

FOUCAULT,
LE SOUCI DES MARGES

Mémoire de maîtrise

Adam Szanyi

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Université de Montréal

5 juillet 2017

Résumé

L'œuvre de Michel Foucault est communément divisée en trois périodes : la période *archéologique* traitant d'épistémologie, la période *généalogique* consacrée à l'analyse des relations de pouvoir, et la période *esthétique* portant sur les « cultures de soi » gréco-romaines. Chacune d'entre elles se définit par une méthodologie particulière et une constellation de thèmes que nous récapitulons en partie dans cet ouvrage. Ce survol sert de travail préparatoire afin de relever une préoccupation qui semble parcourir l'ensemble de son œuvre. Elle concerne les *marges*; question qui se pose tantôt à l'aune d'un rapprochement entre littérature et folie, tantôt en lien aux concepts de résistance et de bataille, et enfin, à travers l'étude des manières atypiques de se gouverner/subjectiver. Ainsi, notre enquête s'articule essentiellement autour des interrogations suivantes : « peut-on attribuer une fonction bien définie aux marges au sein de la (ou des) théorie(s) foucauldienne(s)? »; « quelles sont les figures de la marginalité et comment interagissent-elles avec les thèmes foucauldien(s) majeurs? »; « à quelles difficultés se heurte le lexique des marges, lequel inclut des notions telles que le *dehors*, la *déssubjectivation* et les *hétérotopies*? ».

Mots-clés : Foucault, archéologie, généalogie, biopouvoir, dehors, marginalité, subjectivation, Panopticon, folie, résistance.

Abstract

Michel Foucault's work is generally divided into three periods: the *archaeological* period dealing with epistemology, the *genealogical* one devoted to the analysis of power relations, and the *aesthetic* period centered on the « cultures of the self » as understood by the Greeks and Romans. Each of these periods is defined by a particular methodology and a constellation of themes that we'll partly recapitulate in this paper. This overview serves as a preparatory work in order to underline a preoccupation which seems to be constant all throughout his philosophical journey. It's concerning the *margins*; a question raised at times with regards to the topic of madness and literature, or in relation to the concept of resistance and battle, and finally, through the study of the atypical manners in which one's self can/should be governed. Thus, our inquiry is essentially articulated around the following questions: « can we attribute a well defined function to the margins in the theoretical framework(s) of Foucault? »; « what are the figures of marginality and how do they interact with the main Foucauldian themes? »; « what are the difficulties proper to the lexicon of marginality which includes notions such as the *outside*, *desubjectivation* and *heterotopy*? ».

Key words : Foucault, archeology, genealogy, biopower, outside, marginality, subjectivation, Panopticon, madness, resistance.

Table des matières

Introduction: Le Sujet problématique	5
Partie I: Archéologie et Dehors	10
1.1 Quelle histoire raconter?	10
1.2 Histoire des limites et folie.....	13
1.3 À la frontière du sens	16
1.4 Espaces de production	21
1.5 La construction du visible.....	26
2.1 Critique de l'intériorité.....	29
2.2 Qu'est-ce que la pensée?	33
2.3 L'écueil du déterminisme	36
3.1 Le tournant nautique	37
3.2 L'énoncé du dehors.....	39
3.3 Littérature et folie.....	43
3.4 En finir avec l'Homme	46
3.5 Foucault mystique?.....	48
Partie II : Les antinomies du pouvoir	51
1.1 Introduction à la généalogie.....	51
1.2 Le pouvoir disciplinaire	53
1.3 Biopouvoir et dispositifs.....	56
1.4 Le grondement de la bataille.....	61
2.1 Évènement et totalité	63
2.2 Ontologie du pouvoir et de la résistance	66
2.3 Le champ et l'ordre	68
2.4 Une radicalité sans marges	70
3.1 Libre de se gouverner	74
3.2 Le courage de la <i>parrêsia</i>	78
3.3 Cyniquement autre	82
Conclusion: L'art de vivre	88
Bibliographie	92

