherche No.55 (ouvrage non publié), Bibliothèque des Lettres et des Sciences humaines, Université de Montréal, Montréal, 1995.

<sup>3</sup> Olivier, *Le paradoxe du pouvoir*, p. 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 9.



de la liberté, mais bien plutôt celui d'une certaine conception moderne de l'ontologie de laquelle elle participe nécessairement. En ce sens, la thèse que nous défendrons maintenant suivra davantage la perspective deleuzienne, ou encore celles d'auteurs tels Nilson ou David Owen, par exemple, qui replacent la pensée éthique foucauldienne dans le contexte d'une certaine perspective kantienne<sup>5</sup>. Dans les pages qui suivront, nous aborderons d'abord un premier problème de « l'homme de désir » particulier aux deux projets de l'*Histoire de la sexualité*, pour contraster ensuite chacun d'eux dans le problème formel de la « morale » que l'enjeu de la liberté laisse maintenant apparaître dans le système de la pratique sexuelle grecque.

### « L'homme de désir » et le problème de *L'usage des plaisirs*

C'est dans le cadre de ses derniers travaux sur la sexualité que Foucault introduit pour la première fois, comme moment particulier dans l'espace de ses propres analyses, la notion de « problématisation » que nous avons quittée à la toute fin de l'introduction. Il avait fallu, affirme alors l'auteur, dans cette « histoire de la vérité » sous laquelle il prétend maintenant réinscrire l'ensemble de son projet de connaissance, « analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé »<sup>6</sup>. Portant en quelque sorte plus loin le mouvement de ses analyses précédentes, cette notion théorique lui permettra de ressaisir enfin sous le concept d'expérience, dirons-nous, un moment où l'individu participe lui-même du fonctionnement qui fait de lui un sujet particulier. Tranchant en cela avec le fil moderne de ses études antérieures, c'est aux systèmes de la morale grecque que Foucault adresse maintenant cette question. Or ce dont il discutera surtout à travers ces études historiques ne sera ni de la « sexualité » comme telle, concept moderne par

---

<sup>5</sup> Voir Gilles Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, coll. Critique, Paris, 1986; Nilson, *Michel Foucault and the Games of Truth*, et David Owen, *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, Routledge, London, New York, 1994.

<sup>6</sup> UP, p. 19.

excellence<sup>7</sup>, ni même encore de la pratique sexuelle particulière au monde grec<sup>8</sup>, mais bien plutôt de la conduite morale que celle-ci organise chaque fois. Études des « problématisations morales », dans leur forme et leur émergence historique; Foucault déplace alors, non pas tellement l'enjeu de ses analyses, dirons-nous, mais bien plutôt l'endroit de leur appréhension. – « Telle est l'ironie de ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir, modifier l'horizon de ce qu'on connaît et pour tenter de s'écarter un peu. Ont-ils effectivement conduit à penser autrement? Peut-être ont-ils permis tout au plus de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait sous un angle différent et une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se trouver à la verticale de soi-même. »<sup>9</sup>

À travers ces deux derniers ouvrages qui terminent en fait sans l'achever le projet d'une *Histoire de la sexualité*<sup>10</sup>, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, Foucault discute maintenant la manière dont une certaine problématisation de la pratique sexuelle aura pu conduire chaque fois, du classicisme grec jusqu'à l'époque du haut empire romain – du IV<sup>e</sup> siècle av. J-C aux I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles ap. J-C<sup>11</sup>, c'est-à-dire – , l'expérience quotidienne d'un « sujet moral ». En contraste avec l'objet de ses études précédentes, Foucault isole alors dans la figure de ce « sujet moral » l'idée

<sup>7</sup> UP, p. 9. « Le terme même de « sexualité » est apparu tardivement, au début du XIX<sup>e</sup> siècle. » Voir aussi VS, p. 91 : « La « sexualité » : corrélatif de cette pratique discursive lentement développée qu'est la *scientia sexualis* ».

<sup>8</sup> Tel que Foucault affirme par ailleurs de manière un peu anecdotique : « Je dois avouer que je m'intéresse beaucoup plus aux problèmes posés par les techniques de soi ou par les choses de cet ordre que par la sexualité... La sexualité, c'est assommant! ». Voir « À propos de la généalogie de la morale : un aperçu du travail en cours », in *DE II*, p. 1202.

<sup>9</sup> UP, p. 19.

<sup>10</sup> Foucault avait en effet prévu un dernier tome à l'étude, *Les Aveux de la chair*. Tel que l'affirme *L'usage des plaisirs*, ce dernier tome devait s'intéresser à « la formation de la doctrine et de la pastorale de la chair », soit à la question de la constitution du problème moral au tout début du christianisme. Foucault n'eut toutefois pas le temps de le faire publier avant sa mort, survenue en juin 1984. UP, p. 20.

<sup>11</sup> UP, p. 20. Voir aussi HS, p. 4. Au moyen d'un contraste entre ces deux moments que constituent le classicisme grec et l'époque du haut empire, Foucault entreprend dans cet ouvrage une caractérisation de l'expérience éthique propre à cette dernière période. Ce faisant, il cherche avant tout à reconstruire la généalogie d'une expérience moderne de la vérité : « La question que je voudrais aborder cette année, c'est celle-ci : dans quelle forme d'histoire se sont noués en Occident les rapports entre ces deux éléments, qui ne relèvent pas de la pratique, de l'analyse historique habituelle, le « sujet » et la « vérité » ».

d'une *expérience éthique* fondamentale. Conçue chaque fois sous la forme d'une « pratique de soi », la manière propre de cette expérience sera elle-même constitutive, dans l'Antiquité, du « sujet éthique » qu'elle définit.

« *L'homme de désir* »

Par ce recul jusqu'à la pensée grecque, Foucault remanie ainsi l'objet et l'ancrage historique de son travail philosophique; l'introduction à *L'usage des plaisirs* en rendra compte sous le label particulier d'une « généalogie de l'homme de désir »<sup>12</sup>. Sous l'idée de ce dernier mouvement théorique, Foucault cherche surtout à retracer maintenant, de la période antique jusqu'à la modernité, la *manière* dont une expérience morale particulière aura pu émerger ou s'être liée, dans l'histoire et aujourd'hui encore, à la question somme toute personnelle de la pratique sexuelle. Le problème général que saisi l'auteur dans cette histoire de la sexualité est d'abord celui de la constitution historique d'un thème moral communément reçu, celui de « sujet » ou du « l'homme de désir ». Comme il l'aura fait précédemment de l'enjeu du pouvoir, de l'homme ou de la folie, par exemple, Foucault voudra maintenant retourner la forme de ce concept du « désir » qui *fonctionne* jusque-là, dans le discours scientifique, sous les traits indistincts d'un « invariant » historique<sup>13</sup>. Foucault rend ainsi compte, dans son *Cours au Collège de France* de 1978-1979, de la particularité de cette approche privilégiée : « au lieu de partir des universaux pour en déduire des phénomènes concrets, ou plutôt que de partir des universaux comme grille d'intelligibilité obligatoire pour un certain nombre de pratiques concrètes, je voudrais partir de ces pratiques concrètes et passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques »<sup>14</sup>. Discutant maintenant dans *l'usage des plaisirs* l'enjeu particulier de *La volonté de savoir*, Foucault remarque ainsi que, à ce moment

<sup>12</sup> *UP*, p. 20. Voir aussi, p. 12 : « il semblait difficile d'analyser la forme et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, sans faire, sans entreprendre à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre, donc, une « généalogie » ».

<sup>13</sup> Pour l'occurrence de ce terme d'« invariant » historique que nous recomposons ici, voir *UP*, p. 10.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, Paris, p. 4

La notion de désir ou celle du sujet désirant constituait alors sinon une théorie, du moins un *thème théorique généralement accepté*.

Aussi ajoute-t-il tout de suite :

Cette acceptation même était étrange : c'est ce thème en effet qu'on retrouvait, selon certaines variantes, au cœur même de la théorie classique de la sexualité, mais aussi bien dans les conceptions qui cherchaient à s'en déprendre; c'était lui aussi qui semblait avoir été hérité, au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, d'une longue tradition chrétienne. *L'expérience de la sexualité* peut bien se distinguer, comme une figure historique singulière, de l'expérience chrétienne de la « chair » : *elles semblent toutes deux dominées par le principe de l'« homme de désir »*.<sup>15</sup>

Tel que l'introduction au présent mémoire l'aura précédemment montré de l'enjeu du « sexe », de « l'homme » ou de « l'âme », ce fonctionnement que décrit Foucault produira encore, dans la modernité, la forme même de ce concept qui l'assure. Problème d'abord central aux premières études de *La volonté de savoir*, maillon essentiel au fonctionnement d'un « dispositif de sexualité » dans la modernité, affirme Foucault – « en créant cet élément imaginaire qu'est « le sexe », le dispositif de sexualité a suscité un de ses principes internes de fonctionnement les plus essentiels : le désir du sexe »<sup>16</sup> –, la question du « désir » et son *sujet* obligé deviennent ainsi l'objet d'étude tout désigné dans ce deuxième projet d'une *Histoire de la sexualité*. L'idée du « sexe » sera dès lors ramenée dans ce second mouvement, dirons-nous, au moment particulier du « sujet » qu'elle définit – et qui affirme comme en contraste le principe même de sa possibilité.

Ce qu'il faut comprendre en fait de cette dernière citation est surtout la manière dont ce problème du « sujet de désir » saisi maintenant dans l'*Histoire de la sexualité* le lieu d'un dédoublement historique essentiel, entre l'instance du « sujet moral » et celui de la « sexualité ». L'homme de désir ainsi aperçu se donne dès lors, dans cette histoire générale des « problématisations » sous la bannière de laquelle, nous l'avons vu, Foucault rattrape maintenant son projet philosophique, comme le

---

<sup>15</sup> *UP*, p. 11; nous soulignons.

<sup>16</sup> *VS*, p. 207.

*mode* ou la manière spécifique d'une *expérience de la « sexualité »*; dans la modernité d'abord, mais encore, nous le verrons, comme le mode ou la manière de l'expérience grecque elle-même. Ce problème du « désir » permet aussi à Foucault d'articuler, dès *L'usage des plaisirs*, un enjeu commun à ses deux projets théoriques : « pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une « sexualité », il était indispensable de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir »<sup>17</sup>.

### *La liberté comme enjeu différentiel*

Déjà inscrit dans *La Volonté de savoir* sous une forme toutefois différente – *problématisation* du « problème de l'interdit », dirons-nous, dans la manière d'une critique de « l'hypothèse répressive »<sup>18</sup> –, c'est donc par le biais de ce thème de « l'homme de désir » que la perspective propre à ce dernier ouvrage s'introduit enfin dans les dernières études de l'auteur, comme l'enjeu éthique qui la déborde. Or, à ce premier problème théorique ainsi isolé dans cette histoire de la « sexualité », faudra-t-il remarquer, s'ajoute encore celui d'une certaine « pratique de la liberté » associée, cette fois, à l'« expérience » de l'homme de désir dans la pensée grecque.

Par ce retour à l'Antiquité, suivant l'enjeu de son projet généalogique, Foucault cherche en effet l'endroit où, dans l'histoire de la pensée occidentale, des individus particuliers, conscients d'eux-mêmes et dans l'exercice de leur liberté, auront pu accepter pour la première fois de « poser au sexe » « la question de ce que nous sommes »<sup>19</sup>. Pourquoi des individus matures, en principes libres, demande ainsi Foucault dans un premier questionnement, auront-ils accepté à travers l'histoire de se plier à des règles d'austérité sexuelles, jusqu'à y lier même l'enjeu de leur identité?

---

<sup>17</sup> *UP*, p. 12.

<sup>18</sup> Jouant un peu avec les concepts foucauldien, nous référons directement ici à la critique de « l'hypothèse répressive » qui donne le coup d'envoi aux études sur l'*Histoire de la sexualité*. Voir *VS*, premier et deuxième chapitres.

<sup>19</sup> *VS* p. 102.

« À travers quels jeux de vérités l'être humain s'est-il *reconnu* comme homme de désir? »<sup>20</sup> Or ce que Foucault observe dans la pensée grecque tranche toutefois avec l'enjeu de ses études précédentes. Car, et « [c]'est sans doute là un des points les plus remarquables de cette réflexion morale » dans l'Antiquité, affirme l'auteur :

(...) elle ne s'adresse pas aux hommes à propos de conduites qui pourraient relever de quelques interdits reconnus par tous et solennellement rappelés dans les codes, les coutumes ou les prescriptions religieuses. Elle s'adresse à eux à propos des conduites où justement ils ont à faire usage de leur droit, de leur pouvoir, de leur autorité et de leur liberté (...).<sup>21</sup>

En contraste avec la figure d'un thème moral moderne qui s'organise autour des jeux de l'interdit, Foucault isole plutôt ici dans l'instance d'une certaine forme de la conduite subjective la particularité de l'expérience antique. On remarquera tout de suite ce que cette dernière citation laisse supposer d'un certain renversement dans l'appréhension d'un *problème de la liberté*. Par rapport à l'idée première d'un « dispositif de sexualité » qui fonctionne dans la modernité sous la forme et les mécanismes d'un pouvoir individualisant, « [i]mmense ouvrage auquel l'Occident a plié des générations pour produire (...) l'assujettissement des hommes; je veux dire leur constitution comme « sujets », aux deux sens du mot »<sup>22</sup>, l'enjeu d'un tel « usage » individuel des « droit », « pouvoir », « autorité » et « liberté » déplace nécessairement l'issue de ce dernier terme. Ce dernier moment de la liberté vient dès lors marquer dans les analyses foucaaldiennes le lieu d'une différenciation essentielle, qui découlera aussi directement de la manière ou de l'objet propre de ses études empiriques. Dans la mesure où Foucault s'intéresse dans cette histoire des problématisations, non à la conscience des individus, mais bien à la manière des conduites qui auront permis la constitution historique de ce thème de l'homme de désir, son problème sera aussi d'ordre pratique.

---

<sup>20</sup> *UP*, p.14.

<sup>21</sup> *UP*, p. 34.

<sup>22</sup> *VS*, p.81.

De cette dernière observation, Foucault cherchera maintenant à comprendre *comment* un domaine de l'activité sexuelle aura pu être réfléchi dans la morale grecque jusqu'au christianisme, d'abord comme l'endroit d'une inquiétude éthique privilégiée, mais surtout, comme l'ensemble mouvant des pratiques, des règles de conduites et des principes théoriques ayant pu ordonner, dans cette histoire de la « sexualité », à la fois *l'actualité d'une expérience individuelle* et *l'horizon possible d'une subjectivité particulière*. Pourquoi, comment, dans l'espace libre des conduites et selon certains « axes de l'expérience quotidienne », demande-t-il encore dans *l'Usage des plaisirs*, cet entrecroisement spécifique et constant du problème moral et de l'activité sexuelle a-t-il dû s'exiger comme question éthique – jusqu'à devenir, *semble-t-il*, problème encore *nécessaire*<sup>23</sup>? « Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et son intensité? Pourquoi cette « problématisation »? »<sup>24</sup>.

Dans ce projet ainsi réarticulé autour de l'homme de désir et de son histoire, Foucault cherche enfin à comprendre, à la fois les formes de son émergence comme problème et celles de ses transformations successives. Ce qu'il découvrira maintenant chez les Grecs sera surtout l'idée d'une *expérience* particulière, qui liera aussi dans la question *pratique* du « sujet » les problèmes de la liberté et de la vérité. Non pas « théorie du sujet », puisque, à toute chose près, affirme l'auteur, une telle idée y demeure inconcevable encore, mais bien plutôt, tel que suggéré plus haut, Foucault entend bien ainsi comprendre l'organisation des pratiques et des discours par lesquels l'individu sera amené à faire l'expérience de lui-même comme sujet moral – ou de désir.

En tout cas, il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, sans faire, à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre, donc, une « généalogie ». Par là, je ne veux pas dire faire une histoire des conceptions successives du désir, de la concupiscence ou de la *libido* (M.F souligne), mais *analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été*

---

<sup>23</sup> Voir *UP*, p. 35.

<sup>24</sup> *UP*, p.18.

*amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désirs, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être (...).*<sup>25</sup>

### **L'aveu de la vérité et le problème de la morale : *La volonté de savoir***

Or Foucault saisira aussi l'occasion de ces études empiriques ainsi déplacées pour introduire dans ses travaux une caractérisation nouvelle du thème de la « morale ». En lien direct avec l'organisation de ce « *sujet de désir* », apercevrons-nous maintenant, l'enjeu de la liberté, problème aussi central aux deux projets de l'auteur, n'y sera toutefois pas traité de la même façon dans chacun. Cette manière différenciée par laquelle Foucault *aborde* chaque fois ce thème de la liberté rend aussi compte de la différence entre ses deux projets. De *La volonté de savoir* à *L'usage des plaisirs*, Foucault identifie ainsi deux manières distinctes par lesquelles ce thème de la *liberté* participera chaque fois de l'issue de la *moralité*. Or cette différence ainsi aperçue, faut-il répéter, découle encore en première instance de l'aperception du domaine ou de l'objet empirique chaque fois interrogé par l'auteur. Aussi, par rapport à l'enjeu d'un « dispositif de sexualité » qui fonctionne dans la modernité à partir de *l'extorsion* d'un discours de vérité, la manière d'une étude des jeux de relations dans la forme d'une « histoire des problématisations » rendra maintenant compte d'un champ différencié de l'expérience subjective.

L'approche critique caractéristique de *La volonté de savoir* aura surtout remarqué, à travers le thème de l'aveu<sup>26</sup> et de son rôle dans le « dispositif de sexualité », dirons-nous, l'idée d'un *leurre* philosophique et éthique associé au fonctionnement particulier d'un thème de la liberté dans la modernité. À côté de ce

<sup>25</sup> *UP*, p. 12; nous soulignons.

<sup>26</sup> Sur ce thème de l'aveu, sur l'articulation de son rôle dans *l'Histoire de sexualité*, voir entre autre, dans *L'herméneutique du sujet*, la « Situation du cours » écrite par Frédéric Gros, p. 491 et suivantes. Voir aussi du même auteur, dans son *Michel Foucault*, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je, Paris, 1996, p.88-90. Voir aussi dans les ouvrages de Nilson, *Michel Foucault and the Games of Truth*, p. 74, et de Han, *L'ontologie ratée de Michel Foucault*, p. 244.



problème du désir que nous avons déjà aperçu, l'enjeu du « sexe », d'abord questionné par Foucault sous la forme d'une critique de « l'hypothèse répressive », isole encore dans ce dernier volume le *problème* d'une sphère de la subjectivité qui fonctionne comme un *discours de libération*. Or, et c'est là le sens de cette critique de « l'hypothèse répressive », la forme de « l'interdit » qui sous-tend cette idée de libération sera elle-même poursuivie – affirmée par les techniques du pouvoir, soutient Foucault – dans la prolifération d'un discours qui produit en même temps la réalité qu'il « dénonce » – jusque dans le jeu du secret, ajoute encore l'auteur<sup>27</sup>. On a là, renchérit-il, la représentation d'un interdit qui masque en fait le véritable enjeu du pouvoir :

L'aveu affranchit, le pouvoir réduit au silence; la vérité n'appartient pas à l'ordre du pouvoir, mais elle est dans une parenté originaire avec la liberté : autant de thèmes traditionnels dans la philosophie, qu'une « histoire politique de la vérité » devrait retourner en montrant 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*. L'aveu en est un exemple.<sup>28</sup>

Foucault rendra alors compte dans cet ouvrage des mécanismes particuliers d'un pouvoir qui s'articule, dans le discours et la pratique, autour du thème de la *liberté*; « dispositif de sexualité » qui fonctionne dans la manière d'une « scientia sexualis »<sup>29</sup>, elle-même rendue possible par l'articulation de la procédure centenaire de l'aveu dans les techniques du savoir moderne<sup>30</sup>. Le lien qui s'établit dans le discours entre l'impératif de l'aveu, le thème de la vérité et l'horizon d'une liberté possible apparaît dès lors fondamental à l'analyse des jeux du pouvoir et du sujet que poursuit Foucault dans *La volonté de savoir*. Devant l'enjeu d'un « bio-pouvoir » aussi introduit dans ce dernier volume, « assujettissement des corps » et « contrôle

---

<sup>27</sup> « Ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours, en le faisant valoir comme *le secret* ». *VS*, p. 49.

<sup>28</sup> *VS*, p. 80.

<sup>29</sup> « Science », ou « savoir » du sexe et du sujet, tel que l'affirme alors Foucault. Voir *VS*, chapitre 3, p. 78.

<sup>30</sup> Voir *VS*, p. 87 et p. 91.

des populations »<sup>31</sup>, affirme Foucault, ou plutôt comme en parallèle avec l'idée de ce mécanisme particulier du contrôle social, le problème de l'aveu se constituera surtout comme sa condition de possibilité.

Cette dernière citation de l'auteur survient en fait dans le texte tout de suite après qu'il ait dénoncé, jusque dans la littérature et la philosophie modernes, l'illusion d'une « demande » ou exigence de vérité qui, affirmerait-on, « ne pourra s'articuler enfin qu'au prix d'une sorte de libération »<sup>32</sup>. Libération subjective, individuelle, ou *interne*, faut-il ajouter, car l'aveu concerne d'abord l'individu dans « l'examen de soi-même » et les « certitudes fondamentales de la conscience »<sup>33</sup>. Forme d'ascèse<sup>34</sup> ou de travail sur soi, verrons-nous plus loin, qui assoit ici la possibilité d'un pouvoir objectivant. Le problème d'une telle fonction de l'aveu se donne alors dans le rapport à l'autre qu'elle oblige nécessairement. « L'individu s'est longtemps authentifié par la référence des autres et la manifestation de son lien à autrui (famille, allégeance, protection); puis on l'a authentifié par le discours de vérité qu'il était capable ou obligé de tenir sur lui-même. *L'aveu de la vérité s'est inscrit au cœur des procédures d'individualisation par le pouvoir* »<sup>35</sup>.

L'aveu, tel que le décrit Foucault dans cet ouvrage, rituel hérité de l'ère chrétienne, enferme alors dans son *rapport au vrai* l'idée d'un certain « sujet » – sinon « moral » au sens que nous verrons particulier à la pensée antique, du moins traversé par les techniques propres à un certain champ de la moralité et du savoir modernes. « En Grèce, la vérité et le sexe se liaient dans la forme de la pédagogie, par la transmission, corps à corps, d'un savoir précieux, affirme déjà *La volonté de savoir*; le sexe servait de support aux initiations de la connaissance. Pour nous, c'est

---

<sup>31</sup> *VS*, p. 184. Pour une caractérisation plus approfondie de ce thème du « bio-pouvoir », voir, dans ce volume, le chapitre V, « Droit de mort et pouvoir sur la vie ». Voir aussi Foucault, *Naissance de la biopolitique*.

<sup>32</sup> *Ib.*

<sup>33</sup> *VS*, p. 80.

<sup>34</sup> *HS*, p. 316.

<sup>35</sup> *VS*, p. 78; nous soulignons.

dans l'aveu que se lie la vérité et le sexe, par *l'expression obligatoire et exhaustive* d'un *secret individuel*. Mais cette fois, ajoute encore l'auteur, c'est la vérité qui sert de support au sexe et à ses manifestations. »<sup>36</sup> En contraste encore avec ce que nous verrons de la morale grecque, Foucault isole alors dans cette technique de l'aveu l'idée d'un *rapport à soi* qui n'est aussi autre que *publicisation* plus ou moins *obligée* du « soi »; rapport de l'individu à lui-même qui, dans la manière particulière de sa dépendance à *l'autre* et à la vérité qui l'organise, devient aussi strict rapport au pouvoir. « Assujettissement », affirme alors Foucault, « dans les deux sens du mot »; « [l]'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé; c'est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier »<sup>37</sup>.

Plutôt que la liberté comme telle, c'est surtout l'axe vérité-liberté-pouvoir qui semble devoir être retourné dans cette « histoire politique de la vérité ». Aussi est-ce bien le fonctionnement du thème de la liberté dans le discours qui apparaît ici problématique pour Foucault, et non pas tellement la liberté comme « en-soi ». La critique de Foucault comporte à cet effet un double aspect qu'il nous faudra encore remarquer. En ce sens, nous nous situerons une fois de plus en retrait par rapport à l'hypothèse nihiliste de Lawrence Olivier. Foucault affirme plutôt ainsi, dans cette critique de l'aveu, dirons-nous, le sens de son propre rapport au thème de la liberté.

### *L'aveu, le sujet et le pouvoir*

Si un tel arrêt sur la question de l'aveu dans *La volonté de savoir* est pertinent dans le parcours du présent essai, c'est qu'elle apparaît déjà comme une sorte d'entrée dans le problème éthique qui nous occupera plus loin. Dans cette idée de *l'assujettissement* ou d'un pouvoir individualisant qu'évoque maintenant Foucault, le

---

<sup>36</sup> *VS*, p. 82; nous soulignons.

<sup>37</sup> *VS*, p. 83.

moment de l'aveu se reconnaît encore comme un certain positionnement de la *volonté* devant l'enjeu du pouvoir. Car si un tel discours de liberté associé à l'idée de « l'hypothèse répressive » doit être perçu comme un leurre, c'est bien à cause du dispositif de pouvoir particulier duquel il participe, mais pour que ce pouvoir puisse exister en ces termes, *le motif* de ce discours qui l'assure, dirons-nous, doit aussi être « reconnu », validé d'une certaine manière comme horizon de la constitution subjective : « comme la tendresse la plus désarmée, les plus sanglants pouvoirs *ont besoin* de confession. L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu »<sup>38</sup>.

Comparativement à l'enjeu d'un texte comme « Qu'est-ce qu'un auteur? », par exemple, ou en contraste encore avec le fonctionnement de la procédure d'examen dans *Surveiller et punir*<sup>39</sup>, la particularité d'une telle stratégie de pouvoir que décrit Foucault dans *l'Histoire de la sexualité* est bien à trouver dans la manière singulière par laquelle l'aveu mobilise maintenant une certaine participation *active* de l'individu. Dans cet enjeu du « sujet de désir » que nous avons introduit plus tôt, le « dispositif de sexualité » renvoie alors à l'idée d'un pouvoir producteur qui, dirons-nous – et ceci malgré ce que Foucault tend à signifier lui-même par sa caractérisation du « bio-pouvoir »<sup>40</sup> –, ne s'articule pas *que* sur les corps; la figure de l'aveu qui permet le fonctionnement de ce dispositif se pose alors comme sa condition historique d'existence. Ancrage subjectif, faut-il voir, sans lequel l'idée d'un « bio-pouvoir »<sup>41</sup> qui fonctionne par le moyen de la production de la vérité demeure elle-même impensable. L'aveu jouera alors dans le discours foucauldien un rôle essentiel, qui renvoie aussi à l'idée de cet enjeu éthique tacite que nous cherchons à

<sup>38</sup> *VS*, p.80; nous soulignons.

<sup>39</sup> Foucault décrit dans ces deux textes des procédures de formation du sujet, dans et par le discours, qui *excluent* tout à fait le moment propre de la volonté individuelle. Voir dans *Dits et écrits I*, Gallimard, coll. Quarto, 2001, « Qu'est-ce qu'un auteur? », (69), p. 829 : « ce qui dans l'individu est désigné comme auteur (ou ce qui fait que d'un individu un auteur) n'est que la projection, dans des termes toujours plus ou psychologisants, du traitement qu'on fait subir aux textes (...) ». Voir aussi, dans *Surveiller et punir*, p. 220 : « Et l'examen, c'est la technique par laquelle le pouvoir au lieu d'émettre les signes de sa puissance, au lieu d'imposer sa marque à ses sujets, capte ceux-ci dans un mécanisme d'objectivation ».

<sup>40</sup> Voir à cet effet le dernier chapitre de *VS*, « Droit de mort et pouvoir sur la vie », où Foucault introduit le concept de « bio-politique ».

<sup>41</sup> *VS*, p. 184.

comprendre. « [I]l faut se faire une représentation bien inversée du pouvoir *pour croire que nous parlent de liberté* toutes ces voix qui, depuis tant de temps, dans notre civilisation, ressassent la formidable injonction *d'avoir à dire ce qu'on est (...)* »<sup>42</sup>; et dans cette *critique* d'une telle image faussée de la liberté qu'il semble ici décrire, de quoi Foucault parle-t-il lui-même?

Dans le rapport à l'autre qui le caractérise, comme technique particulière de production du vrai, le moment de l'aveu conduit en fait un double leurre. Leurre, d'abord, parce que l'impression de libération qu'il produit est elle-même tributaire de l'obéissance à un autre; double, parce que le discours de vérité qui le porte – vérité du moi, de la conscience, de l'homme – se justifie encore d'un horizon de liberté qui n'est pourtant rien de plus (et rien de moins, dirons-nous) qu'une représentation, dont l'efficace soutient pourtant le fonctionnement d'un régime particulier du pouvoir. « L'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé », affirme Foucault, « un rituel enfin où la seule énonciation, indépendamment de ses conséquences externes, produit, chez qui l'articule, des modifications intrinsèques. » L'aveu « innocente », « rachète », « purifie », « décharge [des] fautes »; l'aveu « *libère* » : il « promet le salut »<sup>43</sup>. Ainsi compris, cet horizon particulier de la liberté qu'est l'aveu de la vérité devient enfin pour l'individu une manière de *contrainte à l'assujettissement*. « Formidable injonction », affirme Foucault, qui récupère même jusqu'au silence<sup>44</sup>. À l'intérieur d'un dispositif moderne qui fonctionne « dans les schémas de la régularité scientifique »<sup>45</sup>, l'association du discours sur la liberté et de la pratique de l'aveu détermine maintenant un motif d'incitation et d'assujettissement qui lie *dans le sujet* « la vérité et le sexe »<sup>46</sup>, jusqu'à chercher dans le désir une identité qui devient en même temps, faut-il apercevoir, un point d'inertie de *l'individu*; moment d'une objectivation

---

<sup>42</sup> *VS*, p. 81; nous soulignons.

<sup>43</sup> *VS*, p. 83.

<sup>44</sup> *VS*, p. 38.

<sup>45</sup> *VS*, p. 87.

<sup>46</sup> *VS*, p. 82.

de l'être qui est bien ce que Foucault critique depuis ses premières études<sup>47</sup>. La procédure de l'aveu apparaît alors articuler dans la modernité cet endroit où l'individu, réifiant paradoxalement en cela la relation de pouvoir intrinsèque à cette technique, participe aussi lui-même de son propre assujettissement. « Ironie de ce dispositif, nous dit enfin Foucault, il nous fait croire qu'il y va de notre « libération » »<sup>48</sup>.

Si une telle notion du « sujet de désir » laisse bien irrésolues plusieurs ambiguïtés dans le discours foucauldien – concernant la question du bio-pouvoir, notamment – cet ancrage subjectif que constitue le moment de l'aveu *libère* toutefois l'espace d'un questionnement éthique pratique qui sera particulier au second projet de *L'Histoire de la sexualité*. La technique de l'aveu ainsi aperçue, dans sa fonction de *rituel* et jusqu'à la constitution subjective qu'elle assoit, rencontre alors comme par avance la question de la « technique de soi » ou de l'ascèse que nous devons aborder plus loin. Cette dernière question demeurant à approfondir, nous pouvons néanmoins observer déjà comment le problème de l'aveu concerne ici l'enjeu d'une certaine articulation dans le discours entre les thèmes de la vérité, de la liberté et du pouvoir. Aussi, c'est maintenant dans la manière de lier l'enjeu de la liberté et de la vérité dans l'expérience quotidienne de l'individu réel plutôt que dans le discours ou le pouvoir qui le surplombe que Foucault saisira la différence entre le problème propre de *La volonté de savoir* et celui de la morale grecque.

Encore une fois, cette notion de problématisation que rappelle ici Foucault est importante; elle explique en fait ce qu'il cherche à comprendre depuis le départ. Tel que nous l'avons laissé entendre plus haut, Foucault s'intéresse alors dans ces derniers travaux à la manière particulière de *l'expérience* dans laquelle viendront

---

<sup>47</sup> Voir par exemple, *MMP*, p. 87 : « Ce que l'on découvre à titre de « psychologie » de la folie n'est que le résultat des opérations par lesquelles on l'a investie. Toute cette psychologie n'existerait pas sans le *sadisme moralisateur* (M.F. souligne) dans lequel la « philanthropie » du XIX<sup>e</sup> siècle l'a enclose, sous les espèces hypocrites d'une « libération » ».

<sup>48</sup> *VS*, p. 211.

s'inscrire les thèmes de l'austérité sexuelle dans la morale antique. Foucault relève alors dans les textes grecques « quatre points de problématisation »<sup>49</sup> essentiels, autour desquels seront bien réfléchis, dans l'Antiquité, chacun des grands thèmes de l'austérité sexuelle, mais surtout, à travers lesquels seront encore élaborés les termes possibles d'une *expérience de la liberté*. « L'éthique sexuelle qui est pour une part à l'origine de la nôtre reposait bien sur un système très dur d'inégalités et de contraintes (en particulier à propos des femmes et des esclaves), affirme Foucault; mais elle a été problématisée dans la pensée comme le *rapport pour un homme libre entre l'exercice de sa liberté, les formes de son pouvoir et son accès à la vérité* »<sup>50</sup>. De ce dernier système moral jusqu'au problème de *La volonté de savoir*, Foucault contraste en quelque sorte maintenant une première « expérience du pouvoir » à celle, parallèle, de la liberté; aussi les deux termes de cette différence se donnent-ils encore, nous le verrons bientôt, dans le schéma de leur réciprocité essentielle. En contraste avec le texte de *La volonté de savoir*, la différence qui conduit l'enjeu de *L'usage des plaisirs* et du *Souci de soi* s'établit bien dans la manière d'un traitement nouveau du thème de la liberté, mais aussi, verrons-nous, cette différence est d'abord donnée dans la forme même du sujet qui l'ordonne.

### **Les trois niveaux de la morale : vers un formalisme foucauldien**

Au nombre de quatre, ces « axes de l'expérience » dont discute Foucault dans ces deux derniers volumes de *Histoire de la sexualité*, sont, pour l'homme libre de l'époque (excluant, une fois encore, femmes et esclaves), ceux des *rapports* au corps, à l'autre sexe, aux garçons, et à la vérité<sup>51</sup>. Ainsi spécifiés, affirme Foucault, ces quatre axes autour desquels se constituent dans l'Antiquité les thèmes de l'austérité sexuelle demeurent aussi à peu près constants jusqu'à l'époque moderne. « [P]eut-être les hommes n'inventent-ils pas beaucoup plus dans l'ordre des interdits que dans

<sup>49</sup> UP, p. 32.

<sup>50</sup> UP, p. 326; nous soulignons.

<sup>51</sup> C.f. infra, p. 29, note 24. Et aussi, dans UP toujours, p. 45.

celui des plaisirs »<sup>52</sup>, ironise alors l'auteur; or une certaine différence dans l'enjeu de cette « expérience morale » distingue bien pourtant cette dernière période moderne de sa contrepartie antique.

Ce qui intéresse alors Foucault dans cette question de l'expérience quotidienne sera surtout, nous l'avons mentionné, l'observation des *jeux de rapports* à travers lesquels elle se constitue – et qui définissent en somme la forme particulière de la problématisation à laquelle elle se rattache. Entre les expériences du pouvoir et de la liberté, qui rapprochent comme dans un face-à-face les deux projets de *Histoire de la sexualité*, ce qu'il faut apercevoir est surtout l'idée d'une différence essentielle entre un rapport négatif ou positif au thème de la liberté; rapport objectif ou subjectif, précisera *L'herméneutique du sujet*<sup>53</sup>, passif ou actif. À la différence d'une perspective dorénavant classique comme celle d'Isaiah Berlin<sup>54</sup>, toutefois, qui établira encore d'une tout autre façon la distinction entre les termes d'une « liberté positive » et « négative », cet enjeu de la liberté que nous attribuerons à Foucault est maintenant tout en rapport avec l'individu; réfléchi *du point de vue* de l'individu, dans la manière propre de sa constitution subjective. Aussi, dans le schéma d'une réciprocité essentielle, verrons-nous, l'appréhension de la notion d'expérience renvoie maintenant au niveau propre de la volonté pratique qui la fonde.

<sup>52</sup> *UP*, p. 44.

<sup>53</sup> C.f., p. 316. Or l'ensemble du volume constitue aussi une discussion de cette différence primordiale.

<sup>54</sup> Voir Isaiah Berlin, « Deux conceptions de la liberté », in *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, Paris, 1988, p. 167-218. Berlin discute dans cet essai une différence conceptuelle qu'il aperçoit entre deux représentations historiques de la liberté, l'une « positive », l'autre « négative ». Or la liberté propre à la perspective foucauldienne apparaît bien se détacher de ces deux conceptions de la liberté que développe Berlin dans cet essai. Un simple regard sur la question foucauldienne de la « gouvernementalité » suffirait à montrer comment est enfin réduit chez lui l'écart logique affirmé par Berlin dans ce court passage : « La réponse à la question : « Qui me gouverne ? » est logiquement distincte de la question : « Jusqu'où le gouvernement s'ingère-t-il dans mes affaires ? » C'est dans cet écart que réside finalement l'opposition entre ces deux conceptions de la liberté, la négative et la positive » (*Ibid.*, p. 178.). Contenue *entre* l'impératif de la « maîtrise de soi » propre à ce que, depuis Berlin, il est convenu de penser comme « liberté positive », et celui de la « contrainte minimale » correspondant à son pendant négatif, cette liberté implicitement revendiquée par Foucault semble enfin s'explicitier à travers l'enjeu individuel d'une certaine « propriété de soi ».



### *Rapport à soi et subjectivation morale*

Devant la constance des grands thèmes de l'austérité sexuelle, ce qui se transforme dans l'histoire et qui introduit en même temps la perspective morale propre à l'*Histoire de la sexualité* ne concerne plus tellement l'ordre de l'interdit, soutient Foucault dans *L'usage des plaisirs*, mais se révèle plutôt dans ce dernier enjeu *éthique* ainsi compris. L'auteur isole alors à travers l'observation de ces « axes » historiques de l'expérience subjective la constance d'un certain *problème du rapport à soi* », dont la diversité des formes déterminera aussi la particularité du problème moral lui-même :

il conviendrait de se demander comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, réélaborées et diversifiées.<sup>55</sup>

Foucault articule ainsi, par la *théorisation* de ce terme du « rapport à soi », l'enjeu proprement formel d'une morale qui ne se définit plus seulement par ses règles et ses codes d'austérité, mais qui suppose aussi, nécessairement, l'implication active de l'individu. L'*Histoire de la sexualité* saisira ainsi, dans la morale antique, le niveau proprement *pratique* des conduites à travers lesquelles l'individu *agit* pour se constituer lui-même comme « sujet moral ». En contraste avec le premier traitement de l'aveu caractéristique de *La volonté de savoir*, Foucault retiendra dès lors, dans ce niveau des conduites, une condition fondamentale au fonctionnement de tout système moral. « Qui veut faire l'histoire d'une « morale » doit tenir compte des différentes réalités que recouvre le mot »<sup>56</sup>, affirme alors l'auteur. Au nombre de trois, ces « réalités » que rappelle ainsi Foucault isolent maintenant trois moments ou niveaux essentiels à toute morale. Ils seront respectivement, rapporte l'auteur : i) histoire des codes ou niveau du code moral, ii) histoire des moralités ou des comportements et iii) histoire de l'éthique et de l'ascétique<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> UP, p. 44.

<sup>56</sup> UP, p. 40.

<sup>57</sup> UP, p. 40.

À côté des codes historiques et de l'action réelle – « brute », en un sens, ou insaisissable comme telle au niveau du discours – , Foucault apercevra ainsi dans cette question de la morale un troisième niveau théorique, qui réfère maintenant au mouvement proprement formel du « sujet moral » – ou de tout sujet, comme le laisse entendre Foucault ici et ailleurs<sup>58</sup> :

En somme, une action pour être dite « morale » ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, une loi ou une valeur. Toute action morale, c'est vrai, comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère; mais elle implique aussi un certain rapport à soi.