Abréviations

HF : *Histoire de la folie à l'âge classique*

NC : *Naissance de la clinique*

MC : *Les mots et les choses*

AS : *L'archéologie du savoir*

SP : *Surveiller et punir*

VS : *La volonté de savoir*

UP : *L'usage des plaisirs*

INTRODUCTION

Le Sujet problématique

Si nous avions à résumer l'œuvre de Samuel Beckett sous la forme d'un adage, l'on dirait que ses personnages sont sans récits et ses récits sans personnages. Tout un tour de force que d'avoir trouvé la rupture là où le procédé narratif doit établir la cohésion de l'agent, de l'action, des événements et de l'intrigue. Quelle ironie que de décrire des gestes qui, au lieu de réaliser l'unité des sujets, en accélèrent la décomposition. Molloy, l'anathème d'Ulysse, guidé, pense-t-il, lui aussi par un retour à l'origine, doit retrouver sa mère. Pourtant, il n'en finit pas de s'en détourner : errance, pure circulation, commencement et fin se confondent jusqu'à se dissoudre. Avec Malone, le sujet se dépouille davantage. C'est maintenant au corps de s'écraser et à l'espace de s'atrophier. Le lien au monde s'effectue désormais à travers un seul outil, la canne, une canne glissante qui se refuse à toute préhension. Enfin, le dernier volume de la trilogie radicalise cette déprise. Ici, ne reste que la pure visibilité des gestes et aucun nom, aucune image mentale n'est en mesure de les capter. Mahood, Worm, peu importe qui parle, le sujet est interchangeable car le langage parle lui-même de lui-même, un peu comme les jérémiades du fou : « Je m'étais empêtré dans une sorte de spirale renversée, je veux dire dont les boucles, au lieu de prendre plus en plus d'ampleur, devaient aller en rétrécissant [...] incapable d'aller plus loin sous peine de diminuer de volume ou de rentrer littéralement en moi-même, et partant forcé, le mot n'est pas trop fort, de m'immobiliser [...] »¹. Chez Beckett, il se trouve que l'introspection, le « rentrer en moi-même », est une figure de l'anéantissement bien plus que de l'approfondissement. Plus le sujet se replie sur soi, moins il détient en

¹ Samuel Beckett, *L'innomable*, Paris, éd. Les Éditions de Minuit, 2004 (1953), p. 49.

épaisseur, plus il diminue, et ce, jusqu'à l'absolue minceur, la pure phénoménalité d'une ligne. Elle aussi s'efface.

*

Avant sa mort, Foucault avait témoigné d'une vieille épiphanie de jeunesse. « Pour moi, la rupture s'était d'abord produite en voyant *En attendant Godot*, une performance remarquable »². Nous pouvons spéculer aujourd'hui, peut-être mieux qu'à l'époque, en quoi consistait cette rupture puisqu'elle s'est tracée dans la philosophie de Foucault, celle des commencements comme des dernières années. Au début, cette rupture marquait le congédiement du marxisme, de la phénoménologie et du structuralisme. Rupture parfois difficile avec le sujet d'action et celui de l'intentionnalité. Refus, aussi, de l'ascendant péremptoire de la structure sur le signe. Enfin, et surtout, rupture avec la souveraineté de la conscience qui sied au monde et en établit la mesure à partir de son intériorité. À cela, Foucault a réagi dans un premier temps en développant sa méthode archéologique ainsi qu'une *pensée du dehors*, laquelle demeure pour nous énigmatique.

On distingue deux sens à ce curieux syntagme ; soit une *pensée du dehors* au sens du génitif objectif, soit selon le génitif subjectif. L'un est intuitif pour quiconque connaît minimalement Foucault, l'autre moins. Premièrement, l'on peut se figurer la pensée comme une *forme culturelle* dont les contours et représentations se définissent en fonction d'un contexte historique. La *pensée du dehors* serait alors une manière de décrire l'activité réflexive, mais avec une variante typiquement nietzschéenne. Au lieu de penser la pensée en la faisant dériver d'une profondeur transcendante; au lieu de la réfléchir sur et à partir d'elle-même, il s'agit

² James Miller, *The passion of Michel Foucault*, New York, éd. Doubleday, 1993, p. 64.

de montrer comment elle est produite. À cette question, l'archéologie tente de répondre en proposant une théorie des *formations discursives* et la généalogie, en enchâssant celle-ci à une « histoire politique des corps ». Dans les deux cas, la pensée apparaît comme l'effet de facteurs qui viennent de l'extérieur la déterminer. Ici, le dehors implique une perte d'autonomie.