Contrastant avec le problème ou théorie moderne du sujet, Foucault décrit ici un « rapport à soi » qui n'est pas pure « conscience de soi » faut-il apercevoir, et qui dépasse encore l'idée de ce qu'il pourra saisir ou non au niveau des positivités discursives<sup>59</sup>; Foucault décrit alors l'idée d'un sujet ou d'un « soi » pratique qui se constitue à la fois dans son rapport actuel au monde, et dans la possibilité historique de ce rapport. Il ajoute :

celui-ci n'est pas simplement « conscience de soi », mais constitution de soi comme « sujet moral », dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l'objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même; (...) L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le systèmes des valeurs, des règles et des interdits.<sup>60</sup>

À travers ce troisième « déplacement théorique » que signifie le recul jusqu'à la pensée grecque, ce qui s'ajoute maintenant à l'analyse foucauldienne et qui fera

<sup>58</sup> Voir aussi « Le sujet et le pouvoir », in *DEII*, (306), p. 1042.

<sup>59</sup> Nous nous situons ainsi à côté de cette affirmation de Béatrice Han dans son *Ontologie manquée de Michel Foucault*, qui soutient que, dans cette tripartition foucauldienne de la morale « [c]e n'est donc pas l'intention qui permet à elle seule de décider de la moralité de l'action – ou plus exactement, cette intention ne peut s'analyser en elle-même » (Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Jérôme Million, coll. Krisis, Grenoble, 1998, p. 260; nous soulignons). Nous soutiendrons plutôt nous-mêmes que cette « intention » dont discute Han n'appartient pas au problème foucauldien. Dans la manière historique de son questionnement et l'enjeu du pouvoir auquel il est lié, faudra-t-il apercevoir, Foucault interroge toujours au niveau du discours la forme des structures de sens qui permettent la pensée d'un « sujet moral ». Cette affirmation de Han laisse supposer que Foucault se rabattrait par

<sup>60</sup> *UP*, p.40.

éclater le cadre de ses travaux précédents est surtout le sens et la portée critique d'un terme éthique nouveau, caractéristique de la morale antique. Le thème de l'« homme de désir » ainsi retenu par Foucault dans ses derniers travaux lui permettra enfin d'isoler dans la morale grecque le moment proprement éthique d'une « *subjectivation morale* », idée qui retient en elle-même le jeu chaque fois particulier de ces trois niveaux formels que nous venons d'apercevoir. Tel qu'il le saisit dans *L'usage des plaisirs*, le concept de la moralité décrit par Foucault se définit maintenant *entre* l'instance proprement formelle du sujet et l'ancrage historique d'une subjectivité particulière; entre le moment formel de la construction du soi, c'est-à-dire, et la forme particulière de l'expérience qui l'assure chaque fois.

Sous ce dernier concept de « subjectivation », il faut entendre ici, *l'idée* du mouvement général ou *fonctionnement* à partir duquel un « sujet moral » se construit lui-même comme tel – ce que Foucault entend par « constitution de soi par soi », et qui isole dans l'idée de la « pratique de soi » le terme *et* le motif d'une action quotidienne. Foucault décrit alors, dans l'articulation différenciée de ces trois niveaux de la morale, le sens d'un fonctionnement qui prend pour enjeu la constitution du sujet moral, et comme point d'articulation l'issue des pratiques subjectives qui le fonde :

il semble – c'est en tout cas l'hypothèse que je voudrais explorer ici – qu'il y a tout un champ d'historicité complexe et riche dans la manière dont l'individu est appelé à se reconnaître comme sujet moral de la conduite sexuelle. Il s'agirait de voir comment, de la pensée grecque classique jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée.<sup>61</sup>

En contraste avec le problème du pouvoir qui sera encore celui de *La volonté de savoir*, l'enjeu d'une « histoire de la morale » ainsi redéfinie se rattache donc maintenant au niveau *pratique* du sujet. « C'est là ce qu'on pourrait appeler une

---

<sup>61</sup> UP, p.44.

histoire de l'« éthique » et de l'« ascétique », entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer »<sup>62</sup>.

*Ascétisme et « pratique de soi »*

Aussi, dans l'idée de ce dernier concept éthique, Foucault entend surtout comprendre maintenant la *manière* dont l'individu sera amené à agir librement suivant les formes historiquement privilégiées d'un certain perfectionnement subjectif. Manière des pratiques et des conduites socialement reçues qui se distinguent encore du strict niveau du « code », mais qui supposent toujours un certain rapport de l'individu avec son moment historique. Foucault entend alors faire l'histoire des pratiques ascétiques qui organisent chaque fois, dans leur particularité, les formes possibles d'un sujet moral. « Manière dont les individus *sont appelés* à se constituer comme sujets de conduite morale, affirme-t-il : cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même »<sup>63</sup>. « Usage des plaisirs » ou « souci de soi », ou équilibre différentiel des thèmes, selon l'époque interrogée; Foucault déterminera aussi, dans cette composante particulière de la morale, l'issue d'un thème éthique qui dépassera le seul moment formel de son fonctionnement. Nous verrons plus loin, dans la question de l'« esthétique de l'existence », comment un certain enjeu *qualitatif* s'ajoute alors à la définition de ce concept de « pratique de soi », qui permettra enfin à l'auteur d'articuler de manière explicite l'issue de ses propres considérations éthiques.

Après l'étude des configurations du discours et du savoir, puis celle des stratégies et des mécanismes modernes du pouvoir, Foucault ajoute ainsi à son problème philosophique l'étude des configurations morales et des « pratiques de soi »

---

<sup>62</sup> *UP*, p. 41.

<sup>63</sup> *Ib.*; nous soulignons.

qui spécifieront chaque fois, dans l'histoire de l'Occident, le lieu d'un nécessaire *ancrage subjectif* de ces « discours », « savoirs », et « pouvoirs » particuliers. En contraste avec l'étude d'un « dispositif de sexualité » qui produit dans la modernité l'existence même des individus sexualisés – ou plutôt afin de comprendre le point d'articulation essentiel qui permet le fonctionnement de ce dispositif, dirons-nous –, Foucault cherche maintenant à comprendre l'endroit où des individus libres participent eux-mêmes de leur condition de sujet. Point de rencontre entre ces concepts d'expérience et de fonctionnement que nous avons abordés plus tôt, l'éthique, dans sa manière formelle, renvoie maintenant au moment de l'individu lui-même. Après l'étude de la manière moderne d'un pouvoir individualisant et qui fonctionne comme un « gouvernement des conduites »<sup>64</sup>, c'est-à-dire, l'idée de problématisation renvoie ici à l'analyse des contextes positifs de sens à travers lequel l'« être » se constitue lui-même comme « sujet » de *ces* conduites. Empruntant aux systèmes des vérités qui constituent son contexte historique et particulier le sens de sa propre subjectivité, ce « sujet » que décrit alors Foucault est bien celui de la *morale*. À cet effet, faut-il spécifier, le concept de problématisation et l'idée de l'expérience qui le sous-tend s'avèrent tout à fait remarquables par ce dont ils permettent de rendre compte.

La difficulté d'un tel mouvement dans la pensée foucauldienne réside alors dans la manière d'une double distinction qui s'établit, dans l'espace d'un formalisme propre à Foucault d'abord, puis entre les niveaux formel et historique de ce concept de « subjectivation » dont il rend compte ensuite. Foucault isole ainsi à travers ses études historiques, dirons-nous, l'espace formel d'une subjectivité *qui s'explique encore elle-même* de l'articulation nécessaire du formel et de l'historique. Il nous faudra apercevoir plus loin comment le moment de cette articulation conduit aussi, entre les aspects formel et qualitatif de l'éthique, une certaine ambiguïté dans le discours foucauldien. Or, en parallèle avec cette idée de « fonctionnement » vue

---

<sup>64</sup> Concernant l'idée d'un « gouvernement des conduites », voir *infra*, p. 5 et p. 7, le concept de la « gouvernementalité ».

précédemment, Foucault décrit en quelque sorte ici la forme d'un « formalisme fondamental » à la constitution de l'expérience morale; il articule maintenant dans sa perspective formelle, c'est-à-dire, la *manière* de ce qui permettra à un sujet historique de se construire chaque fois lui-même dans la forme particulière de *ce* sujet moral – ou de cet autre.

Dans cette idée de la pratique de soi par laquelle un sujet se constitue chaque fois comme tel, Foucault discute alors la forme et l'espace d'une subjectivité *pratique* qui tranche aussi avec l'espace propre de l'individu qui la fonde. Entre les moments du « sujet », de la volonté individuelle (ou de l'action), et du discours qui l'assoit, le fonctionnement même de la subjectivité sera toujours historique et particulier. « Ce que j'ai [toujours] voulu essayer de montrer, c'est comme le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir etc. », affirme Foucault dans un texte de 1984. Le sujet « n'est pas une substance », ajoute-t-il enfin dans ce même texte. « C'est une forme, et cette forme n'est pas toujours identique à elle-même »<sup>65</sup>.

Or le concept de la « subjectivation morale » tel que retenu sous l'idée de problématisation isole en fait dans la morale grecque la forme d'une *expérience éthique particulière*, qui s'explicite encore dans le rapport actif ou réflexif du sujet à lui-même. Entre le niveau formel du sujet moral, le moment de l'éthique qui en permet le fonctionnement particulier, et la distance qualitative qui s'établit dans les textes de l'auteur entre ces concepts de la « morale » et de l'« éthique », la distinction n'est pas toujours très claire. Une certaine ambiguïté se découvre alors dans le discours foucauldien qu'il nous faudra apercevoir maintenant, entre le formalisme propre à cette idée d'un sujet moral et le moment proprement *éthique* qui s'y rattache. Dans la mesure où la *forme* particulière de la pratique de soi caractérise aussi dans ce fonctionnement la forme proprement historique de l'expérience individuelle, comme celle d'une subjectivité particulière, cette question de la pratique de soi devient alors

<sup>65</sup> Voir « L'éthique du souci comme pratique de la liberté », in *DEII*, (356), p. 1537.

l'élément essentiel de l'éthique; l'enjeu ontologique *et* qualitatif, c'est-à-dire, qu'il nous faudra maintenant isoler chez Foucault.

## Chapitre II : Du problème éthique à l'enjeu de la vérité; le sujet comme espace différentiel

### « Morale » vs. « éthique »

Les derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité* auront donc introduit dans la perspective des analyses foucaaldiennes un problème nouveau de la « morale ». Dans ce dernier problème, apercevons-nous maintenant, Foucault comprend aussi trois niveaux structurels essentiels : celui du code, celui des comportements réels et celui, enfin, de l'ascétisme et de l'éthique. Par rapport au premier projet de l'*Histoire de la sexualité*, la différence reconnue par l'auteur rappelle alors, dans ce dernier moment de l'ascétisme, le niveau propre des *conduites* qu'il considèrera maintenant de manière explicite. Ce qui est dès lors pointé dans cette première caractérisation formelle de l'éthique et de l'ascétique se rapporte surtout ainsi au moment théorique de la subjectivité ou du rapport à soi qu'elle permet de marquer. Aussi ce déplacement théorique dont rend compte Foucault lui-même dans son introduction à *L'usage des plaisirs*, et qui concerne manifestement l'enjeu du sujet, comportera-t-il en outre un aspect pratique et historique essentiel qu'il ne faut pas manquer d'apercevoir. À cet effet, si les notions de problématisation et d'expérience que nous venons de quitter laissent bien apparaître un certain niveau formel du sujet moral, ce sera dans la mesure seulement où celui-ci dépend toujours, dans son fonctionnement particulier, de l'historicité des pratiques, des conduites et des discours qui en permettent la formalisation.

Or, il apparaît encore évident, dans ce texte de *L'usage des plaisirs* et ailleurs, Foucault saisit aussi dans un second contraste une différence critique primordiale entre les différents systèmes historiques de cette « morale ». Dans sa différence essentielle avec l'éthique sexuelle grecque, dans le problème de la liberté que cette différence laisse apparaître, le moment critique de l'aveu qui articule l'enjeu de *La volonté de savoir* constitue à cet effet un exemple probant d'une telle préférence que



nous remarquerons maintenant chez Foucault. Si l'auteur utilise plutôt indistinctement dans ses textes les termes de « sujet moral » et de « sujet éthique », il est néanmoins possible de montrer comment une seconde *qualification historique* se rapporte encore chez lui à cette idée de l'éthique, qui s'ajoute à cette première distinction formelle ainsi admise. Entre l'expérience subjective du pouvoir et celle de la liberté, faut-il apercevoir, la différentiation ne s'effectue pas d'elle-même; le niveau proprement formel de l'éthique sera aussi marqué, dans cette tripartition de l'expérience morale que nous venons d'apercevoir, d'un critère historique qui en définit la forme.

Une telle tension ou ambiguïté entre les termes de la « morale » et de l'« éthique » qui s'établit dans les textes de Foucault se dénouera toutefois chez lui dans la question de la « technique de soi ». Ou plutôt cette question elle-même se résout-elle encore dans l'enjeu d'un certain rapport à la vérité que la constitution d'un sujet implique nécessairement – et *directement*, verrons-nous maintenant; dans le système de la morale grecque du moins. « Le rapport à la vérité est une condition structurale, instrumentale et ontologique de l'instauration de l'individu comme sujet tempérant et menant une vie de tempérance », affirme Foucault dans *L'usage des plaisirs*, discutant ainsi le problème éthique propre à la morale grecque; « il n'est pas une condition épistémologique pour que l'individu se reconnaisse dans sa singularité de sujet désirant et pour qu'il puisse se purifier du désir ainsi mis au jour »<sup>1</sup>, continue-t-il du même souffle, mention à laquelle nous ajouterions d'emblée : « comme il en va, par exemple, de la structure de pouvoir propre au « dispositif de sexualité » dans la modernité ». Nous verrons plus loin comment cette question des rapports entre vérité et sujet devient encore, dans le problème moderne de la critique, le lieu d'un enjeu différentiel fondamental; or il nous faudra avant tout apercevoir maintenant comment l'instance d'un tel jeu articule aussi chez Foucault, dans son traitement de la question éthique, la particularité du problème grec.

---

<sup>1</sup> *UP*, p. 120.

### *La préférence grecque*

Dans la citation tout juste introduite, Foucault ne fait pas que poser une différence formelle; il porte aussi un jugement qualitatif. Si l'auteur affirme bien par endroits que le système de la morale grecque ne constitue pas une solution de rechange directe aux problèmes de la modernité<sup>2</sup>, il est clair par ailleurs qu'il en privilégie *la forme*.

Dans le renversement qui caractérise le passage du premier au second projet de l'histoire de la sexualité, ou plutôt, dans le mouvement de retour que celui-ci permet de comprendre, ce qui est alors aperçu par Foucault est surtout le lieu nouveau d'une *liberté éthique*, soutiendrons-nous dans ces pages, qui se détache maintenant du niveau strictement ontologique de la constitution subjective. En contraste avec l'enjeu de la morale propre à la modernité ou à l'ère chrétienne, le système particulier de la morale *grecque* constitue à cet effet, au-delà du seul espace formel de l'ascétique ou de la pratique de soi qu'il rend visible, le propre de ce que Foucault entend maintenant sous le terme d'« éthique ». En contraste avec le niveau particulier de la morale duquel il se détache maintenant, c'est-à-dire, le terme d'« éthique » renverra alors, dans une seconde spécification, à *la manière propre* par laquelle le « sujet » devra se rapporter à lui-même dans la « pratique de sa liberté » :

car qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté? (...) La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté.<sup>3</sup>

Dans cette question générale de l'éthique, le rapport pratique que l'individu établit à lui-même, devra donc, pour être dit *libre*, être réfléchi sous une forme particulière. Maîtrise de soi ou de son espace subjectif, laisse entendre Foucault dans ses derniers écrits; ou plutôt, apercevrons-nous maintenant, maîtrise par le « sujet » de cette vérité qui constitue le « soi ».

<sup>2</sup> Voir in *DEII*, par exemple, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », (326), p. 1205; « Le retour de la morale », (354), p. 1520; « L'éthique du souci de soi comme pratique de sa liberté », (356), p. 1542.

<sup>3</sup> « L'éthique du souci de soi comme pratique de sa liberté », p. 1530.

Dans cette question de l'éthique comme « pratique de la liberté », il s'agira d'apercevoir maintenant comment ce moment qualitatif particulier qui spécifie l'enjeu de *cette* liberté se détache encore du mouvement strictement formel ou fonctionnement qui le rend possible. Il s'agira pour nous de comprendre, c'est-à-dire, comment le moment de cette liberté éthique se rattache essentiellement à la forme particulière de la constitution subjective alors pointée par Foucault dans son observation de la morale grecque.

L'éthique, faudra-t-il apercevoir, se spécifie alors chez Foucault dans le jeu d'un double niveau du sens : celui de la constitution formelle du sujet, d'abord, auquel s'ajoute encore le jeu de sa qualification comme *sujet particulier*. Entre le système de la morale grecque qui définit le lieu théorico-pratique d'une subjectivation éthique et l'enjeu de l'assujettissement caractéristique de la modernité, la différence primordiale s'établit alors dans l'observation de ce niveau particulier du « sujet » que ces deux fonctionnements constituent aussi chaque fois. Dans les pages qui suivront, nous ne chercherons pas à marquer dans la pensée de l'auteur le lieu d'une contradiction essentielle; bien plutôt, nous chercherons à comprendre, à travers l'articulation de cette ambiguïté ou difficulté dans son discours, un peu à reculons aussi, le sens possible de ce « déplacement théorique » qui le conduira maintenant d'une analytique du pouvoir jusqu'à l'observation d'une éthique grecque. Nous observerons ainsi nous-mêmes la particularité de ce « sujet éthique » tel que le décrit Foucault, pour comprendre ensuite comment cette dernière particularité s'établit dans une distance primordiale : avec l'instance formelle du « sujet » d'abord, mais encore, avec cette même instance du « sujet moral » que nous avons déjà aperçue dans le chapitre précédent. Il s'agira enfin de montrer, dans le moment pratique de la vérité, comment chacune de ces « distances » se rattache encore à un enjeu spécifique de la liberté, enjeu au sujet duquel nous reviendrons aussi de manière plus explicite dans la suite de l'argumentation.

### De l'« esthétique de l'existence » comme « pratique de soi »

Par ses études historiques, voyons-nous, Foucault n'isole pas seulement dans la morale grecque l'idée d'un espace formel particulier. Il y aperçoit surtout, d'abord, une forme historiquement particulière de l'expérience subjective, laquelle seulement lui permettra de définir ensuite cette manière formelle de la morale que nous avons déjà étudiée. La formalisation même de *ce* problème de la morale, c'est-à-dire, cette tripartition que nous avons observée, découle encore de la forme particulière alors aperçue par Foucault dans le moment de cette expérience du « sujet » antique. Entre les moments moderne et ancien de la subjectivité, Foucault marque alors une préférence entre deux systèmes relationnels, qui s'observe aussi dans la caractérisation théorique qui est maintenant la sienne. En outre, si la pensée de *cette* forme de la morale est d'abord marquée d'une première qualification historique, celle-ci, nous le verrons plus loin, est aussi marquée d'une première historicité propre au questionnement foucauldien lui-même.

#### *Le sujet éthique de la morale grecque*

Dans ce système général de la morale que décrit ainsi Foucault, le statut du sujet éthique n'y est pas seulement déterminé par le moment formel du rapport qu'il entretient avec lui-même, venons-nous de remarquer plus haut, mais bien plutôt, ce statut est-il déterminé par le moment d'un certain mode de ce rapport à travers il se définira, historiquement, comme « sujet » au sens plein. La spécificité d'un tel mouvement réflexif à travers lequel le sujet de la morale grecque risque de devenir en même temps, *sujet éthique*, se donnera alors, tel que l'aperçoit Foucault dans *L'usage des plaisirs*, sous le mode particulier d'une « esthétique de l'existence » :

Et maintenant, je voudrais montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi, faisant jouer les critères d'une « esthétique de l'existence ».<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> UP, p. 20.

Dans cette question essentielle qui nous préoccupera maintenant, Foucault isole en fait le moment pratique de ce qu'il conçoit comme une « stylisation » éthique de sa propre existence. « Esthétique de l'existence », affirme-t-il ainsi, ou manière pour l'individu de réfléchir sa propre conduite suivant les principes et les enseignements de ce qui sera alors communément reçu parmi les « arts de l'existence ».

Souvent décrite, rapportée par les commentateurs et par Foucault lui-même, sous la représentation générale de ce précepte qui dictera à chacun de « faire de sa vie une œuvre d'art », l'idée d'une esthétique de l'existence, va toutefois beaucoup plus loin. Telle qu'isolée par l'auteur dans la pensée ancienne, elle renvoie en fait à ce rapport fondamental entre vérité et subjectivité dont nous venons d'avancer l'idée; rapport à travers lequel se déterminera aussi la forme d'un certain enjeu du pouvoir. Dans *L'usage des plaisirs*<sup>5</sup> d'abord, mais plus directement encore dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault discute ainsi une série de termes rattachés à ce qu'il concevra maintenant comme une « fonction éthopoétique » du savoir. « Formation d'*êthos* » ou formation d'éthique, affirme alors Foucault, ou construction du soi comme sujet éthique suivant certains critères qui sollicitent aussi chaque fois l'enjeu d'une vérité du « soi » comme d'un certain statut moral : « [l]es Grecs avaient un mot que l'on trouve chez Plutarque, et chez Denys d'Halicarnasse aussi (...). C'est l'expression, ou la série des expressions, des mots : *êthopoiein*, *êthopoiia*, *êthopoisos*. *Êthopoiein*, ça veut dire : faire de l'*êthos*, produire de l'*êthos*, modifier, transformer l'*êthos*, la manière d'être d'un individu »<sup>6</sup>. Ce terme d'*êthopoiia*, ou « éthopoétique », introduit par Foucault dans ce texte réfère alors à la fonction d'une connaissance ou à un mode du savoir qui, chez les Grecs, devait avoir pour terme, littéralement, la *production* de l'éthique. Production de l'*êthos*, dans, par et pour le sujet; Foucault introduit alors une caractérisation nouvelle de la connaissance utile qui tranche, faudra-t-il apercevoir, avec le problème moderne d'un « savoir » qui articule sous une tout autre forme les jeux du pouvoir et de la vérité.

---

<sup>5</sup> C.f., p. 20.

<sup>6</sup> HS, p. 227.

Dans sa forme générale, l'idée de l'esthétique de l'existence constituera alors le terme ou résultat nécessaire, dans le monde grecque et au-delà, de cette pratique de soi que nous avons introduit plus haut. Terme d'une action quotidienne comme entreprise d'un perfectionnement de soi, à l'intérieur de laquelle se détermine aussi, dans le monde grec, l'organisation de la pratique sexuelle :

en posant cette question très générale [de la problématisation du comportement sexuel], et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés : c'est ce qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence ». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et répond à certains critères de styles.<sup>7</sup>

Ce « terme » ainsi posé, finalité de l'expérience éthique, faut-il apercevoir, concerne alors le sujet dans le mouvement quotidien de son existence; dans le mouvement des pratiques et des conduites, c'est-à-dire, qui le forme à *chaque instant* comme *ce* sujet qu'il espère devenir. Ce mouvement continu rencontre alors la particularité du système de la morale grecque que décrit maintenant Foucault – et aussi, par-là même, l'idée d'une *liberté active* qui y est associée.

#### *Le pouvoir et l'enjeu de la « pratique de soi »*

Ces critères de style dont discute l'auteur dans *L'usage des plaisirs* – problématisations particulières des rapports au corps, à la femme, aux garçons et à la vérité, faut-il rappeler<sup>8</sup> – sont d'abord, nécessairement, ceux dont rendra compte une interrogation de la pensée antique. Foucault rappelle ainsi dans ce dernier ouvrage la manière dont l'articulation des rapports entre la pratique, le discours, et l'action individuelle aura conduit, dans l'Antiquité, l'enjeu fondamental d'un « sujet éthique ». Aussi, Foucault identifie alors dans ce texte trois champs primordiaux de la

<sup>7</sup> *UP*, p. 18.

<sup>8</sup> Voir en particulier *UP*, p. 34-35. L'ensemble de ce volume représente encore en lui-même une caractérisation de ces quatre thèmes de l'austérité sexuelle, tels qu'ils ont du être articulés dans la morale grecque.

conduite subjective : la diététique (rapport au corps), l'économique (rapport à la femme) et l'érotique (rapport à l'autre sexe)<sup>9</sup>, à travers lesquels l'individu manifestera chaque fois comme un *rapport de maîtrise* l'enjeu spécifique de son statut moral. Maîtrise de soi-même, de ses désirs et de ses conduites dans un quatrième rapport à la vérité, spécifie-t-il encore, qui assoira aussi, dans la manière de l'usage des plaisirs, la valeur éthique du pouvoir exercé sur les autres<sup>10</sup>. Or, ce qu'il importe de saisir dans cette question de l'esthétique de l'existence sera surtout, pour nous, la manière dont son enjeu se trouve enfin impliqué dans une caractérisation plus générale de l'éthique qu'introduit en même temps Foucault. « Il faut comprendre ces thèmes de l'austérité sexuelle non comme une traduction ou un commentaire de prohibitions profondes et essentielles, rappelle-t-il encore, mais comme élaboration et stylisation d'une activité dans *l'exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté.* »<sup>11</sup>

L'enjeu de la « maîtrise de soi » dont rend compte Foucault dans cette étude de la morale antique rencontre alors directement le problème d'une forme particulière de la liberté, qui contraste maintenant avec l'issue propre de ce dernier enjeu tel que traité dans *La volonté de savoir*. La maîtrise de soi ainsi posée comme problème éthique dans l'Antiquité définit en ce sens un rapport de pouvoir qui transforme aussi le terme effectif de cette « instance » autre aperçue plus tôt dans le problème de l'aveu<sup>12</sup>. Dans l'exercice de soi à soi et l'idée de la subjectivation éthique qui s'y rattache, Foucault relève maintenant l'horizon d'un certain contrôle du champ subjectif, à travers lequel le sujet s'appropriera en quelque sorte pour lui-même un discours de vérité qui continue pourtant de le définir. S'il demeure toujours nécessaire à la constitution du soi, par exemple, le rapport à l'autre n'est plus donné sous le

<sup>9</sup> *UP*, p. 45.

<sup>10</sup> Ainsi Foucault affirme-t-il de cet usage des plaisirs : « La tempérance, entendue comme un des aspects de la souveraineté sur soi est, non moins que la justice, le courage ou la prudence, une vertu qualificatrice de celui qui a à exercer sa maîtrise sur les autres ». *UP*, p. 109.

<sup>11</sup> *UP*, p. 34; nous soulignons.

<sup>12</sup> Concernant la particularité du rapport à l'Autre caractéristique de l'Antiquité, voir *HS*, cours du 27 janvier 1982, p.121. Foucault y considère alors la différence qui s'établit dans ce rapport à l'Autre entre les deux périodes du monde antique qu'il observe dans ce volume, d'une manière qui n'est pas essentielle, toutefois, à l'argumentation que nous poursuivons ici.

mode d'une obéissance plus ou moins tacite, plus ou moins passive de l'individu; mais bien plutôt est-il conçu, dans l'Antiquité, sous le mode d'un rapport qui présume explicitement comme terme l'idée d'une autonomie à *construire*. Dans l'idée de cette « maîtrise de soi », en contraste, aussi, avec l'idée de « libération » contenue sous la fonction moderne de l'aveu, la liberté ne doit plus constituer un terme de l'action; bien plutôt, elle se donnera maintenant comme son moteur. Par rapport à une première liberté ainsi « ontologique », liberté ou volonté associée à la forme même du sujet et de son individualisation, c'est-à-dire, la liberté *éthique* devient alors le résultat d'un certain mode de la conduite ou de l'action individuelle. Dans le jeu des relations de pouvoir qui constituent son quotidien, en contraste avec l'idée du « moi » qui assoit dans la modernité l'issue d'un pouvoir objectivant, le sujet de la morale grecque rencontre alors sous un tout autre mode le problème de sa propre *vérité*.

Ce qui est alors appelé dans ce *questionnement* propre à l'*Histoire de la sexualité*, et qui forme comme son élément de continuité, voyons-nous enfin, ne se donne pas d'emblée dans la persistance historique de ses problèmes moraux, tel que le rappelle Foucault – ni même dans la particularité du domaine éthique ainsi isolé par l'auteur, ajouterons-nous –, mais bien plutôt dans le *jeu* des relations discursives qui y sont élaborés. Dans la manière, c'est-à-dire, dont sera observé, constamment sollicité dans ce champ de la pratique sexuelle ou de la « sexualité », le jeu différencié de tout un ensemble de rapports entre *liberté* et *pouvoir* d'une part, puis *vérité* ensuite. C'est ce mouvement relationnel qui délimitera aussi chaque fois, chez Foucault, l'espace d'un « sujet » possible. La suite de l'essai s'emploiera maintenant à rendre compte du fonctionnement de ces jeux de relations dans la manière de la pensée foucauldienne elle-même.



### L'individualisation et l'espace du sujet

Du point de vue strictement formel, par-delà l'idée de la subjectivation éthique qui caractérise l'issue de la morale grecque, ce jeu de relations entre liberté, pouvoir et vérité dessine en fait l'espace de ce que nous avons aperçu plus tôt sous un concept d'« individualisation ». Ce dernier terme isolera plus loin, dans le traitement de la question *critique*, le moment strictement théorique – *nu* en quelque sorte<sup>13</sup> – d'une volonté primordiale; or il marque aussi dès à présent, dans cet espace *pratique* qui caractérise le sujet foucauldien, l'enjeu d'une indétermination essentielle à sa compréhension. Donné dans un déplacement théorique par rapport à ce dernier concept du sujet, l'individualisation neutralisera en fait la perspective d'un certain jeu différentiel que nous voudrions apercevoir chez Foucault, entre l'instance pratique du sujet et le moment propre de son individualité. Le moment théorique de l'individualisation renvoie alors à l'enjeu chaque fois singulier du jeu d'*effets* ou *efficace* par lequel la situation historique particulière à l'intérieur de laquelle un individu donné évolue *agit* d'une manière ou d'une autre sur la conscience qu'il doit avoir de lui-même – ce que Foucault conçoit ni plus ni moins sous le terme d'« expérience », et qui se rapporte encore au mouvement particulier des relations qui l'organisent.

Ainsi posée, la notion d'individualisation nous aidera surtout à saisir maintenant la particularité de cet enjeu du sujet chez Foucault. À une question engagée dans une entrevue de 1984, et qui demande à l'auteur si « le sujet » qu'il décrit dans ses derniers travaux devra être compris comme une « condition de possibilité de l'expérience », manière, en somme, de lui demander s'il reconstruit alors le sens du « sujet transcendantal » kantien, Foucault répond ainsi, inversant les termes de l'interrogation :

---

<sup>13</sup> Nous comparerons ici directement la question de la *volonté* ou de l'individu avec l'idée de « l'ordre » tel que discuté par Foucault dans *Les mots et les choses* : deux moments d'un « il y a » fondamental, dirons-nous, sans lesquels l'expérience subjective est elle-même impossible. Voir Foucault, *Les mots et les choses*, p. 12 : « Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être ».

Absolument pas. C'est l'expérience qui est la rationalisation d'un processus, lui-même provisoire, qui aboutit à un sujet, ou plutôt à des sujets. J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, *qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi*.<sup>14</sup>

Si le terme de « subjectivation » que rappelle ici Foucault apparaît près de ce que nous entendrons nous-mêmes sous le concept d'individualisation, nous marquerons toutefois une différence essentielle – qui a trait non au fonctionnement du terme, mais bien plutôt à l'inclinaison du regard qu'il laisse supposer. En un sens, cette différence rappelle aussi cette première distance que nous avons établi dans l'introduction, entre les termes pratico-théoriques de fonctionnement et d'expérience. Dans ces jeux de relations dont nous venons de reconnaître l'importance, dans la manière qui sépare la question éthique de sa contrepartie critique, l'idée de l'individualisation renvoie alors à cet espace d'un « sujet possible » dont nous avons déjà saisi l'enjeu dans les pages précédentes. Dans la mesure où cet espace lui-même est bien chaque fois le lieu d'un fonctionnement particulier de la subjectivité, l'issue propre du « sujet » ainsi déterminé se manifeste aussi chaque fois suivant l'orientation des jeux du pouvoir et de la vérité qui l'articulent. L'importance heuristique d'un tel concept se découvre alors pour nous dans la manière dont il permet d'apercevoir, sous la figure de ce fonctionnement, une réciprocité fondamentale au mouvement de la subjectivité chez Foucault, dans le jeu duquel ni la composante historique du sujet ni l'instance « brute » de l'individu ne sont éliminées. Si l'individualisation renvoie au moment neutre de la formation d'un sujet, c'est-à-dire, la *manière* dont l'individu y participera *plus ou moins librement* déterminera toutefois les formes historiques de la subjectivation ou de l'assujettissement. Dans le mouvement de cette détermination, le critère historique devient ainsi *critère qualitatif*.

Tout comme le concept de l'« individu », le moment propre de l'individualisation se présentera alors comme une instabilité du discours; *point de fuite*, en somme, des analyses foucaaldiennes, puisqu'il ne se situe jamais lui-même au

---

<sup>14</sup> « Le retour de la morale », in *DEII*, (354), p. 1525; nous soulignons.

niveau proprement discursif, il concernera plutôt l'espace relationnel qui le rend possible. Jamais tangible en soi, ni empiricité ni forme pure, cette idée de l'individualisation, comme celle de la « volonté brute » qui l'assoit, demeure néanmoins comme une *fiction nécessaire* à l'analyse – point de fuite indispensable sans lequel la conception d'un sujet pratique, ou même de sa critique, demeurent encore impensables.

Dans cette question du sujet dont traite déjà l'*Archéologie du savoir*, par exemple, dans la manière de la mise en suspend du terme à laquelle Foucault procède à ce moment, le « sujet » comme possibilité empirique d'une conscience de soi ne disparaît pas, dirons-nous. Ce qui est alors critiqué par Foucault sera surtout le *privilège* accordé à la conscience comme déterminant du sens, auquel cas l'auteur oppose ou rappelle plutôt l'idée d'un sujet donné comme *emplacement historique*. De « porteur du sens », le sujet tel que le conçoit Foucault est alors ramené à son statut de « porteur de l'expérience », statut qui retiendra encore, sous le point de vue toutefois contrasté de ses conditions de possibilité, l'instance proprement discursive de l'expérience subjective du sens :

Si j'ai suspendu les références au sujet parlant, ce n'était pas pour découvrir des lois de construction ou des formes qui seraient appliquées de la même manière par tous les sujets parlants, ce n'était pas pour faire parler le grand discours universel qui serait commun à tous les hommes d'une époque. Il s'agissait au contraire de montrer en quoi consistaient les différences, comment il était possible que des hommes, à l'intérieur d'une même pratique discursive parlent d'objets différents, aient des opinions opposées, fassent des choix contradictoires; il s'agissait aussi de montrer en quoi les pratiques discursives se distinguaient les unes des autres; *bref, j'ai voulu non pas exclure le problème du sujet, j'ai voulu définir les positions et les fonctions que le sujet pouvait occuper dans la diversité des discours.*<sup>15</sup>

Dans ce problème propre à l'*Archéologie du savoir*, il s'agit alors pour Foucault de refuser l'idée *a priori* d'un *sujet universel*, ceci afin d'isoler plutôt les configurations positives à travers lesquelles les *sujets particuliers* peuvent et doivent se comprendre

---

<sup>15</sup> AS, p. 261; nous soulignons.

comme tels. Inquiétude somme toute politique, affirme encore le texte<sup>16</sup>, qui quoique préalablement articulée par des considérations épistémologiques qui dépassent le cadre de la présente discussion, relève bien d'un certain enjeu de la liberté qui suffit ici à ce que nous souhaitons démontrer.

Aussi, et ceci malgré les changements introduits par l'auteur au fil de ses études empiriques, ce qu'il nous importera de remarquer maintenant dans cette dernière question du sujet sera bien l'endroit ou la manière par laquelle Foucault continue d'en poser les termes suivant une même préoccupation fondamentale. Le sujet est une forme, avons-nous aperçu plus tôt, qui dépend toujours des jeux de rapports, du fonctionnement ou de l'expérience à travers lesquels elle se constitue. Mais encore, voyons-nous maintenant, cette forme renvoie aussi au moment essentiel de l'individu ou de la volonté chaque fois *spécifiée* sous cette « fonction » du sujet. Sans doute n'y a-t-il pas de subjectivité sans « conscience » même chez Foucault, mais somme toute, jamais non plus de conscience qui ne soit possible à l'extérieur d'une *condition* de sujet; pas d'individualisation qui ne procède d'un ancrage historique particulier; pas de conscience absolue. Sans cette donnée, la question critique propre à Foucault perd elle-même son sens. Ce qui se transforme de *l'Archéologie du savoir* jusqu'à *L'usage des plaisirs*, ou encore de *L'histoire de la folie* à *L'histoire de la sexualité*, est surtout la manière *pratique* par laquelle Foucault saisit maintenant l'idée de la subjectivité; manière qui s'explicite encore dans l'articulation nouvelle de la notion d'« expérience », et qui retourne ainsi jusqu'au point de vue de l'individu concret l'issue d'un même fonctionnement fondamental.

---

<sup>16</sup> Ainsi Foucault affirme-t-il encore en conclusion de ce texte : « Quelle est donc cette peur qui vous fait répondre en termes de conscience quand on vous parle d'une *pratique*, de ses conditions, de ses règles, de ses transformations historiques? Quelle est donc cette peur qui vous fait rechercher, par-delà toutes les limites, les ruptures, les secousses, les scansions, la grande destinée historico-transcendantale de l'Occident? À cette question, je pense bien qu'il n'y a guère de réponse que politique. Tenons-là, pour aujourd'hui, en suspens. Peut-être faudra-t-il bientôt la reprendre et sur un autre mode ». AS, p. 273.

Aussi les termes de la subjectivation et de l'assujettissement, verrons-nous plus loin, s'ils se repoussent nécessairement d'une certaine façon, ne s'excluent-ils jamais tout à fait l'un l'autre. Ce qu'il nous faudra comprendre maintenant sera surtout la manière de ce qui permet à Foucault d'établir entre ceux-ci la *différence éthique* qui les distingue; il nous faudra comprendre, c'est-à-dire, comment le terme de la liberté joue encore dans l'enjeu d'une certaine *ontologie*, toujours *historique*, que décrit alors Foucault. Pouvoir isoler dans les analyses de l'auteur ce dernier niveau du sens est nécessaire – primordial, soutiendrons-nous – à une pleine compréhension des enjeux qu'elles portent encore chaque fois. Cette différence entre les termes de subjectivation et d'assujettissement laissera enfin apparaître un enjeu éthique qui sera bien celui de Foucault lui-même.

### **Le sujet éthique comme « pratique de la liberté »**

Le sujet éthique dont il sera question dans l'*Histoire de la sexualité* n'est pas n'importe quel sujet. Entre l'instance formelle de la subjectivation morale et le moment de sa composante historique, l'homme de désir y correspond dans la mesure où sa pratique sexuelle est problématisée sous le mode d'un rapport à soi privilégié – maîtrise de soi, de ses désirs et de ses conduites, avons-nous aperçu plus haut, et jusqu'au mode de ses relations à l'autre, comme le spécifient aussi bien la morale des *aphrodisia* que l'éthique du souci de soi. Davantage que l'enjeu propre d'une « sexualité » ou de la pratique sexuelle, ce qui intéresse encore une fois Foucault dans cette étude de l'homme de désir, faut-il répéter, est surtout contenu sous la spécificité de l'expérience morale qu'elle permet d'isoler.

Ces deux modes de la pratique sexuelle et morale que nous venons d'évoquer – usage des plaisirs et souci de soi – sont respectivement abordés par Foucault dans les deux derniers volumes de son *Histoire de la sexualité*. Entre l'époque classique et celle du haut empire, nous verrons une distance significative, souligne ainsi l'auteur,

entre deux moments particuliers de l'expérience du sujet éthique<sup>17</sup>. De l'usage des *aphrodisia* jusqu'au souci de soi, on se constituera ainsi soi-même comme sujet moral afin, soit de s'assurer de sa capacité à bien gouverner les autres, soit d'atteindre au statut particulier de « sujet » universel. Or, le terme de la *maîtrise de soi* comme esthétique de l'existence continue toutefois de caractériser l'aspect pratique, proprement éthique de chacune de ces morales. Aussi, à travers le jeu de cette différence primordiale, entre ces modèles différenciés de la pratique de soi, ce qui permet à l'auteur de traiter ensemble ces deux moments de la morale grecque est encore tout autre chose que la simple proximité historique entre ces deux systèmes moraux.