Deuxièmement, la *pensée du dehors* (génitif subjectif) désigne un dehors que la pensée peut et doit investir; une destination pour ainsi dire. L'article du même titre, publié à quelque mois d'intervalle de les MC, identifie une certaine littérature capable d'en dégager la voie royale. Selon Foucault, cette littérature aurait parlé d'une « percée vers le langage d'où le sujet est exclu »³. Elle aurait parlé d'un langage (et un langage) différé des grandes formes discursives par lesquelles le sujet moderne s'est constitué. Ce langage porte un sens devant lequel ce sujet, celui qui depuis Descartes s'est défini comme le producteur du sens, se trouve désarmé. Paradoxalement, la percée vers le dehors devient possible à condition qu'il n'y ait pas un dehors d'où le sujet parle. À l'instar du surréalisme en quelque sorte, cette pensée est appelée à se situer à la lisière des représentations, là où se brisent les discours, là où l'ego éclate.

Le personnage de *l'Innommable* parle sans parvenir à être. Les objets, les sensations et même la voix se trouvent déliés de l'unité synthétique qui en permet l'accord de sorte que le sujet se frotte constamment à un indescriptible silence comme à son propre reflet, sans jamais y accéder : « c'est une image, ce sont des mots, c'est un corps, ce n'est pas moi, je savais que ce ne serait pas moi, je ne suis pas dehors, je suis le silence dehors [...] »⁴. Même si Foucault rechigne à parler comme Beckett, il cherche néanmoins à dire ce dehors et à habiter son

³ Michel Foucault, « La pensée du dehors », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1966), p. 548.

⁴ Beckett, *L'innommable*, p. 204.

silence. Il écrit : « L'être du langage n'apparaît que dans la disparition du sujet. Comment avoir accès à cet étrange rapport? Peut-être par une forme de pensée dont la culture occidentale a esquissé dans ses marges la possibilité encore incertaine »⁵. À partir de ce passage, nous pouvons anticiper la tâche que doit assumer la philosophie. Indissociable d'une « disparition du sujet », elle aura pour programme « de définir les formes et les catégories fondamentales de cette pensée du dehors »⁶.

La question d'ouverture pourrait être la suivante : comment définir les formes de ce dont le sujet est exclu? Cependant, ainsi posée, elle présuppose le sujet alors que - comme Foucault l'indique - la question du dehors engage une *déssubjectivation*. Il faut plutôt demander: comment exclure le sujet des formes qui l'incluent et le définissent? De cette façon, le moment descriptif qui a pour objet d'appréhender les formes de la subjectivité est accompagné d'une extension normative. Il s'agit de définir comment est formé le sujet et en quoi se trouve-t-il contenu comme tel, pour ensuite envisager les manières de s'en déprendre. C'est l'une des questions qui présidera à notre démarche et nous la poserons au Foucault des années soixante comme à celui des années quatre-vingt; période consacrée cette fois au recensement des modes de *subjectivation* chez les anciens. À cet effet, il faudra dépeindre la relation entre les périphéries de la (ou des) théorie(s) foucauldienne(s) et leur centre. Plusieurs sections proposeront alors un « survol théorique » afin de situer nos interrogations *parmi les grandes lignes* de l'œuvre. La pensée du dehors sera mise en relation avec l'archéologie par exemple; et nous pouvons en dire autant de la période généalogique et du concept de résistance, ce vis-à-vis d'un pouvoir capillaire partout déployé.

⁵ *Ibid*, p. 549.

⁶ *Ibid*.

De l'examen d'une pensée esquissée dans les marges de cette philosophie, se manifesterà la constance d'un souci dont l'expression varie, tantôt en postulant un dehors, tantôt en l'abandonnant, tantôt par l'analyse de cet « étrange rapport » qui caractérise la subjectivité. Toujours est-il que Foucault se préserve du vocabulaire de la *sortie* sans toutefois renoncer à celui de la *limite* (seuil, discontinuité, rupture, etc). Il y a aussi un aspect éthique à notre travail. Si SP décrit un pouvoir sans dehors dont on ne plus s'exclure, il proscrit de s'y résigner, de s'y réduire. C'est cette tension qui nous intéresse; tension (voire une lutte), pour simplifier, entre un déterminisme et le droit d'espérer, entre les schèmes dominants et la possibilité de penser et d'agir autrement. Enfin, peut-on concilier liberté et théorie immanentiste qui montre « comment les systèmes de pouvoir et de vérité fabriquent des sujets »⁷? C'est là une énigme que nous tenterons de dénouer.

⁷ Michel Foucault, *Philosophie anthologie*, établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Paris, éd. Gallimard (coll. Folio Essais), 2014, p. 19, (citation de F. Gros).

PARTIE I

Archéologie et Dehors

Le lecteur est en droit de penser que certains concepts ont été introduits de manière précipitée. Ici, nous les définirons en survolant quelques grands thèmes, qui, à partir de HF jusqu'à AS, peuplent la philosophie de Foucault. Ainsi, c'est seulement après avoir examiné le champ couvert par la méthode archéologique qu'il sera possible de faire apparaître les notions qui se trament à sa périphérie. C'est un détour obligé. Le *dehors* pose problème précisément parce qu'il relève d'un angle mort théorique; point de fuite où s'interrompt l'enquête archéologique et commence celle de la littérature.

1.1 Quelle histoire raconter?

Quelques mots à propos des titres foucauldien. Sans parler de leur pointe ironique, il est bien question d'une « histoire de » en un sens précis qu'un nietzschéen saura apprécier. Cette histoire est rédigée dans une optique de démythification et a pour conséquence de désavouer l'autorité des discours qui prétendent reconduire des vérités positives et indépendantes. En dépliant des concepts comme le Beau, le Juste et le Vrai sur l'étendue des faits hasardeux et des déterminations physiques (et physiologiques) qui les ont constitués, c'est bien une telle brisure narcissique qu'aurait accomplie la généalogie de Nietzsche. C'est que la métaphysique les figeait du côté rassurant de la nécessité, de leur déploiement génétique, alors que la généalogie les fait basculer dans l'évènement, toujours instable et inquiétant. Similairement, Foucault préconise un style d'analyse qui « raconte l'histoire des à-côtés et des marges [...] celle des connaissances imparfaites [...] »⁸. Sinon, lorsqu'il se penche sur les connaissances

⁸Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 2008 (1969), p. 185.

dont le degré de scientificité est reconnu, c'est toujours en tenant compte de leur « fond empirique et irréfléchi ». Le but est de raconter « une toute autre histoire de ce que les hommes ont dit »⁹. Non que les vérités soient en plus dotées d'histoires, mais qu'elles en sont; qu'il y a autant de vérités que de discours sur la vérité, et donc, qu'elles auraient pu être autrement.

Devançons-nous en citant un texte célèbre de 1971 dans lequel Foucault se revendique de la méthode généalogique. Voici comment il justifie sa démarche : « Si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il? Que derrière les choses il y a 'toute autre chose' : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères »¹⁰. Ce passage nous permet de décoder les titres qu'emploie Foucault, surtout celui de 1961. En l'occurrence, le rôle du « toute autre chose » revient à la folie. Alors de quoi est-ce que la folie est cette chose toute autre? Par rapport à quoi est-elle apparue, ne serait-ce qu'une seule fois, comme l'« étrangère »? En rédigeant une histoire de la folie à l'âge classique, c'est la raison à l'âge classique qui se trouve du même geste désignée, une raison foncièrement historique et désessentialisée. De même, au fond de l'individu, Foucault dira en 1980 qu'il y a « tout autre chose » que son identité tautologique et c'est par le détour d'une histoire de la sexualité que l'on peut faire parler « ce qui cache les parties les plus secrètes de l'individu : la structure de ses fantasmes, les racines de son moi »¹¹

⁹ NB. Le même chapitre voit Foucault opposer sa méthode à une autre qui miserait sur la recherche d'une « Genèse, continuité, totalisation : ce sont là les grands thèmes de l'histoire des idées. ». *Ibid*, p. 187-188.

¹⁰ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1971), p. 1006.

¹¹ Michel Foucault, « Le vrai sexe », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1980), p. 937.

Philosophie critique s'il en est une car analyser les figures de la folie (i.e. délire, aliénation, maladie mentale) à travers les époques revient à démonter les savoirs officiels tels que l'histoire des idées les a cristallisés dans son intrigue. Foucault va plus loin en récusant la notion même d'intrigue historique si par là nous entendons une inéluctable continuité reliant des savoirs hétérogènes. Au contraire, ce sont les seuils qui l'intéressent, les ruptures comme celles qui séparent l'âge classique - avec ses représentations et ses expériences - de notre modernité.