D'une manière que nous jugerons un peu confuse, Foucault établit par ailleurs, dans *L'usage des plaisirs*, la distinction suivante entre quatre moments structurels de l'éthique, chaque fois caractéristiques de ce rapport à soi dont il rend compte. Ce qu'il concevra comme la « substance éthique », le « mode d'assujettissement », le « travail éthique », ainsi que la « téléologie » ou le « mode d'être caractéristique du sujet moral »<sup>18</sup> concernera alors l'idée de ce que nous avons déjà associé au niveau formel de l'éthique. Or cette distinction, qui tranche aussi avec ce que Foucault affirme ailleurs<sup>19</sup>, n'est toutefois pas très nette, et ne retiendra ici notre attention que pour marquer l'idée de l'importance primordiale du moment propre de *l'ascèse* dans

---

<sup>17</sup> Voir à cet effet le texte de *L'herméneutique du sujet*. Dans les premiers chapitres du livre, surtout, mais aussi dans l'ensemble de l'ouvrage, Foucault y explicite alors dans le détail cette distinction que nous ne ferons ici qu'effleurer.

<sup>18</sup> Voir *UP*, p. 37 et suivantes. Pour une discussion de ces quatre moments de l'éthique chez Foucault, voir Deleuze, *Foucault*, p. 111.

<sup>19</sup> Voir par exemple la discussion dans « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *DEII*, p. 1212 à p. 1219. Dans cette entrevue qui précède la publication de *L'usage des plaisirs*, la distinction établie par Foucault entre l'éthique comme mouvement général et chacune de ces quatre composantes est encore ambiguë, et tranche aussi par rapport à ce qu'il affirmera ensuite dans *Histoire de la sexualité*. Dans cette entrevue, Foucault associe alors directement « ascétisme », « pratique de soi » et ce qu'il considère maintenant comme un « travail éthique » (*DEII*, p. 1215), alors qu'il apparaît plutôt comprendre dans *L'usage des plaisirs*, l'idée de la « pratique de soi » elle-même comme l'enjeu commun de ces quatre composantes. Or cette séparation, dirons-nous, n'apparaît pas du tout claire non plus dans le texte de *L'usage des plaisirs*. Nous retiendrons ici l'association entre « ascétisme » et « travail éthique », puisque Foucault associe encore directement, dans *L'usage des plaisirs*, l'« histoire des modèles proposés pour (...) la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi » à « une histoire de l'éthique et de l'ascétique » (*UP*, p. 41).

la constitution du sujet et de son mode d'être. Dans cette distinction entre ces quatre composantes de l'éthique que revoit maintenant l'auteur, c'est dans le moment de l'ascétique et de la forme du travail sur soi qu'elle implique, dirons-nous, qu'il remarquera non pas la constance des actes ou des pratiques subjectives, mais une certaine particularité du sujet qu'elles définissent : « C'est là ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'« éthique » et de l'ascétique, entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer »<sup>20</sup>. Malgré la confusion apparente entre les termes employés par Foucault dans cette dernière caractérisation formelle de l'éthique, l'idée à retenir est, somme toute, la préférence historique qui semble alors jouer dans la différence ainsi marquée par l'auteur entre les systèmes antiques et modernes de la morale. Préférence qui ne relève pas de la substance de la morale, mais bien de la forme du rapport à soi qui caractérise maintenant l'enjeu de l'éthique.

Mais puisque cette analyse de l'homme de désir se trouve au point de croisement d'une archéologie des problématisations et d'une généalogie des pratiques de soi, je voudrais m'arrêter, avant de commencer, sur ces deux notions : justifier les formes de « problématisations » que j'ai retenus, indiquer ce qu'on peut entendre par « pratiques de soi » et expliquer par quel paradoxe et difficultés j'ai été amené à substituer à une *histoire des systèmes de morale, qui serait faite à partir des interdits, une histoire des problématisations éthiques faite à partir des pratiques de soi.*<sup>21</sup>

On remarquera ici comment le saut qualitatif qui associe « systèmes de morale » et « interdits » d'une part, puis « problématisations éthiques » et « pratiques de soi » ensuite, tranche encore avec l'idée formelle de la tripartition de la morale que nous avons vu précédemment. Dans cette idée de l'« esthétique de l'existence » qui constitue la particularité de la problématisation morale propre à l'ensemble du monde grec, un critère qualitatif s'ajoute alors à la fonction de la « pratique de soi » qui en définit la forme – ainsi que celle du « sujet éthique » qu'elle favorise.

---

<sup>20</sup> *UP*, p. 41.

<sup>21</sup> *UP*, p. 21.

*Du « sujet moral » au « sujet éthique »*

Par rapport à ces autres espaces subjectifs jusqu'alors retenus par le philosophe (le sujet fou, malade, criminel, etc.), la particularité du « sujet moral » ainsi introduit par la pensée antique se donne d'abord à travers l'observation du *mode réflexif* de l'action qui le caractérise; « constitution de soi par soi », avons-nous aperçu plus haut, qui définit aussi l'action d'un sujet capable de réfléchir ses conduites en se donnant lui-même comme terme d'une certaine perfection morale.

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 sans une « ascétique » ou des « pratiques de soi » qui les appuient. L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits.<sup>22</sup>

Si l'idée d'un « sujet moral » apparaît déjà exprimer, par rapport à l'enjeu de l'assujettissement moderne qui le précède, une différence formelle essentielle, nous l'avons vu, le « sujet éthique » ou ce que nous considérerons ici comme tel en introduit encore une seconde qu'il nous faudra maintenant définir. « Une chose en effet est une règle de conduite; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle », affirme Foucault. « Mais autre chose encore, la manière dont on doit « se conduire », – c'est-à-dire la *manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant* en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. »<sup>23</sup>

Entre l'élément de code et la conduite réelle des individus, le niveau discursif du rapport à soi est alors introduit par l'auteur comme un *moment privilégié* de l'action morale; *moment éthique* qui se différencie par là comme une composante primordiale du domaine moral plus large dans lequel il s'inscrit. Au-delà de l'aspect spécifiquement formel de la morale, le concept pratique du sujet porteur de *son* action – volonté fuyante, venons-nous de constater, qui rend possible la constitution de

---

<sup>22</sup> UP, p. 40.

<sup>23</sup> UP, p. 37; nous soulignons.



l'expérience subjective – jouera alors dans cette caractérisation de la morale grecque comme l'élément différentiel qui permet d'en retenir le terme éthique nouveau. Ce qui devient alors essentiel dans cette question du sujet éthique est surtout la manière d'un *double contraste* à travers lequel s'effectue le déplacement primordial entre l'expérience formelle de la morale d'une part, et le niveau spécifique de l'éthique qui s'en détache maintenant. Nous verrons maintenant *comment*, dans cette tripartition de l'expérience morale, l'idée propre de l'éthique apparaît ainsi attachée à la spécificité du système grec lui-même.

### *Le dédoublement de la question éthique*

Tel que l'indique encore *L'usage des plaisirs*, ce déplacement théorique entre « morale » et « éthique » permet d'abord de saisir la particularité spécifiquement historique d'une première distinction qualitative : entre les morales orientées vers l'éthique et ces autres davantage tournées vers le code<sup>24</sup>. Question d'*accent*, nous dit alors Foucault, qui détermine pour une part une première distance entre les différents systèmes moraux : « [s]'il est vrai en effet que toute « morale » au sens large comporte les deux aspects que je viens d'indiquer, celui des codes de comportement et celui des formes de subjectivation; s'il est vrai qu'ils ne peuvent jamais être dissociés entièrement, il faut aussi admettre que, dans certaines morales, l'accent est surtout porté sur le code (...) »<sup>25</sup>. Si la morale chrétienne, par exemple, ne peut être réduite à une stricte morale du code, la *balance différentielle* entre ces deux moments de l'ascétique et de la loi caractérise toutefois différemment cette morale par rapport à ce second espace que sera celui de *l'éthique* grecque. « En revanche, on peut bien concevoir des morales dans lesquelles l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi »<sup>26</sup>, ajoute alors l'auteur.

Cette première différenciation ainsi relevée par Foucault cadre bien encore avec l'idée formelle de cette tripartition de la morale discutée plus haut. Elle semble

---

<sup>24</sup> UP, p. 41-43.

<sup>25</sup> UP, p. 41.

<sup>26</sup> UP, p. 42.

alors renvoyer, dans un premier temps, au moment proprement théorique par lequel l'emplacement d'un sujet sera qualifié « de plus ou moins éthique » selon la manière « plus ou moins réfléchie », « plus ou moins active » de son rapport au monde. La manière antique de se constituer soi-même comme sujet moral à travers l'expérience quotidienne d'une certaine « pratique de soi » ou « esthétique de l'existence » définit ainsi, dans un premier contraste avec la morale chrétienne, un moment parallèle dans cette histoire de l'éthique; entre chacun, c'est l'expérience du sujet qui s'en trouve affectée dans sa forme.

Or, faut-il remarquer par ailleurs, cette forme de l'expérience subjective est encore marquée dans ce mouvement moral d'une seconde affectation, qui concerne cette fois le *mode* même de la pratique de soi – mode de l'éthique, et jusqu'au mode d'être du sujet lui-même, laisse alors entendre Foucault. À l'intérieur ou parfois à côté de cette première différence historique, la distinction entre morale et éthique se joue encore à un autre niveau; second déplacement théorique qui déterminera finalement, dans l'observation de la technique de soi jusqu'à la particularité du sujet qu'elle détermine, un lieu préférentiel, *historico-formel*, de l'éthique – ou de son absence. Dans ce mouvement qu'il faut maintenant percevoir, et tel que le suggère explicitement Foucault, à la toute fin du *Souci de soi*, la différence historique ainsi caractérisée par une première distance entre le moment du code et celui de l'ascétique finit enfin par se confondre avec la problématisation de la seule éthique. Par-delà le niveau macro-historique propre à ce premier contraste, la morale chrétienne et l'éthique grecque se laisseront essentiellement distinguer, soutient Foucault, par la *forme particulière de l'ascèse* qui les rend chaque fois possible :

Ainsi, dans le raffinement des arts de vivre et du souci de soi, se dessinent quelques préceptes qui semblent assez proches de ceux dont on trouvera la formulation dans les morales ultérieures. Mais cette analogie ne doit pas faire illusion. Ces morales définiront : une caractérisation de la substance éthique à partir de la finitude, de la chute du mal; un mode d'assujettissement dans la forme de l'obéissance à une loi générale qui est en même temps volonté d'un dieu personnel; un type de travail sur soi qui implique déchiffrement de l'âme et herméneutique purificatrice des désirs; un mode d'accomplissement éthique qui tend au renoncement à soi. *Les éléments de code concernant l'économie*

*des plaisirs, la fidélité conjugale, les rapports entre hommes pourront bien demeurer analogues. Ils relèveront alors d'une éthique profondément remaniée et d'une autre manière de se constituer soi-même comme sujet moral de ses conduites*<sup>27</sup>.

Différence d'« accent », donc, entre élément de code et subjectivation, mais encore, différence dans la *qualité* de la subjectivation elle-même; avec l'introduction de ce dernier niveau du sens, le contraste entre les aspects historique et formel de l'éthique apparaît bien ainsi créer comme une tension dans le discours foucauldien. Si le moment du code et celui de l'éthique s'inscrivent bien tous deux à l'intérieur d'un même fonctionnement essentiel – l'expérience formelle du sujet *moral* –, ce dernier pas vers l'éthique ou l'ascétisme dans la *qualification* historique des systèmes moraux ne se justifie pas d'emblée. Ce qui est alors pointé, soulevé par Foucault dans ce problème de l'ascèse n'a de sens, soutiendrons-nous, que s'il découvre dans la question éthique une certaine équivoque qui la fonde – et qui révèle dans le jeu du formel et du qualitatif le moment d'un enjeu critique fondamental : dédoublement de l'éthique qui apparaît alors entre la forme du sujet et l'idée de sa liberté, jusqu'à déterminer dans cette dernière question l'impératif qui gouverne l'ensemble. Un niveau *ontologique* se dessine alors *entre* le formel et l'historique qui fait encore de l'éthique un mouvement proprement *critique*. Ainsi le sujet de la morale grecque ne devient-il pas « sujet éthique » par le seul travail qu'il effectue sur lui-même – nous voyons avec le problème de l'aveu comment Foucault critique aussi certains éléments d'ascèse propre à la modernité –, mais bien plutôt par la manière dont il effectue ce travail suivant une certaine forme historique de la construction subjective; *technique de soi* à travers laquelle se joue encore l'enjeu éthique de sa propre liberté. « La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté », rappelle ainsi l'auteur. Aussi cette « réflexion » dont discutera Foucault ne sera-t-elle pas non plus *n'importe quelle* réflexion.

---

<sup>27</sup> Michel Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1984, p. 317; nous soulignons.

En contraste avec l'idée de l'assujettissement qui la précède, la subjectivation éthique dont il sera question dans les derniers travaux de Foucault débrouille en fait l'issue d'une liberté individuelle qui se distingue comme le *mode d'être* particulier du sujet qu'elle favorise – mode du *rapport à soi*, soutient Foucault, qui devient dès lors intrinsèque à une définition *éthique* de la liberté, et qui permet aussi une seconde compréhension de ce dernier niveau. L'enjeu de la liberté renvoie alors à ces deux niveaux particuliers de l'analyse – l'éthique et l'ontologique – qui, quoique nécessairement distincts du point de vue formel, demeurent toujours intrinsèquement liés dans l'issue du *sujet* qu'ils déterminent. Face à l'enjeu de la pratique sexuelle mais aussi au-delà, le sujet éthique sera celui qui, à travers la réflexion de ses propres conduites, réussira à exercer, pour lui-même et sur lui-même, un certain pouvoir de subjectivation. « Esthétique de l'existence », affirme Foucault, ou « *exercice* de son pouvoir » et « *pratique* de sa liberté » : le mouvement particulier du rapport à soi ainsi mis en évidence par le retour à la morale grecque souligne finalement, par-delà l'historicité de sa structure, le moment d'un jeu de rapports essentiels entre sujet, pouvoir et liberté. À côté de l'axe historico-formel qui définit le lieu de l'expérience subjective, un second axe s'explicite alors comme en simultané, qui va du pouvoir jusqu'à la liberté; l'éthique ou la distinction éthique-morale apparaît ainsi formée du jeu de ces quatre termes – qui sans fixer un unique plan croisé, en multiplie plutôt les faces; Euclide, en somme, plutôt que Descartes. À travers ce dernier jeu de rapports, entre le thème du pouvoir et celui du sujet moral, l'historicité du problème de la vérité sera aussi rendue manifeste.

## Le problème de la vérité

En contraste avec ses études précédentes, ce retour explicite à l'éthique chez Foucault met enfin en perspective, dans la question du rapport à soi, ce moment de l'individualisation qui, nous l'avons vu, demeure toujours plus ou moins implicite à ses travaux. Dans la mesure où l'éthique est d'abord partie chez lui d'une expérience morale essentielle, neutre dans sa manière formelle, la distinction entre le moment ontologique du sujet et l'enjeu spécifique de sa liberté éthique restera floue sans l'ajout d'un certain critère qui puisse définir l'issue de ce dernier enjeu. Dans la mesure encore où la subjectivation morale qui est impliquée dans cette question du rapport à soi se dégage explicitement d'un certain rapport à la *vérité*, ce dernier moment deviendra aussi, dans l'Antiquité comme ailleurs, un déterminant primordial de l'éthique. C'est en outre la manière dont sera pensée la vérité qui définira, dans le rapport à soi, une certaine structure de l'individualisation et du pouvoir; un certain jeu différentiel, c'est-à-dire, entre « sujet » et « pouvoir »; un certain moment de la *liberté éthique* ou de son absence. Si la morale grecque s'oppose encore à son pendant chrétien par la forme même de la subjectivation qui la rend possible, le moment de la vérité y joue bien un rôle constitutif incontournable. Ainsi Foucault affirme-t-il encore dans un passage essentiel de *L'herméneutique du sujet* :

Il me semble que dans l'ascèse chrétienne on va trouver, donc, un mouvement de renonciation à soi qui passera, comme moment essentiel, par l'objectivation de soi dans un discours vrai. Il me semble que dans l'ascèse païenne, dans l'ascèse philosophique, dans l'ascèse de la pratique de soi à l'époque dont je vous parle, il s'agit de se rejoindre soi-même comme fin et objet d'une technique de vie, d'un art de vivre. *Il s'agit de se rejoindre soi-même avec, comme moment essentiel, non pas l'objectivation de soi dans un discours vrai, mais la subjectivation d'un discours vrai dans une pratique et dans un exercice de soi sur soi.* C'est là cette espèce de différence fondamentale que j'essaie, au fond, depuis le début de ce cours, de faire apparaître<sup>28</sup>.

Ces quelques pages de *L'herméneutique du sujet* à travers lesquelles Foucault développera l'idée contenue sous cette dernière citation portent aussi à elles seules des éléments de compréhension incontournables. Foucault y discute alors de manière

---

<sup>28</sup> HS, 317; je souligne.

explicite le propre des fonctions différenciées de l'ascèse philosophique et de l'ascèse chrétienne. Dans cette manière d'opposer à un mouvement de « subjectivation du discours vrai » celui, réciproque, d'une « objectivation de soi dans un discours vrai », Foucault pointe maintenant la manière dont le lien à la vérité chaque fois constitutif de l'ascèse diffère toutefois, dans l'Antiquité, de la soumission à la loi impliquée, par exemple, dans l'idée moderne ou chrétienne de l'aveu. « [L]'ascèse philosophique, l'ascèse de la pratique de soi à l'époque hellénistique et romaine a essentiellement pour sens et pour fonction d'assurer ce que j'appellerai la subjectivation du discours vrai. (...) Mais elle fera place, dans le chemin de la renonciation à soi, à un moment particulièrement important (...), et qui est le moment de l'aveu; le moment de la confession; c'est-à-dire le moment où le sujet s'objective lui-même dans un discours vrai. »<sup>29</sup> Entre la fonction de l'aveu dans la pastorale chrétienne et au-delà, et la fonction de la pratique de soi particulière au monde grec, deux moments de l'ascétique se dessinent alors qui contrastent par la forme du sujet dont ils permettent l'existence; conditions de possibilité d'une liberté éthique ou de son absence, chacune partie, faut-il apercevoir, d'un système moral en bonne et due forme.

Au-delà de l'aspect critique clairement établie dans cette dernière citation, cette notion de « subjectivation du discours vrai » met surtout en évidence l'enjeu onto-éthique d'un rapport formel à travers lequel, entre *éthique*, *vérité* et *discours de vérité*, le moment de la subjectivation se détermine par une certaine maîtrise de ce dernier enjeu. Est sujet éthique non seulement celui qui agit pour se constituer comme « sujet moral », soulève ainsi Foucault, mais encore celui qui *se mesure lui-même à la vérité* qui le constitue comme tel. La question de la technique discursive à l'issue de laquelle se découvre, nous le voyons, une certaine forme de la vérité, jouera alors dans la détermination de l'espace éthique un rôle tout à fait fondamental. Entre ces termes de « subjectivation du discours vrai » et d'« objectivation de soi dans le discours », Foucault met ainsi en évidence ce moment où l'espace d'abord indéterminé de l'individualisation sera aussi *nécessairement* spécifié par la forme

---

<sup>29</sup> HS, p. 316.

même du discours de vérité qui le porte. En contraste avec l'enjeu du « savoir » moderne, le lien *pratique* qu'entretient le sujet de l'éthique grecque avec l'issue de la vérité en déterminera tout autrement la forme; dans ce jeu de rapports, la manière par exemple épistémologique, ontologique, ou pratique par laquelle le discours tend à concevoir les conditions d'une « vérité possible » devient enfin un déterminant essentiel de la situation historique du sujet. À travers l'enjeu de sa forme, la question de la vérité joue bien alors un rôle primordial dans l'issue de la constitution subjective; elle constitue aussi, à cet effet, l'enjeu différentiel qui déterminera maintenant entre l'éthique et son absence.

Cette dernière précision permet enfin de mieux comprendre l'enjeu porté par cette autre assertion de Foucault que nous avons observé plus tôt, et qui accorde à son projet philosophique le sens rétrospectif d'une « histoire de la vérité ». C'est dans l'issue propre à cette question de la vérité, soutiendrons-nous enfin, entre la « subjectivation du discours vrai » et l'« objectivation » plus générale du sujet – « jeux de vérité » qui constituent le terme d'une expérience historique, avons-nous aperçu dans l'introduction<sup>30</sup> –, que se détermine en bout de ligne le jeu de ce fonctionnement différentiel de la subjectivité dont rend compte le moment de l'individualisation. Ce que l'on voit alors apparaître à travers ces « jeux de vérité » n'est aussi autre que l'*espace* toujours historique d'un sujet *possible* – espace dans lequel il n'en va certainement pas d'abord de sa volonté propre, mais qui ne l'exclue pas non plus d'emblée. Dès lors, cette « histoire de la vérité » que construit Foucault et qui doit constituer, affirme-t-il, le fil directeur de son travail philosophique, ne prend son sens que si elle est comprise comme projet éthique – comprise *du point de vue de l'éthique*, du moment qu'un certain « appel » se constitue en ce sens comme un impératif plus ou moins tacite de ses recherches. Manière de critère ou d'exigence *ontologico-critique* qui rappelle en fait le dédoublement de l'éthique identifié plus haut. Entre la subjectivation et l'exercice du pouvoir, le moment de la vérité « fixe » enfin celui de la liberté; mais c'est aussi dans la réciproque de cette relation, parce

---

<sup>30</sup> C.f. infra, note 16, p. 9.

qu'elle demeure intrinsèquement liée à l'enjeu du pouvoir, que la question de la vérité *s'exige* comme histoire. Le moment de la *critique*, nous le verrons, devient dès lors essentiel à une pleine compréhension de ce qui formera en somme comme un deuxième moment éthique chez Foucault – sans lequel, cette fois, c'est l'idée même d'une telle liberté qui demeure encore impensable. Aussi est-ce encore dans cette question de l'individualisation, historique parce que nécessairement située, mais aussi formelle, en ce qu'elle définit la « structure » d'une sorte d'*ontologie mouvante* ou relationnelle, que se constitueront à la fois *l'espace* et le *point d'ancrage* de la critique. Au-delà de l'aspect proprement formel qui caractérise la manière dont elle s'accroche toujours à une certaine structure du pouvoir, dans son historicité fondamentale, la question de la vérité se révélera maintenant comme *problème éthique* de la modernité.

En somme, dans cette question de l'éthique à laquelle se rattache encore l'enjeu de la *Volonté de savoir*, Foucault cherche surtout à comprendre, *comment* le thème de la liberté se constitue toujours comme rapport à soi privilégié et au milieu d'un champ de pouvoir spécifié. Aussi la liberté dont discute l'éthique ne compose-t-elle pas *son* sujet comme volonté intrinsèque, mais plutôt comme un *certain mode d'être* de celle-ci. Au niveau strictement formel encore, les conditions d'une stylisation éthique demeurent toujours dépendantes de la manière dont le pouvoir est à la fois problématisé et vécu dans une société ou une époque données. Le jeu des relations qu'invoque Foucault dans cette deuxième partie de son *Histoire de la sexualité* constitue à cet effet un exemple probant de sa démarche, mais somme toute et à quelque sens près, pas tellement davantage non plus. Non sans rappeler l'enjeu d'un triple rapport au milieu duquel, entre « pouvoir » et « liberté », l'espace particulier d'un « sujet » s'est organisé, transformé et démultiplié à travers l'histoire de l'Occident, cette expérience grecque de la constitution de soi par soi définit surtout pour Foucault un moment éthique privilégié. Aussi, apercevons-nous, l'enjeu de la vérité distingue encore à cet effet l'orientation d'un tel mouvement éthique :



Telle qu'elle est désormais, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet. Si l'on définit la spiritualité comme étant la forme de pratiques qui postulent que, tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet. Eh bien, si vous voulez, un peu de repos. Cinq minutes, et puis on recommence tout à l'heure.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> *HS*, p. 20.

## Chapitre III : La critique de l'assujettissement : l'enjeu de la vérité comme problème politique de la modernité

### De l'éthique à la critique : liberté, vérité, sujet

Cette manière d'insister sur le problème de « l'homme de désir » permet enfin de comprendre comment le renversement de perspective qui caractérise le deuxième projet de *l'Histoire de la sexualité* ne témoigne pas d'emblé d'un renversement parallèle dans la structure d'un questionnement de départ chez Michel Foucault. Dans la mesure où les objets de l'auteur n'émergent toujours comme point d'analyse qu'à travers le faisceau des rapports qui les définissent, le changement d'orientation apparent qui conduit Foucault de la *Volonté de savoir* jusqu'à l'éthique grecque paraît plutôt emporté par une réorganisation interne de son objet d'étude. « Le problème de Foucault ressemble en réalité à celui que nous devons affronter à la lecture de ses recherches, affirme déjà Judith Revel discutant le problème de la cohérence interne chez Foucault : la discontinuité exclue-t-elle pour autant l'unité? Ou plus exactement : quelle type d'unité la diversité – quand elle est assumée de manière pleine – est-elle susceptible de produire? »<sup>1</sup>

Dans cette inversion du regard par laquelle l'enjeu d'une étude des problématisations déplace jusqu'au sujet moral le thème du pouvoir qui le précède, Foucault ne fait somme toute que révéler le lieu d'une inquiétude éthique qui motive déjà son projet philosophique. En laissant apparaître cette instance du sujet éthique que nous avons étudié plus tôt, le thème de l'« homme de désir » et son corollaire historique dans l'Antiquité, la question de la subjectivation morale, inversent en surtout dans la manière d'un certain formalisme un mouvement relationnel qui, dès les premières études sur la « sexualité », liait déjà au thème du pouvoir l'enjeu fondamental de la *liberté*. Entre pouvoir et liberté, précise déjà Foucault dans un texte

---

<sup>1</sup> Judith Revel, « La pensée verticale : une éthique de la problématisation », in *Foucault. Le courage de la vérité*, coordonné par Frédéric Gros, Presses Universitaires de France, coll. débats philosophiques, Paris, 2002, p. 73.

comme « Le sujet et le pouvoir », il n'y aura pas opposition entre deux entités intrinsèques, mais bien plutôt comme un mouvement de réciprocité absolue – dont la balance se donne à voir dans la manière de l'individualité qu'elle détermine :

Il n'y a donc pas comme un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît); mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (...); mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement.<sup>2</sup>

Ce qui est alors pointé par cet apparent « retour » à l'éthique chez Foucault demeure bien ainsi une certaine figure de l'individualisation, à travers laquelle *s'exprime* enfin dans la constitution d'un sujet particulier *l'enjeu éthique* propre à cette dernière relation entre pouvoir et liberté. Davantage qu'une rupture, il faut surtout voir dans ce déplacement théorique le sens d'un certain mouvement différentiel<sup>3</sup> propre à la démarche de l'auteur.

### *Le plissement de l'être*

Un premier traitement de la question de la subjectivation aura surtout introduit dans les pages précédentes l'aspect formel de l'éthique chez Foucault; *la manière*, c'est-à-dire, dont elle concerne *à la fois* la formation de l'individualité et le terme d'une liberté possible. Or, avons-nous aussi aperçu, dans cette dernière question du sujet dont aura traité le chapitre précédent, dans le jeu mouvant des relations à travers lesquelles il se forme, il est aussi difficile de dissocier tout à fait les considérations formelles de leur ancrage historique. L'enjeu de la vérité nous emmène en ce sens plus loin; car si sa forme particulière détermine bien le lieu d'une liberté comme d'un état du sujet, la différence entre cette liberté et son contraire ne saurait être saisie sans l'ajout, encore une fois, d'un nouveau déterminant du sens. Tout à la fois attachés par leur efficace à un premier niveau absolument individuel, le moment de la vérité comme celui de la liberté demeurent néanmoins, chez Foucault,

<sup>2</sup> Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 1057.

<sup>3</sup> Voir encore à cet effet le texte de Judith Revel, p. 82 ; « La problématisation, c'est donc la pratique de la philosophie qui correspond à une ontologie de la différence (...) ».

intrinsèquement historiques. Équivoque somme toute apparente que résout bien Gilles Deleuze, par exemple, dans son texte canonique de 1986<sup>4</sup>.

Dans ce dernier texte, Deleuze circonscrit en quelque sorte sous un concept de « plissement » ou de « pli » le jeu de cette tension entre le formel et l'historique que nous avons affirmé caractéristique de la démarche foucauldienne. Point de contact, de jointure ou de *couture* entre un intérieur fuyant et l'extérieur qui lui donne forme, ce concept de « plissement » tel que le décrit Deleuze définit ainsi la fonction d'une histoire comme celle d'un espace *agissant*, d'une manière qui caractérise bien, croyons-nous, ce que Foucault y entend chaque fois lui-même. Chez Foucault, « [l]e dehors n'est pas une limite figée, affirme Deleuze, mais une matière mouvante animée de mouvements péristaltiques, de plis et plissements *qui constituent* un dedans : non pas autre chose que le dehors, mais exactement le dedans *du* dehors. »<sup>5</sup> Par cette expression de « pli », Deleuze cherche surtout à signifier ici la manière dont l'individualité, l'intérieur, le *dedans* du sujet ou du discours s'exécutera toujours chez Foucault comme le redoublement simultané d'un extérieur qui le précède; « intériorisation du dehors », « invagination » par laquelle se constitue comme par répétition d'un thème la forme d'une « absolue mémoire » – ou d'un sujet. Ce mouvement que l'auteur attribue à Foucault, « répétition du Différent » plutôt que « reproduction du Même », « mise en immanence d'un toujours autre ou d'un Non-moi »<sup>6</sup>, rappelle par ailleurs la fonction même de la technique de soi qui aura caractérisé, dans la forme de l'éthique grecque, le moment de la subjectivation morale. formation du sujet éthique comme construction du « soi » dans un rapport pratique aux « vérités » du monde et du discours, à distinguer du sens interne transmis depuis la morale chrétienne sous l'idée d'un « moi » fondateur :

Ce vers quoi l'individu doit tendre, c'est un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence. Il a à substituer au non-sujet le statut de sujet, défini par la plénitude du rapport de soi à soi. Il a à se constituer comme sujet, et c'est là où l'autre a à intervenir. Je crois qu'on a là un thème

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Les éditions de Minuit, Paris, 1986.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 104; le premier soulignement est le nôtre.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 105-106, pour l'ensemble de ces dernières expressions de Deleuze.

qui est assez important dans toute l'histoire de cette pratique de soi et, d'une façon plus générale, de la subjectivité dans le monde occidental.<sup>7</sup>

Ce que décrit alors Deleuze n'est aussi autre que le mouvement d'une certaine ontologie propre à la pensée foucauldienne, ontologie, somme toute, toujours historique. Ce thème du « soi », considéré à maints endroits dans *L'herméneutique du sujet*, par exemple, constitue manifestement pour Foucault un moment éthique privilégié. Nous verrons dans cette partie de l'étude comment ce moment du « pli » tel que le décrit Deleuze s'affirme encore dans le mouvement parallèle de l'assujettissement.

### **La limite historique de la question éthique**

*A fortiori*, cette forme de l'éthique que décrit maintenant Foucault, double dans le problème qui la porte, demeure aussi impensable sans l'idée d'une seconde historicité qui l'établit; second niveau du sens ou « *a priori* historique », *impératif* éthique, en quelque sorte, qui servira ici le critère du jugement historique – celui de la modernité comme de Foucault lui-même. Si la liberté dans sa manière éthique doit être comprise sous le mode actif d'une « pratique de soi », encore faut-il que soient caractérisés les termes de ce « soi » qui définissent comme liberté la forme même de cette pratique. La question de l'aveu telle que traitée dans *La Volonté de savoir* démontre en effet comment toutes les formes historiques de l'exercice ascétique ne mènent pas non plus jusqu'à l'éthique. Nous avons vu jusqu'à présent comment le moment particulier d'un rapport à soi s'articule chez Foucault à travers la forme de la vérité qui rend possible le sujet – « plissement » de l'être qui définit un certain mode historique de l'expérience subjective, dirait Deleuze. Ce qu'il nous faudra maintenant comprendre dans cette question de la vérité sera surtout la manière dont son enjeu rend visible dans la modernité l'issue d'une liberté nouvelle, dont le jeu se donne en outre à la frontière de l'ontologie et d'une certaine « catégorisation » éthique. La

---

<sup>7</sup> HS, p. 125. On se référera aussi à la discussion sur la fonction de la connaissance du monde dans la philosophie de Sénèque; voir HS, le cours du 10 février, p. 267.

pensée foucauldienne apparaît alors renvoyer à l'idée d'une liberté, c'est-à-dire, qui se reconnaîtra maintenant *entre* la formation d'une subjectivité particulière et le critère préalable – fondamental – qui en qualifiera l'emplacement. Au-delà de sa forme, demanderons-nous maintenant, *quelle* liberté la technique de la vérité donne-t-elle à voir lorsque Foucault la critique ou en fait l'éloge?

Définir le sujet éthique comme sujet d'une pratique de liberté dans la constitution de soi par soi suffit toujours au niveau strictement formel, mais l'ajout d'un second niveau du sens – celui d'une différence historique entre différents types d'ascèses – sème l'ambiguïté. Dans la mesure où ces deux termes sont bien articulés par Foucault lui-même, il faudra aussi pouvoir comprendre le jeu de leur différence.

L'ambiguïté qui semble ainsi se dessiner entre la forme du sujet et celle de son historicité demeure toutefois plus apparente que réelle; elle dépend en outre d'un certain *à rebours* par lequel nous avons choisi d'aborder jusqu'ici les composantes du problème éthique chez Foucault. En fait, l'imminence d'une telle confusion découvre surtout comment l'éthique engage nécessairement chez l'auteur l'enjeu parallèle de la *critique*. Ainsi mis en évidence par une première caractérisation de la subjectivation morale, ce « paradoxe » propre à l'éthique foucauldienne donnera maintenant le pas à un second jeu de renversements, entre l'enjeu du pouvoir, cette fois, et celui de la *volonté* qui le regarde toujours. Telle qu'isolée dans la pensée antique, l'idée d'une construction éthique du soi comme esthétique de l'existence permet de comprendre d'abord comment la liberté ne constitue pas un terme chez Foucault, mais bien plutôt un mouvement essentiel du sujet. La spécificité des jeux de rapports qui s'établiront depuis la modernité entre « vérité », « pouvoir » et « subjectivité » fera maintenant de l'observation de ce mouvement formel une exigence proprement critique. En fait, verrons-nous plutôt, ce sera surtout la nécessité de la critique elle-même qui rendra possible *la pensée* de ce mouvement qui la devance. « La liberté est la condition ontologique de l'éthique, réaffirmerons-nous avec Foucault. Mais l'éthique est la *forme réfléchie* que prend la liberté. » Ce qui s'ajoute alors à l'éthique comme sa

nécessité intrinsèque est bien, encore une fois, un certain mode du rapport à la vérité. C'est dans la particularité de cette « forme réfléchie » telle que rendue nécessaire dans la modernité que se jouera enfin pour nous le sens historique de l'éthique.

Dans cette question de la critique comme dans celle de sa contrepartie éthique, l'important sera maintenant de distinguer les termes différentiels qui conduisent néanmoins leur dépendance réciproque. Il s'agira enfin d'apercevoir, de *La Volonté de savoir* jusqu'à *L'usage des plaisirs*, comment s'organise dans le discours foucauldien l'actualité d'un tel jeu entre l'éthique et la critique. *Qu'est-ce que* Foucault critique dans les thèmes de l'aveu et de l'assujettissement, par exemple, qui obligera ensuite ce par vers une *problématisation éthique* de l'homme de désir?

### **Qu'est-ce que la critique?**

Dans un texte de 1978 dont le titre explicite, « Qu'est-ce que la critique? »<sup>8</sup>, renvoie bien à la question qui nous occupe maintenant, Foucault présente le problème de la critique comme un « projet » caractéristique de la pensée occidentale moderne, ceci bien avant Kant<sup>9</sup>. Dans ce dernier texte, qui doit aussi pouvoir être lu comme une rétrospective théorique de son travail philosophique – « traité » en quelque sorte *methodologique* plutôt qu'épistémologique, si tant est que de tels termes puissent s'appliquer sans bémol au projet du philosophe –, Foucault parcourt en outre les traces d'une historicité fondamentale à la *question moderne* du pouvoir. Ou plutôt parcourt-il encore, puisque celle-ci se donnera comme sa contrepartie essentielle, la marque implicite d'une « volonté décisive » qui la requiert :

Et s'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine *volonté décisive de n'être pas gouverné*, cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique », 1978, in *Bulletin de la société française de philosophie*, 84 (1990), 2, p. 35-63.

<sup>9</sup> *QC*, p. 36.

<sup>10</sup> *QC*, p. 53; nous soulignons.

À travers ce traitement de la question critique, Foucault réintroduit d'abord dans ce texte le cadre théorique de sa démarche philosophique. Il comprendra ainsi sous un concept d'« épreuve d'événementialisation »<sup>11</sup> une manière de synthèse « méthodologique » de son propre travail. « Pardonnez l'horreur du mot! Et, tout de suite, qu'est-ce que ça veut dire? »<sup>12</sup> Sous l'instance de cette dernière expression, Foucault articule en somme l'un dans l'autre les deux moments théoriques de l'*archéologie* et de la *généalogie*, auxquels il ajoute maintenant l'enjeu particulier de l'analyse « *stratégique* »<sup>13</sup>. Davantage pragmatique, ce texte n'entre pas à première vue dans les considérations épistémologiques propres à un ouvrage comme l'*Archéologie du savoir*. Une confrontation entre ces deux moments de la démarche foucauldienne serait sans doute primordiale à une pleine compréhension de ses transformations. Néanmoins, le cadre *éthique* et somme toute restreint qui est celui de la présente étude permet d'éviter pour l'instant de telles considérations, qui déplaceraient aussi le sens de la discussion.

Dans cette idée d'« événementialisation », nous dit alors Foucault, « l'on a affaire à quelque chose dont la stabilité, dont l'enracinement, dont le fondement n'est jamais tel que l'on ne puisse pas d'une manière ou d'une autre, sinon penser sa disparition, du moins *repérer ce par quoi et ce à partir de quoi sa disparition est possible* »<sup>14</sup>. Foucault discute ainsi dans ce « quelque chose » à « repérer » la particularité de ce qu'il conçoit maintenant sous le fonctionnement d'un enjeu moderne du pouvoir. Fonctionnement général qui ne se limite plus aux scansions traditionnelles de l'analyse du pouvoir, importe-t-il de relever; *enjeu critique*, faut-il apercevoir encore, lui-même articulé, réfléchi, par l'auteur sous les traits d'une volonté décisive *de s'en défaire*.

---

<sup>11</sup> *QC*, p. 47.

<sup>12</sup> *QC*, p. 48.

<sup>13</sup> *QC*, p. 52.

<sup>14</sup> *QC*, p.52; nous soulignons.



Dans ce texte comme ailleurs, Foucault ne fait pas l'analyse de cette volonté elle-même – comme il ne fait pas non plus l'étude des relations de pouvoir en tant que, justement, elles *sont* pouvoir. Ce qui l'intéresse plutôt ici et qui rend ce texte intéressant pour nous est surtout le phénomène de la *question elle-même*; le phénomène d'une volonté décisive qui réfléchit ses propres conditions d'existence, c'est-à-dire; le phénomène historico-formel d'une interrogation primordiale. Nous voyons ici, faut-il remarquer, un exemple manifeste, nu à toute chose près, de ce que Foucault rappellera plus tard sous l'idée d'une analyse des « problématisations »<sup>15</sup>. *Exemple nu*, répétons-nous, puisqu'il s'agit bien pour Foucault de problématiser maintenant le lieu et la forme de sa propre pensée.

Il faudrait essayer de tenir quelques propos autour de ce projet qui ne cesse de se former, de se prolonger, de renaître aux confins de la philosophie, tout près d'elle, tout contre elle, à ses dépens, en direction d'une philosophie à venir, à la place peut-être de toute philosophie possible. Et il semble qu'entre la haute entreprise kantienne et les petites activités polémico-professionnelles qui portent ce nom de critique, il me semble qu'il y a eu dans l'Occident moderne (à dater, grossièrement, empiriquement, des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi et qu'on pourrait appeler, disons, l'attitude critique.<sup>16</sup>

### *Le problème de l'Aufklärung*

Dans ce texte qui nous concerne maintenant, dans ce dernier paragraphe qui servira aussi d'introduction au thème, Foucault discute ainsi l'idée d'un premier contraste, ou plutôt, d'un premier schisme historique entre deux mouvements de la critique, chacun caractéristique de la modernité occidentale. « À côté de la haute entreprise kantienne », affirme ainsi l'auteur, l'idée d'une première *attitude* critique se distinguera encore comme la condition même de sa possibilité; problème de l'*Aufklärung*, relève en somme Foucault, ou d'un certain appel au courage ainsi lancé sous ses traits<sup>17</sup>. Tel qu'il le fera plus tard dans un texte comme « Qu'est-ce que les

<sup>15</sup> *UP*, p. 19. Voir aussi Foucault, « Polémique, politique et problématisations », in *DEII*, (342), p. 1410.