Méthode qui renvoie le centre aux marges, non pas au nom d'une historicité alternative, mais afin de montrer que « l'être humain [...] en son être propre, se trouve tout enchevêtré à des histoires qui ne lui sont ni subordonnées ni homogènes. »¹². Autrement dit, ce déplacement critique refuse d'inféoder l'histoire à une conscience historique, qu'elle soit nommée *ratio* occidentale, Homme ou sujet dépossédé qui pour cette raison est appelé à s'affirmer sur le plan d'une totalité sociale. Par ailleurs, on se méprend si dans ce jeu en apparence récursif entre la marge et le centre, où l'un (i.e. folie) semble dire le secret de l'autre (i.e. raison) et vice versa, l'on repère une dialectique déguisée agissant *sur* les histoires ou encore, une logique qui en organiserait les profondeurs. Il n'est pas question d'un fond permanent ni d'une *facultas* dont l'absence définirait la folie. Plutôt, la méthodologie foucauldienne insiste sur *les* histoires, ces contributions laissées *derrière* et *à-côté*, et cette turbulence du « toute autre chose » afin de d'explicitier la manière dont de telles figures, hypostasiées selon les époques, sont forcément temporaires car circonscrites à de singulières conditions.

¹²Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1990 (1966), p. 380.

1.2 Histoire des limites et folie

Pour illustrer le style d'analyse archéologique, citons l'exemple de la psychiatrie, moins une grande forme culturelle (telle que la *ratio* occidentale ou l'Homme) qu'un ensemble théorique et pratique bien défini. Pour qu'il y ait une science psychiatrique, certains objets doivent à une époque devenir visibles et des phénomènes particuliers énonçables. C'est-à-dire qu'ils doivent accéder à une *surface de visibilité*, laquelle se trouve elle-même constituée par « toute autre chose » : réunion de facteurs sociaux, culturels, même architecturaux, etc. Prenons l'expression « maladie mentale » centrale à la psychiatrie contemporaine. Nous pouvons aujourd'hui en parler par voie de descriptions, d'auscultation et de mesures de toutes sortes, mais à condition qu'elle s'insère dans un nœud discursif spécifique. Ainsi, la psychiatrie n'apparaît réellement qu'à la fin du XIX^e siècle. Pour ce faire, il fallait que l'« âme », lieu des connotations morales, laisse place aux catégories expressément psychiques, lesquelles pouvaient à leur tour être recueillies dans des discours portant sur les pathologies. Avec la psychanalyse conçue comme technique d'interprétation et de traitement des névroses, s'achève cette transition vers un nouveau régime de vérités dont la formation intéresse l'archéologie. Pour cette dernière, il faut chercher sous les grandes théories et institutions afin de dégager la *région épistémique* commune depuis laquelle émergent et se produisent de nouveaux enjeux, celle qui *fait voir* certains phénomènes et en efface d'autres, celle qui structure aussi les actions au sein d'une culture. Selon Foucault, une archéologie des savoirs porte avant tout sur la formation de leurs *espaces discursifs*¹³ marqués de découpes et d'instabilités.

¹³ NB. Ces notions sont surtout présentes dans l'AS. En 1961, l'idée d'un *espace discursif* partagé par des produits culturels, des pratiques, des jeux de langage et des positions théoriques variées, est néanmoins

Ce lexique spatial et archéologique peut être davantage compris en se penchant sur la première préface de HF; texte clé qui établit quelques grandes lignes méthodologiques et décrit le projet d'ensemble que se donnera Foucault. Il y est question d'une « histoire des limites – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole le désigne tout autant que ses valeurs. »¹⁴. On remarque une insistance méthodologique sur les dynamiques de partage et de « limites ». Par ailleurs, un autre aspect de la philosophie foucauldienne se profile à travers un champ lexical complémentaire : « vide creusé », « espace blanc », etc. Avant de démêler ces notions, il nous incombe d'énumérer brièvement les thèses principales de l'ouvrage, sans quoi notre exercice demeurerait abstrait.

L'âge classique, siècle du « grand renfermement », se distingue par le traitement de plus en plus administré qu'il aurait réservé aux fous, alors que jusqu'à la renaissance, existait la déraison comme puissante altérité et ingouvernable mystère. En la produisant dans ses termes, la pensée classique aurait subsumé et ainsi expulsé la déraison de ses expériences constitutives, l'écoulant, au profit d'une raison toujours plus omniprésente, de son surplus signifiant, oraculaire, voire menaçant. Formes classiques d'exclusion situées « à-côté » de l'histoire officielle des idées, or Foucault y voit un moment crucial autant dans l'invention du sujet de connaissance que dans celle du fou qui se trouve progressivement rationalisé,

formulée, mais dans un lexique davantage teinté de structuralisme : « Entre la manière dont Racine traite le délire d'Oreste, à la fin d'*Andromaque*, et celle dont un lieutenant de police, XVIIe, interne un furieux ou un violent' il n'y a pas unité, assurément, mais cohérence structurale [...] ». Michel Foucault, « La folie n'existe que dans une société », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1961), p. 196.

¹⁴ Michel Foucault, « Préface in Foucault (M.), *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1961), p. 189.

objectivé et connu. Au XIX^e siècle, cette opposition entre raison et folie s'estompe. D'une part, il y a l'individu normal qui se définit comme *présence à soi* et de l'autre, en dérive comme sa version dégénérée la figure de l'aliéné. Quant au XX^e siècle, ce sont les maladies mentales, indissociables des normes sociales, qui deviennent l'objet de prédilection de la psychiatrie, l'éloignant davantage de l'héritage classique¹⁵.

Revenons maintenant à cette « histoire des limites » sous l'auspice de laquelle s'articulent les thèmes foucauldien. En amont des formes historiques de la folie que l'on a commencé (et que nous continuerons) à esquisser et des seuils qui les séparent, se trament des lignes de partage à un niveau proprement archéologique. Nous référons aux démarcations entre le perceptible et l'imperceptible qui se manifestent notamment dans le « progrès » de la symptomatologie; partages entre ensembles signifiants et les savoirs oubliés ou encore, entre des expériences admises et celles devenues inintelligibles; ségrégation des lieux par lesquels la folie devient maîtrisée sur un territoire, de la Nef des fous durant la renaissance à l'hôpital psychiatrique. En expliquant ces partages spécifiques, nous comptons arriver à ce que Foucault nomme - toujours dans la préface - « les structures immobiles du tragique »¹⁶. Par là, il dénote ce point de confrontation entre ces formations historiques et ce qui s'y rapporte comme leur inexorable extérieur, à la frontière de cet « espace blanc » depuis lequel notre culture est désignée. C'est bien le schisme entre le *dedans* et le *dehors* qui demeure en quelque sorte constant. Et c'est là que nous souhaitons guider le lecteur, mais pas avant d'avoir remonté les nervures d'où se

¹⁵ NB. Pour Foucault, la psychanalyse manque aussi cette folie *déraisonnable*, nommément à cause de la « figure aliénante » du médecin qui lui est incontournable : « C'est peut-être parce qu'elle n'a pas supprimé cette structure ultime, et qu'elle y a ramené toutes les autres, que la psychanalyse ne peut pas, ne pourra pas entendre les voix de la déraison, ni déchiffré pour eux-mêmes les signes de l'insensé. La psychanalyse peut dénouer quelques-unes des formes de la folie; elle demeure étrangère au travail souverain de la déraison »

¹⁵ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1997 (1961), p. 631.

¹⁶ Foucault, *Préface*, p. 189.

dégagent les espaces classiques et modernes, autrement-dit ces *dedans* auxquels se consacre l'analyse archéologique.

À cet effet, il faut décrire la géométrie de ces partages en suivant les analyses entamées en 1961. Trois axes principaux sont posés dans HF et NC : partages en fonction des ensembles discursifs, des lieux physiques et des codes de perceptibilité. Les trois prochaines sections permettront également d'examiner l'« évolution » de la méthode archéologique avant même qu'elle reçoive cette appellation.

1.3 À la frontière du sens

En 1961, une équivalence semble être posée entre les conditions de possibilité de la folie et ses conditions d'intelligibilité. Plus précisément, la question de l'*expérience* de la folie à l'âge classique est imbriquée à celle de sa discursivité. L'une coïncide avec l'autre car expérience et pensée découlent d'une même série de déterminations, en l'occurrence, celles qui relèvent de l'exclusion de la folie par la raison. Au XVII^e siècle, la folie est thématifiée en tant que l'exclue d'une réelle pensée de la même manière qu'elle ne peut être vécue que dans la forme institutionnelle de cette exclusion. En d'autres termes, elle est « pensée » comme la guise d'une non-pensée, et c'est à même cette diachronique qu'est fixée l'expérience de la folie; expérience d'une non-vérité qui pourtant se manifeste, quitte à tendre vers le néant. Selon Foucault, l'âge classique place la folie « exactement au point de contact de l'onirique et de l'erroné »¹⁷.