<sup>16</sup> *QC*, p. 36.

<sup>17</sup> Voir *QC*, p. 40.

lumières? »<sup>18</sup>, Foucault affirme déjà ici, dans cette question de la critique, l'idée d'un décalage historique primordial, entre une première caractérisation kantienne de l'*Aufklärung* d'une part, puis cette autre, parallèle, par laquelle le philosophe allemand aura encore établi l'idée plus que centenaire de la *Critique* comme connaissance « de la connaissance »<sup>19</sup>. Dans ce dernier déplacement, ce que Foucault nomme lui-même « attitude critique » correspondra en somme à l'idée plutôt contenue sous ce dernier terme d'*Aufklärung*. Cette question de la critique ou de l'attitude critique qui sera maintenant la sienne, affirme ainsi Foucault, « j'aurais l'arrogance de penser qu'elle n'est pas très différente de celle que Kant donnait : non pas celle de la critique, mais justement de quelque chose d'autre. Ce n'est pas très loin en définitive de la définition qu'il donnait de l'*Aufklärung* »<sup>20</sup>.

En parallèle avec cette question de l'*Aufklärung* qui l'initie<sup>21</sup>, Foucault revoit dès lors dans ce texte la manière dont une certaine forme de la critique, ouverte par Kant, mais décalée par rapport à la forme d'une attitude plus générale, se sera trouvée en quelque sorte refermée sur elle-même sous le poids des conditions historiques et discursives particulières au contexte du dix-neuvième siècle – conditions générales du savoir et de la science comme celles de « l'exercice de la philosophie et de la réflexion politique »<sup>22</sup>, spécifie Foucault. Depuis Kant jusqu'au vingtième siècle, et dans le sillage de sa philosophie critique, une conjoncture particulière de la pensée moderne<sup>23</sup> aura tout compte fait ramené la question de la critique d'une attitude

<sup>18</sup> Voir les deux textes suivants de Michel Foucault intitulés chacun, « Qu'est-ce que les lumières? », respectivement, in *DEII* : (339), p. 1381, et (351), p.1498. Si ces deux textes articulent des idées similaires, ils sont toutefois différents dans leur contenu particulier. Le premier texte est la traduction française d'une entrevue d'abord donnée en anglais, alors intitulée, « What is Enlightenment? ».

<sup>19</sup> *QC*, p. 41.

<sup>20</sup> *QC*, p.40.

<sup>21</sup> *QC*, p. 37.

<sup>22</sup> *QC*, 43. Foucault contraste aussi dans ce texte l'évolution différente des contextes intellectuels de la France et de l'Allemagne – et incidemment de la question critique elle-même.

<sup>23</sup> Pour une discussion élargie de ce problème de la *pensée* chez Foucault, voir la conclusion de Béatrice Han dans son *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, 1998, Grenoble, Jérôme Million, 305-321. Voir aussi le texte de Judith Revel introduit plus haut, « La pensée verticale, une éthique de la problématisation », p. 80 et suivantes. Sans entrer dans les détails d'une telle discussion, il nous suffira ici de comprendre cette question de la « pensée », avec les écrits tardifs de Foucault, comme ce « sol » réversibles et mouvants des pratiques et des problématizations; le contexte élargi, c'est-à-dire,

générale à l'imminence d'un « problème entre *ratio* et *pouvoir* »<sup>24</sup>, faisant toutefois pencher le terme de la réflexion du côté de la raison et de ses effets plutôt que du pouvoir lui-même :

cette interrogation sur les rapports entre *Aufklärung* et *Critique* va prendre légitimement l'allure d'une méfiance ou en tout cas d'une interrogation de plus en plus soupçonneuse : de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable?<sup>25</sup>

Dans le sillage de la pensée kantienne, un peu en retrait par rapport à son entreprise théorique; en décalage, aussi, par rapport à la question première de l'*Aufklärung*, un second mouvement de la critique rappelle maintenant, affirme l'auteur, des pensées comme celles de Hegel, Nietzsche, Weber, ou encore celles de la théorie critique<sup>26</sup>. Sillage historique, enfin, dans lequel Foucault, un peu en retrait toutefois, inscrit aussi lui-même le sens de son propre projet de connaissance. Tous sont un peu kantien, apparaît ainsi affirmer l'auteur; assertion à laquelle, s'il en est, nous souscrivons bien aussi. La problématisation de cet enjeu du pouvoir est alors conçue par Foucault comme l'inquiétude fondamentale d'une certaine modernité critique. Or ce qu'il y critiquera lui-même sera bien maintenant la façon particulière dont cet enjeu lui-même continu toutefois d'être réfléchi à travers le dédoublement de la raison qui le porte. Il faut retrouver dans l'instance de la raison elle-même la manière dont elle se joue de nous, aurait-on voulu affirmer après Kant, soutient ici Foucault. Sous l'enjeu du pouvoir qui l'organise, en parallèle, aussi, avec le problème moderne d'une gouvernementalité, le problème théorique de cette distance entre l'idée de l'*Aufklärung* et celle de la critique devient alors pour Foucault un problème spécifiquement politique – d'où le sens et l'importance accordée par l'auteur à cette question de *l'attitude* critique comme mouvement philosophique.

---

de leur émergence et de leur possibilité d'être. Voir « Polémique, politique et problématisations », 1416-17.

<sup>24</sup> *QC*, p. 44.

<sup>25</sup> *QC*, p. 42.

<sup>26</sup> Pour une caractérisation de ce second mouvement de la critique ainsi pointé, voir aussi, in *DEII* : « Qu'est-ce que les lumières? », (351), p. 1507, et « Structuralisme et poststructuralisme », (330), p. 1257.

*Le sens d'une « attitude critique »*

Cette manière d'isoler dans le problème de la critique un enjeu fondamental de la modernité est bien aussi manière pour Foucault de légitimer l'espace de son travail philosophique; cela dit, ce texte de « Qu'est-ce que la critique? » nous importera surtout pour ce qu'il y expose de la critique elle-même. En contraste avec le mouvement tout juste aperçu de l'éthique grecque, la particularité d'un tel texte se donne maintenant dans la manière dont il découvrira sous le problème de la critique un niveau proprement ontologique de la *volonté*, du *pouvoir* et de la *liberté* – trois moments d'un « il y a » fondamental qui n'existent toutefois qu'à travers l'instance historique de leurs relations réciproques. « Ce sont bien trois dimensions irréductibles, mais en implication constante, savoir, pouvoir et soi », affirme une autre fois Deleuze. « Ce sont trois « ontologies ». Pourquoi Foucault affirme-t-il qu'elles sont historiques? Parce qu'elles n'assignent pas des conditions universelles. (...) »<sup>27</sup> Aussi, à ces trois « ontologies historiques » que soulève ici Deleuze, nous y ajouterons nous-mêmes l'ancrage ou la *condition formelle* qui les rend chaque fois possibles : pas de pouvoirs sans *libertés*, de sois sans *volontés*, ou de vérités sans *pouvoirs*, laisse aussi entendre Foucault ici et ailleurs<sup>28</sup>. « [L]es conditions ne sont jamais plus générales que le conditionné, continue Deleuze, et valent par leur propre singularité historique. (...) Étant des conditions, elles ne varient pas historiquement; mais elles varient *avec* l'histoire »<sup>29</sup>.

Ce que propose alors Foucault à l'adresse de ce mouvement critique dont il se détache à moitié n'est aussi autre qu'un renversement dans l'interrogation des thèmes; manière de rouvrir à nouveau la question pratique de l'*Aufklärung* par une mise en question directe de cet enjeu historique du pouvoir. Plutôt qu'une enquête en

---

<sup>27</sup> Deleuze, *Foucault*, p. 121.

<sup>28</sup> Voir respectivement, « Le sujet et le pouvoir », *DEII*, p. 1057; *L'herméneutique du sujet*, p. 317; *VS*, p. 81, ou encore, Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. . Cours au Collège de France. 1973-1974*, ed. Jacques Lagrange, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, 2003, p. 237-238.

<sup>29</sup> Deleuze, *Foucault*, p. 122.

légitimité visant à redonner à la raison son juste pouvoir, il s'agira maintenant de retourner les termes du pouvoir dans la raison brute des relations qui leur donnent forme<sup>30</sup>. « *Sapere aude* », disait Kant<sup>31</sup>; Foucault retrouvera alors dans cette dernière interrogation le sens d'un enjeu qu'il effleure un peu plus loin : celui de la « destination concrète de la liberté »<sup>32</sup>.

Ainsi, sous la configuration particulière de la critique kantienne et d'un certain post-kantisme, Foucault découvre surtout dans ce texte le sens d'une vieille attitude qui la motive; « inquiétude »<sup>33</sup> fondamentale devant l'explosion moderne des « arts de gouverner les hommes »<sup>34</sup>, qui aura suscité depuis le seizième siècle le mouvement parallèle, continu, d'une contre-réponse :

il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc. et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerai donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné.<sup>35</sup>

Devant l'explosion et la ramification des formes du pouvoir dans la modernité, l'image d'une attitude critique se dessine alors qui renvoie à la manière dont sa mise en question paraît s'exiger depuis comme *point de fuite* assuré de la pensée occidentale. « Art de n'être pas tellement gouverné », ou volonté décisive de n'être pas gouverné *ainsi*; aussi Foucault ajoute-il plus loin, explicitant alors la *forme* de cet enjeu historique :

---

<sup>30</sup> *QC*, p. 45-46.

<sup>31</sup> *QC*, p. 40.

<sup>32</sup> *QC*, p. 54.

<sup>33</sup> *QC*, p. 38.

<sup>34</sup> *QC*, p. 37. Foucault aborde rapidement dans ce texte la question de la « gouvernementalisation », terme par laquelle il décrira la forme d'un pouvoir politique individualisant. Pour un traitement plus approfondi de cette question de la « gouvernementalisation », on se référera aussi spécialement aux deux cours suivants de Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, Paris, 1997, et *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, ed. Michel Senellart, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, Paris, 2004.

<sup>35</sup> *QC*, p. 38.

je dirai que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité...

Et encore, continue-t-il,

La critique aurait essentiellement pour fonction le *désassujettissement* dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot la *politique de la vérité*.<sup>36</sup>

Fil directeur de la question critique, contenue de manière nécessaire sous l'idée d'un certain « désassujettissement », la catégorie du « pouvoir » est alors introduite par Foucault dans son lien historico-formel avec les questions parallèles du *sujet* et de la *vérité*. Dans un mouvement réflexif, la forme historique de cette « volonté décisive de n'être pas gouverné » est ainsi ramenée à la forme première du gouvernement qu'elle questionne. Ici : gouvernementalité ou gouvernement des conduites, affirme Foucault, qui, depuis le jeu du savoir moderne, tire aussi son efficace d'une certaine objectivation du sujet. « Objectivation de soi dans un discours vrai », faut-il rappeler de *l'Herméneutique du sujet*; codification, « « formalisation » de l'individuel à l'intérieur de relations de pouvoir »; « entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir – , dans le champ des techniques politiques », affirment encore, respectivement, l'analyse sur les prisons et *La volonté de savoir*<sup>37</sup>. Comme dans un jeu de miroir, la question connexe de l'assujettissement devient alors l'élément central dans cette question de la critique, l'élément qui constituera comme un pont théorique entre la forme du pouvoir et celle d'une volonté ou liberté possible. Ainsi comprise, dans la manière de l'enjeu du savoir qui l'articule, elle permet aussi de penser la forme de cette structure réciproque entre liberté et pouvoir dont nous avons introduit l'idée au tout début du présent chapitre. Sans être nécessaire *en soi*, importe-t-il de constater, cette triple relation entre « pouvoir », « vérité » et « sujet » constitue néanmoins *l'espace formel* à travers lequel se définissent dans la modernité les conditions de la critique elle-même.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 39. Je souligne.

<sup>37</sup> Respectivement, Foucault, *Surveiller et punir*, p. 222, et *VS*, p. 186.

Entre l'efficace théorique de ce dernier concept d'assujettissement et la question de la volonté qui lui correspond, l'importance d'un texte comme « Qu'est-ce que la critique? » se découvre alors dans la manière par laquelle il enfonce, comme moment particulier dans l'espace du sens, l'historicité primordiale d'un jeu de rapports qui s'établit maintenant entre la catégorie du pouvoir et l'enjeu – moderne – de la vérité. Simple « événement » dans le champ du savoir, assume Foucault, en décalage, par exemple, avec l'espace grec de la « pratique de soi », l'instance propre à *cette* forme de l'interrogation philosophique retrouve alors en elle-même sa réalité intrinsèquement historique :

Disons, si vous voulez, que ce n'est pas parce qu'on privilégie le XVIII<sup>e</sup> siècle, parce qu'on s'intéresse à lui que l'on rencontre le problème de l'*Aufklärung*; je dirais que c'est parce que l'on veut fondamentalement poser le problème *Qu'est-ce que l'Aufklärung?* que l'on rencontre le schème historique de notre modernité. Il ne s'agira pas de dire que les Grecs du V<sup>e</sup> siècle sont un peu comme les philosophes du XVIII<sup>e</sup> ou bien de dire que le XII<sup>e</sup> siècle était déjà une sorte de Renaissance, mais bien d'essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet.<sup>38</sup>

Si l'éthique décrit bien chez Foucault une certaine relation entre vérité, pouvoir et subjectivité, entendrons-nous dans cette dernière citation, le moment de la critique qui découvre sous l'idée de *l'assujettissement* la forme de cette relation demeure toutefois historiquement préalable à cette acceptation de l'éthique elle-même. La réflexivité du problème de la volonté et l'élément du « pouvoir » qui lui donne sens font alors de ce concept plus ou moins implicite l'élément central d'une éthique dans laquelle les niveaux *ontologique* et *politique* du sujet arrivent maintenant comme en simultané. Car si la « volonté décisive » est bien ce qui permet de penser un certain désassujettissement dans la « politique de la vérité », tel que l'affirme Foucault, l'*inquiétude critique* suppose aussi l'assujettissement préalable d'une volonté primordiale. Au-delà ou à côté de l'historicité qui la fonde, constatons-nous, la forme même d'une éthique possible fait aussi apparaître sous le concept de la

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 46.

volonté le moment ontologique d'une liberté fondamentale. L'idée de la volonté est bien alors ce qui renvoie, chez Foucault, à la fois à la constitution du sujet et à l'ancrage formel de sa liberté *possible*.

### **De la critique jusqu'à l'éthique : la forme d'une liberté politique**

Dans cette question de la critique, « politique de la vérité », avons-nous aperçu plus haut, la notion d'*assujettissement* joue alors un rôle tout à fait fondamental. Se constituant elle-même dans ses marges, elle en marque aussi comme une double limite. Ainsi aperçus, les moments parallèles de la volonté et de l'assujettissement renvoient en fait comme son premier mouvement à la question de l'individualisation introduite plus haut. Se donnant dans le même mouvement que celui de son contraire, le « désassujettissement », le concept de l'assujettissement, nous l'avons dit, constitue comme un pont entre la volonté et le pouvoir; un point de rencontre théorique, c'est-à-dire, entre l'espace pratico-discursif d'un sujet historique et celui, éprouvé, de l'individu réel. Ce jeu d'une réversibilité entre les moments du « sujet » et de l'« individu » fonde alors la *possibilité* de la critique *dans la volonté*, mais c'est aussi l'assujettissement comme effet d'un pouvoir exercé sur l'individu qui assoit la *nécessité* de la critique elle-même. C'est la notion d'assujettissement, c'est-à-dire, qui constituant d'abord le moment ou la possibilité de la critique comme forme primordiale d'une inquiétude moderne, constitue aussi comme une sorte « d'entrée » – une faille ou une *fissure*, en quelque sorte, entre l'enjeu du pouvoir et l'issue parallèle de la liberté.

Paradoxalement, faut-il apercevoir encore, c'est aussi la question même de l'assujettissement qui, repoussant dans la catégorie moderne du « sujet » le moment d'un certain « leurre transcendantal », la retient toutefois dans sa perspective pratique – concrète, ou intrinsèquement individuelle – sous la forme majeure d'un certain *appel éthique*. « Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. Et d'une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c'était de l'attitude critique



comme vertu en général »<sup>39</sup>, rappelle encore Foucault. La mise en parallèle des concepts d'assujettissement et de subjectivation permet alors d'apercevoir de manière explicite la forme de cette inquiétude philosophique qui se détache maintenant des analyses de l'auteur. La forme d'une éthique comme esthétique de l'existence, ou encore, tel que l'entend par ailleurs Foucault, la forme d'une éthique philosophique comme « ontologie historique » ou « ontologie critique de nous-mêmes »<sup>40</sup>, représentent bien alors, dans la modernité, le moyen d'un désassujettissement nécessaire. Cette forme de l'éthique comme d'un certain enjeu critique procède alors elle-même de la situation historico-formelle particulière qui constitue l'expérience possible de l'individualité dans la modernité.

Dans cette idée de la critique, Foucault décrit ou appelle ainsi la forme d'une liberté qui se donne encore comme la maîtrise par l'individu de l'expérience qui le constitue comme sujet. Foucault rappelle alors la forme d'une *autonomie*, c'est-à-dire, qui rencontre, dans la modernité, à la fois l'enjeu de la constitution subjective et celui du pouvoir qui l'organise. Or la forme propre de ce pouvoir tel qu'il s'observera maintenant à travers les jeux complexes d'un savoir objectivant et individualisant rencontre aussi l'idée d'une maîtrise de soi qui se donnera nécessairement comme un certain *recouvrement* par le sujet de sa volonté ou de son expérience particulière. Recouvrement non pas de son « moi » intrinsèque, mais bien de sa capacité d'action sur lui-même – ou encore plutôt, de sa pleine *possibilité d'être*. Recouvrement, enfin, qui devant l'enjeu du pouvoir auquel il s'oppose toujours, se donnera aussi dans un mouvement constant du sujet.

Déjà en 1973, dans son Cours au Collège de France sur *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault annonçait dans un moment critique exemplaire l'idée d'un

<sup>39</sup> « Qu'est-ce que la critique? », 36.

<sup>40</sup> Voir Foucault, « Qu'est-ce que les lumières? », in *DEII*, p. 1394 : « Je qualifierai donc l'*éthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres ».

lien historico-formel primordial entre la forme proprement moderne de la vérité, d'une part, et l'enjeu particulier du pouvoir qu'elle assoit. Foucault définit alors dans ce texte, dans l'enjeu du savoir moderne, l'issue d'un pouvoir qui se donne à voir – et qui se combat par le fait même – dans la constitution de l'expérience subjective qu'il organise. À cet effet, le problème de l'antipsychiatrie, dans sa fonction de contre-pouvoir effectif, constitue bien un exemple probant de cette réciprocité qui caractérise ce problème de l'individualisation que nous tentons de marquer depuis le départ.

Ce jeu d'un rapport de pouvoir qui donne lieu à une connaissance, laquelle fonde en retour les droits de ce pouvoir, caractérise la psychiatrie « classique ». C'est ce cercle que l'antipsychiatrie entreprend de dénouer : donnant à l'individu la tâche et le droit de mener sa folie à bout, de la mener jusqu'au bout, dans une expérience à laquelle les autres peuvent contribuer, mais jamais au nom d'un pouvoir qui leur serait conféré par leur raison ou leur normalité; détachant les conduites, les souffrances, les désirs du statut médical qui leur avait été conféré, les affranchissant d'un diagnostic et d'une symptomatologie qui n'avaient pas simplement valeur de classification, mais de décision et de décret; invalidant, enfin, la grande retranscription de la folie dans la maladie mentale qui avait été entreprise depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et achevée au XX<sup>e</sup>. La démedicalisation de la folie est corrélative de cette mise en question primordiale du pouvoir dans la pratique antipsychiatrique.<sup>41</sup>

Aussi est-il encore à noter, comment le « pouvoir » ne correspond pas non plus chez Foucault à une catégorie figée, mais ne doit exister plutôt que dans le jeu des relations qui le porte; qu'en tant que moment intrinsèquement relationnel, c'est-à-dire, et en regard, toujours, d'une liberté qui lui donne sens. La vérité, affirme alors Foucault, si elle « est en réalité une certaine modalité de production de la vérité »<sup>42</sup>, demeure toutefois intrinsèquement liée à l'issue d'un pouvoir qui, dans la forme particulière de l'expérience qu'il définit, *qualifie* en même temps une certaine forme de la subjectivité. Au-delà de la volonté décisive, voyons-nous alors, la volonté tout court se donne maintenant comme point de fuite nécessaire de la pensée critique. Politique de la vérité, désassujettissement, ou « pratique historico-philosophique »<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, ed. Jacques Lagrange, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, 2003, p. 351.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>43</sup> *QC*, p. 45.

de la critique, affirme encore Foucault. Cette manière de la critique met enfin en perspective, dans la question de la vérité, le sens d'un enjeu éthique fondamental à la recherche philosophique de l'auteur.