Dans la première préface, le problème de l'exclusion est indirectement évoqué moyennant une opposition quelque peu abstraite : entre le « temps historique » et un « silence » que l'on ne

¹⁷ Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 309.

peut appréhender que sous l'espèce du « vide, du vain, du rien »¹⁸. Le « temps historique » nous parvient au sein d'une trame narrative et magistrale, une « histoire des idées ». C'est le côté de la tradition, gardienne du sens, et transmissible à l'intérieur d'un horizon mémoriel. Foucault le qualifie de « plénitude » parce qu'il se démarque d'un « vide » et se frotte à cet « espace blanc » dépouillé de traces comme de mémoire. Dans cette perspective, une histoire des idées dont la lecture tombe sous une herméneutique contredit - telle que mentionnée dans la section 1.1 - une histoire des limites dont le champ d'étude consiste en cet « espace blanc » qui est aussi bien l'espace de l'amnésie.

Toutefois, cet antagonisme peut paraître contre-intuitif puisqu'il reste à prouver que l'historien traditionnel et l'herméneute négligent le champ revendiqué par l'historien des limites. Après tout, la *re-collection de sens* herméneutique est opérée afin d'explicitier un non-dit, un fond caché, un oubli. Mais l'historien des limites a pour objet un oubli radical, voire, en bon nietzschéen, l'oubli de l'oubli : celui qui nous *dit rien*. Ainsi, il cherche moins à rendre manifeste un non-dit latent qu'à relever son indicibilité. En ce qui concerne HF, cela veut dire qu'il faut « faire une étude structurale de l'ensemble historique – notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même »¹⁹. Pour nous, la folie a irrévocablement cessé de signifier l'altérité que lui prêtait le moyen-âge (et encore la renaissance) de la même façon qu'elle a perdu, par rapport à l'âge classique, son statut ontologique chancelant au point de contact de l'être et du non-être. « To be or not to be » n'est plus la question du fou. À l'historien des limites de la reposer en jetant lumière sur les conditions de cette in-signifiante.

¹⁸ Foucault, *Préface*, p. 191.

¹⁹ *Ibid*, p. 192.

Ce projet sera éventuellement formulé autour du concept de *discontinuité* (sur lequel nous reviendrons) qui réfère à autant de seuils, de ruptures et de transformations témoignant de ces grands partages entre ensembles discursifs (théories, savoirs et discours recoupés en vertu d'une cohérence structurale)²⁰ et le *non-sens* dont ils se circonscrivent. En 1969, Foucault fera de l'*énoncé* l'unité élémentaire de l'analyse archéologique; unité qui est à la fois centrale aux discours et située à leur point d'ébullition où sont repérables les discontinuités. On le reconnaît toujours quand il écrit la même année que « le problème n'est plus celui de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de la limite »²¹. La limite maintient la variété des savoirs dans un rapport de cohérence. En même temps, elle est limite de l'intelligible, à savoir que certaines expériences se refusent à notre actualité. Comment alors connaître cette folie qui échappe aux conditions épistémiques en vertu desquelles nous connaissons? Et si l'histoire [des limites] porte sur ce qui justement disparaît sans laisser de trace, peut-elle avoir sa propre absence pour objet?

À l'énoncé s'ajoute un autre matériau de travail qui en est comme le lieu et point d'accès : l'*archive*. Tous ces « gestes obscurs » que Foucault a répertoriés dans les dossiers et catalogues de l'Hôpital général de Paris notamment, fonctionnent à la manière d'énoncés et se situent au même niveau que les archives, « entre la tradition et l'oubli »²², sous les grandes idées de la civilisation occidentale, au ras de ces lignes de partage tracées par autant de décrets accumulés, rapports administratifs monotones et de diagnostics médicaux.

²⁰ NB. L'analyse des ensembles discursifs ne peut être dissociée de l'examen de leur pratique. Brièvement, « Les discours ne sont donc plus à considérer comme des ensembles de signes, mais comme des *pratiques*, obéissant à des règles déterminées ». Angèle Kremmer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, Paris, éd. Librairie Générale Française (coll. Le Livre de Poche), 1985, p. 34.

²¹ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 12.