Ce que je voudrais faire, ce que j'ai essayé de faire les années précédentes, c'est une histoire de la vérité à partir de l'autre série – c'est-à-dire : essayer de privilégier cette technologie, en effet maintenant repoussée, recouverte, écartée, cette technologie de la vérité-événement, de la vérité-rituel, de la vérité-rapport de pouvoir, en face et contre la vérité-découverte, la vérité-méthode, la vérité-rapport de connaissance, la vérité qui, par conséquent, suppose et se situe à l'intérieur du rapport sujet-objet. Je voudrais faire valoir la vérité-foudre contre la vérité ciel : montrer (...) comment la vérité-connaissance n'est au fond qu'une région et un aspect, un aspect devenu pléthorique (...), mais un aspect ou une modalité, encore, de la vérité comme événement et de la technologie de cette vérité-événement.<sup>44</sup>

En parallèle avec l'enjeu de cette histoire de la vérité aperçu précédemment sous les concepts de problématisation et de subjectivation morales, l'idée d'une « politique de la vérité » que rappelle maintenant le texte sur la critique exprime en fait, chez Foucault, le sens d'un problème éthique particulier à la modernité elle-même. Dans le jeu du formel et de l'historique propre à la constitution d'un sujet ou de l'éthique, c'est-à-dire, au-delà, même, de l'enjeu propre du pouvoir, l'historicité particulière à la question de la vérité vient alors marquer le caractère de cette historicité fondamentale au problème de la critique que nous venons d'apercevoir. Au-delà du jeu des relations duquel il participe toujours, le problème historique primordial ainsi contenu sous l'enjeu de la critique est donc celui de la vérité. Aussi, dans la mesure où ceux-ci demeurent impensables sans l'idée ou l'aperception préalable d'un problème de l'objectivation du sujet dans le savoir, cette historicité du *problème* de la vérité renvoie encore à l'historicité même des concepts réciproques de l'assujettissement et de la subjectivation. À cet effet, faut-il apercevoir encore, le problème historique de la vérité marque enfin l'importance du moment pratique de la technique de soi dans la formalisation d'un questionnement philosophique propre à Michel Foucault, d'une manière qui justifie aussi cette idée d'un problème de l'individualisation que nous poursuivons depuis le départ. La manière d'être libre ou

---

<sup>44</sup> *Id.*

« esclave » n'est jamais indépendante de la manière dont la volonté elle-même se constitue, et ceci joue « dans les deux sens », nous a déjà dit Foucault : exclusion et contrainte, mais encore, identité et possession de soi. Le terme du pouvoir se donne alors entre l'individu *nécessairement* sujet et la vérité de sa volonté propre qui n'est jamais totalement défaite – contrefaite ou absolument originale<sup>45</sup>.

Entre la notion d'assujettissement et l'idée de la subjectivation morale, une même recherche formelle apparaît alors interroger, chez Foucault, l'articulation des rapports entre pouvoir et vérité. *Formalisme historique*, en quelque sorte, qui questionne toujours dans l'enjeu réciproque du sujet et de l'individu les modalités d'un rapport à soi. Dans cette « question de *l'Aufklärung* » dont discute Foucault, dans ce *jeu* de la critique au milieu duquel se définissent encore les catégories du « savoir », du « pouvoir », et du « sujet », le caractère propre à cette notion d'assujettissement ne se laisse enfin saisir que dans la réciprocité de son contraire. La *volonté* comme « volonté de désassujettissement », corollaire de l'attitude critique, retient alors l'essence d'un texte comme « Qu'est-ce que la critique? ». Ceci compris, soutiendrons-nous enfin, l'enjeu de la liberté apparaît alors relever chez Foucault d'une tripartition essentielle. Entre le moment de la liberté éthique que nous avons étudié dans le chapitre précédent et celui de la volonté primordiale que nous observons maintenant, dans l'issue d'une subjectivité à laquelle elle participe toujours, la forme d'une liberté politique se dessine alors chez Foucault qui concernera chaque fois *l'individu* dans l'effectivité et l'actualité de ses propres conduites. Dans sa manière formelle, c'est-à-dire, entre l'histoire effective et l'actualité du sujet, la liberté politique ou ce que nous entendrons nous-mêmes comme tel définit alors chez Foucault l'idée de la forme toujours historique que prend la volonté lorsqu'elle *agit* pour se constituer comme liberté ou comme sujet éthique.

---

<sup>45</sup> Voir à cet effet le texte de « Qu'est-ce qu'un auteur? », p. 821 : « l'écriture se déploie comme un jeu qui va infailliblement au-delà de ses règles, et passe ainsi au-dehors. Dans l'écriture, il n'y va pas de la manifestation ou de l'exaltation du geste d'écrire; il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivant ne cesse de disparaître ».

Ce formalisme historique qui décrit la manière du travail foucauldien fait finalement de la vérité un enjeu éthico-critique primordial de la modernité, faisant aussi de la critique et de l'éthique deux termes réciproques dorénavant inséparables. La rencontre de la critique et d'une éthique du sujet révèle alors dans leur différence essentielle l'enjeu primordial d'une liberté qui se définit encore chez Foucault dans la catégorie moderne de l'autonomie individuelle. Si le problème du pouvoir doit être conçu comme une donnée fondamentale de la modernité, cela est dû entre autres choses – et le problème de l'aveu le démontre – à la manière propre dont le moment de l'individualisation renvoie maintenant au problème particulier de la « technologie du soi » dans la modernité. Le travail philosophique de Foucault indique alors la forme d'une liberté qui, dans la mesure où elle devra toujours être réfléchie *dans* et *contre* la forme même du pouvoir qui l'organise, se pensera aussi chaque fois sous *l'impératif* d'un certain désassujettissement. C'est entre ses deux moments essentiels, celui du *sujet* et celui de la *volonté*, suggérerons-nous enfin, que se déploie finalement le sens d'une pensée éthique propre à Michel Foucault. Ainsi comprise, elle sera nécessairement politique.

## *Conclusion*

Nous avons examiné dans ce mémoire la manière dont la structure d'un questionnement philosophique s'organise chez Michel Foucault entre les moments formel et historique de sa pensée. À cet effet, l'observation dans les travaux de l'auteur d'un certain jeu différentiel entre les concepts de fonctionnement et d'expérience nous aura permis d'y remarquer le fonctionnement particulier d'un thème de l'individualisation essentiel à une juste compréhension de sa pensée éthique. Tel que discuté dans ce mémoire, ce terme d'individualisation renvoie alors à la manière propre d'un problème de la « subjectivité » qui conduit le questionnement philosophique de l'auteur, ceci aussi bien dans la mise en suspend du terme qui est particulière à ses premières études archéologiques, que dans la forme pratique de sa reconsidération finale. À cet effet, si l'enjeu d'une certaine « neutralisation » du thème moderne du sujet de connaissance ainsi établi par Foucault au niveau épistémologique n'est plus – ou n'a jamais été – à prouver, la forme particulière de la pensée éthique qui gouverne déjà cette « exigence » foucaldienne demeure toutefois moins bien reconnue par la critique<sup>1</sup>. Le concept de fonctionnement permet alors de comprendre le sens de cette idée d'« emplacements » subjectifs tel que pointé par Foucault dès l'*Archéologie du savoir*.

L'idée de l'individualisation permet aussi d'apercevoir comment le thème du sujet ou de l'individu concret auquel il se rattache toujours comme un point de fuite constitue en outre un thème fondamental chez Foucault. L'*existence positive* du sujet devient alors l'impératif ou le point de fuite de la pensée foucaldienne elle-même, celui qui organise aussi bien ses transformations et ses discontinuités successives, affirmerons-nous encore avec Judith Revel, que l'idée d'une certaine unité propre au parcours philosophique de l'auteur. Si Foucault critique dans un premier temps la

---

<sup>1</sup> À titre d'exemple d'une telle interprétation restreinte de la pensée foucaldienne par rapport au thème du sujet, voir l'analyse de Axel Honneth, *The Critique of Power*, p. 120. Il va sans dire que nous jugeons erroné le sens porté par une telle interprétation.

catégorie du sujet moderne, devons-nous constater, c'est aussi pour mieux retrouver la marque de sa liberté et de son existence effectives.

En ce sens, nous serons bien d'accord avec un certain moment de l'interprétation offerte par Lawrence Olivier, qui identifie chez Foucault le sens d'un travail théorique comme d'une pratique politique, mais nous nous démarquons toutefois de celle-ci dans cette manière d'un certain nihilisme dans lequel Olivier tend à concevoir cette identification chez Foucault<sup>2</sup>. Tel qu'il nous est apparu dans ces pages, l'enjeu de la liberté semble encore dépendre chez Foucault d'un certain impératif moderne, celui de l'autonomie individuelle. Ainsi conçue, affirmerons-nous cette fois avec un auteur tel Herman Nilson, la question de la liberté devient alors une donnée éthique fondamentale à la pensée foucauldienne. Elle est d'abord ce que Foucault critique dans le thème de l'aveu et l'idée de la libération qui l'organise, mais elle est aussi ce qu'il considère à nouveau dans sa caractérisation finale de l'éthique grecque, ou même encore, ce qu'il explore en parallèle sous le thème historique du pouvoir. Au niveau formel de son fonctionnement dans le discours foucauldien, le thème de la liberté apparaît alors se diviser entre ses moments politique, éthique et ontologique, d'une manière qui rapporte aussi l'enjeu politique à l'issue toujours instable d'un jeu différentiel primordial. À travers ce jeu différentiel, les niveaux ontologique et éthique du sujet se séparent enfin dans le mouvement propre d'une certaine *qualification* historico-formelle, laquelle est aussi portée, dans la modernité, par la manière particulière dont l'enjeu de la vérité se rapporte à celui du pouvoir. Le thème de la liberté identifie bien ainsi le lieu d'un certain enjeu éthique qui organise le sens du travail foucauldien – non pas tellement de manière implicite, ajouterons-nous, mais bien plutôt comme sa composante silencieuse.

Nous avons observé dans le premier chapitre comment un certain traitement de la question de l'homme de désir permet à Foucault de définir une première cohérence entre les deux moments de son *Histoire de la sexualité*. Une différence

---

<sup>2</sup> Olivier, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, p. 17.

essentielle marque toutefois la distance entre ces deux projets, qui s'aperçoit justement dans ce dernier enjeu de la liberté. Alors que *La volonté de savoir* critique d'abord à travers le thème de l'aveu un certain leurre moderne de la « libération », nous avons aussi aperçu comment le deuxième projet de l'histoire de la sexualité questionne plutôt, dans l'instance d'une subjectivité pratique, l'enjeu d'une liberté qui se donne maintenant dans le sens positif d'une pratique de soi. En contraste avec l'idée de fonctionnement qui articule encore le premier projet de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault isole alors sous un concept de subjectivation morale le sens d'une expérience éthique particulière. Une différence historique est alors aperçue par l'auteur qui se donne dans le jeu d'un certain formalisme propre à la constitution du sujet moral. Foucault isole enfin dans le jeu des relations discursives entre pouvoir, vérité et liberté la marque différentielle qui sépare l'éthique grecque de l'enjeu moderne du pouvoir, d'une manière qui rend compte, encore, d'un même questionnement formel.

Le deuxième chapitre aura ensuite abordé de manière plus approfondie la particularité de cet enjeu de la morale ainsi caractéristique des dernières études de Foucault. Nous aurons surtout retenu la manière d'une distance plus ou moins implicite qui s'établit dans le discours de l'auteur entre l'instance formelle du sujet moral et le moment de sa qualification comme sujet éthique. Nous avons alors aperçu comment cet enjeu du sujet éthique se détermine enfin chez Foucault dans l'issue propre de la liberté, d'une certaine façon qui s'observe aussi comme une tension dans le discours de l'auteur. L'enjeu d'un dédoublement éthique fondamental s'observe alors dans la pensée foucauldienne, qui comprend maintenant entre les moments ontologique et critique de cette pensée le sens d'une éthique comme « pratique de la liberté ». Tel qu'aperçu, aussi, dans la question de l'ascèse, le problème de la vérité, constitutif de la subjectivité, détermine alors comme un moment différentiel l'enjeu qualitatif qui établit le sens particulier d'une liberté comme *liberté éthique*. À cet effet, le problème d'une histoire de la vérité affirmée par Foucault dans ses derniers



écrits procède d'un second enjeu éthique particulier à la pensée de l'auteur lui-même, enjeu éthique qui se donne aussi sous la forme de la critique.

Le troisième chapitre aura enfin traité explicitement de cette dernière question de la critique chez Foucault, d'une manière qui aura aussi compris la forme particulière d'un mouvement éthique caractéristique de la pensée foucauldienne. Dans un texte de 1978, « Qu'est-ce que la critique? », Foucault isole maintenant dans la question du pouvoir le thème d'une inquiétude philosophique propre à un certain mouvement de la pensée occidentale moderne, à l'intérieur duquel il inscrit aussi lui-même le sens de son propre projet de connaissance. Devant l'enjeu historique d'un pouvoir dorénavant organisé sous la forme de la « gouvernementalité », une attitude critique se sera alors détachée du mouvement général de la pensée, jusqu'à définir l'enjeu critique d'une volonté comme « volonté décisive de n'être pas gouverné » ainsi. Or si Foucault se positionne lui-même dans un premier temps dans le sillage de cette pensée critique, avons-nous observé, il s'en détache toutefois dans sa manière particulière de questionner l'enjeu du pouvoir. Foucault inverse alors les termes d'une certaine problématisation historique qui s'établit entre « pouvoir » et « raison ». Dans cette question de la critique telle que Foucault la reconsidère, au-delà du seul texte de « Qu'est-ce que la critique? », l'enjeu historique de la vérité, nous l'avons aperçu, devient alors un moment théorico-pratique essentiel de la critique. De par son rôle dans la constitution de la subjectivité, dans la question, notamment, de la technique de soi, la vérité devient alors ce problème qui, dans la modernité, conduit le sens de cet appel éthique alors identifié Foucault. Ainsi compris, l'enjeu de la vérité tel qu'isolé par l'auteur conduit aussi le sens de son propre projet philosophique. Davantage que l'enjeu propre du pouvoir ou du sujet, c'est donc le moment historique de la vérité qui constitue, chez Foucault, le déterminant différentiel fondamental – de l'éthique, aussi bien que de la critique.

L'observation du niveau relationnel qui constitue chaque fois l'objet particulier des analyses foucauliennes nous aura finalement permis d'isoler dans sa

pensée l'idée d'une certaine continuité, qui au-delà du jeu entre les concepts de fonctionnement et d'expérience – au-delà du jeu entre les niveaux formel et historique qu'ils définissent, c'est-à-dire –, se donne aussi dans l'horizon d'un moment préférentiel essentiel. Impératif éthique ou onto-éthique qui conduit le mouvement du questionnement foucauldien, avons-nous observé, et qui se laisse surprendre dans les interstices d'un jeu relationnel fondamental entre les concepts de la vérité, du pouvoir et du sujet. Percevoir le fonctionnement de ce jeu différentiel dans la manière de la démarche foucauldienne permet enfin d'isoler à travers celle-ci la forme d'un enjeu de la liberté qui, sans se détacher, *au niveau éthique*, de l'enjeu moderne du sujet, s'en éloigne toutefois dans sa manière d'apercevoir le problème positif ou concret que posera le fonctionnement de cet enjeu philosophique dans la modernité.

Or cette manière d'un questionnement philosophique particulier à Foucault est aussi le résultat d'une première critique épistémologique que nous avons voulu éviter dans ce mémoire, pour des raisons de cohérence interne, d'abord, mais aussi pour des raisons d'espace. Si ce que nous avons démontré dans ces pages suffit à l'enjeu pratique de la pensée Foucauldienne que nous voulions observer, il sera toutefois intéressant – et sans doute primordial – de pouvoir rendre compte de l'articulation de cet enjeu pratique avec la première critique épistémologique de l'auteur. Quel sens cette différence conduit-elle dans la démarche de Foucault lui-même – non pas au niveau épistémologique, mais aux niveaux, encore, éthique et politique? Pour ce faire, il nous faudrait toutefois sortir du cadre de la seule pensée foucauldienne. Il nous faudrait pouvoir la questionner elle-même, c'est-à-dire, dans le jeu stratégique de la tradition à laquelle elle s'oppose d'abord, mais encore, à l'intérieur de laquelle elle s'établit surtout.

## ***Bibliographie***

Berlin, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, Paris, 1988.

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

Butler, Judith, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. Brice Matthieussent, Léo Scheer, Paris, 2002.

Connolly, William E., « Taylor, Foucault, and Otherness », in *Political Theory*, Vol.13, no.3, August 1985, p. 365-376.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, coll. Critique, Paris, 1986.

- *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, Paris, 1962.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, coll. « critique », Paris, 1967.

Dreyfus, Hubert L. et Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Flyvbjerg, Bent, *Making Social Science Matter. Why social inquiry fails and how it can succeed again*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Foucault, Michel, *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. Daniel Defert et François Ewald, collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001.

- *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. Daniel Defert et François Ewald, collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001.
- *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2<sup>e</sup> ed., Gallimard, coll. Tel, Paris, 1972.
- *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1976.

- *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1984.
- *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1984.
- *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1975-1976*, ed. Mauro Bertani et Alessandro Fontana, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, Paris, 1997.
- *L'archéologie du savoir*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1969.
- *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, ed. Jacques Lagrange, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, 2003.
- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1966.
- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, ed. Frédéric Gros, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, Paris, 2001.
- *L'ordre du discours*, Gallimard, coll. Nrf, Paris, 1971.
- *Maladie mentale et psychologie*, 2<sup>e</sup> ed., Presses universitaires de France, Paris, 1962.
- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, ed. Michel Senellart, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Études, Paris, 2004.
- « Qu'est-ce que la critique? », (1978), in *Bulletin de la société française de philosophie*, Vol.84, no.2, 1990, p. 35-63.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1975.

Gombrowicz, Witold, *Ferdydurke*, trad. Georges Sédur, Gallimard, coll. Folio, Paris, 1995.

Gros, Frédéric dir., *Foucault. Le courage de la vérité*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

- *Michel Foucault*, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je?, Paris, 1996.

Habermas, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988.

Hans, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault, entre l'ontologique et le transcendantal*, Jérôme Million, coll. Krisis, Grenoble, 1998.

Honneth, Axel, *The Critique of Power : Reflexive Stages in a Critical Social Theory*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.

Olivier, Lawrence, *Le Paradoxe du pouvoir chez Foucault : sujet, vérité et libération politique*, Note de recherche No.55 (ouvrage non-publié), Bibliothèque des Lettres et des Sciences humaines, Université de Montréal, Montréal, 1995.

- *Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Liber, Montréal, 1995.

Owen, David, *Maturity and modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, Routledge, London, New York, 1994.

Nilson, Herman, *Michel Foucault and the Games of Truth*, trans. Rachel Clark, St. Martin's Press Inc., New York, 1998.

Taylor, Charles, « Connolly, Foucault, and Truth », in *Political Theory*, Vol.13, no.3, August 1985, p. 377-385.

- *Grandeur et misères de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Bellarmin, coll. L'essentiel, Montréal, 1992.
- *La liberté des modernes*, trad. Philippe de Lara, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- *Philosophie and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freud, Pocket, Paris, 1992.

- *Sociologie des religions*, trad. Jean-Pierre Grossein, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1996.