²² *Ibid*, p. 178

*

L'enquête archéologique prend donc appui sur un terrain mitoyen qui n'est pas celui des théories dominantes ni celui d'un « état sauvage » qui *pour nous* demeure inaccessible. Mais qu'une certaine expérience de la folie nous soit incommunicable ne signifie pas, comme on l'a vu, que les conditions de son incommunicabilité ne puissent être sondées. Entre la tradition et l'oubli, entre les discours officiels et le silence, il y a les « murmures » officieux, les « mots sans langage » qui « font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire, le murmure obstiné d'un langage qui parlerait *tout seul* »²³. Fouiner les archives, c'est documenter ce « dessous de l'histoire » où les énoncés grouillent sans être dilués dans les discours, là où l'oreille attentive détecte les bruissements à travers le silence.

C'est ainsi que l'archéologue (ou l'historien des limites comme en 1961) travaille au niveau sous-terrain de nos espaces discursifs. Au lieu d'analyser le dedans de notre culture en ressassant les discours qui en composent la réflexivité magistrale, il adopte le point de vue dérangeant des discontinuités. Ce faisant, se dégagent des lignes de partage insoupçonnées par lesquelles la « plénitude de l'histoire » cesse de se définir en opposition à un vide plat tout comme elle perd le caractère ordonné (même paisible) de la tradition. Il appert que la tradition ici démasquée, exclut et musèle autant qu'elle transmet et conserve un sens. Le vide n'est donc plus identifiable au négatif de la vérité (ou de la raison) car il apparaît plus épais et riche. Pour l'archéologue, rien de tel qu'un néant, sinon qu'il est construit, « creusé »; l'effet d'une violence dont on peut recenser les traces auprès des archives, dans ces gestes obscurs et détails qui jalonnent discrètement l'histoire des idées. Et inversement, la plénitude de l'histoire, c'est-

²³ Foucault, *Préface*, p. 191.

à-dire la mémoire d'une totalité sociale performée au sein d'une tradition, s'avère partielle et évidée.

L'histoire des limites « déconstruit » certaines dichotomies d'ordre métaphysique (entre une plénitude de sens et « du vain, du vide et du rien »), mais au lieu de les renvoyer au mouvement de leur *différance*, elle les rapporte à une économie de l'énonçable qui vient *a priori* définir « les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai »²⁴. Chez Foucault, le dualisme métaphysique dérive d'une production-répartition énonciative selon laquelle certains énoncés entrent en adéquation avec des contenus de sens et des valeurs de vérité tandis que d'autres en sont rejetés et réduits au silence. Aller à la source de ces partages, c'est donc étudier la production de ces silences, à savoir que ceux-ci sont conjoncturels; résultat d'un musèlement dont l'acte dépasse toute *décision* (ou conscience) et portant sur des formes culturelles (et seulement accessoirement sur des sujets énonciateurs). Et souvent, ces silences laissent des traces, des « murmures ». Si la folie dévoilée de ses couches de rationalisation *nous* dit rien, Foucault fait le pari de penser, en excavant les énoncés perdus, une expérience tombée dans l'oubli, en-dessous du temps historique, bref, de reconnaître qu'elle a pourtant quelque chose à dire, à signifier.

On verra bien que la parole du fou, similaire à un « langage qui parlerait tout seul », deviendra un enjeu d'abord littéraire. C'est aussi la littérature qui saura le mieux brouiller la frontière tenant notre culture (celle dont l'histoire prétend se développer à même une *ratio* occidentale) à l'écart de l'inintelligible « espace blanc ». Mais pour le moment, notre démarche demeure

²⁴ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 171.

incomplète si par « lignes de partage » nous n'entendons que des limites purement discursives. Celles-ci ont également une physique, un lieu où s'enfonce la découpe.

1.4 Espaces de production

Prenons pour exemple la figure de Cassandre, qui, suite à une missive divine lui étant destinée, avertit les troyens de la destruction imminente de leur cité. Insensée à leurs yeux, c'est pourtant elle qui reçoit le don oraculaire. Dans le récit homérique, elle marque le point de passage d'une parole prophétique dont la vérité demeure incommunicable aux hommes. Étrange contraste avec l'âge classique où le fou est expulsé du divin et fermé à la révélation. Au XVII^e siècle, cette dévaluation appartient au geste fondateur de la raison classique. « Délire et éblouissement sont dans un rapport qui fait l'essence de la folie, exactement comme la vérité et la clarté, dans son rapport fondamental, sont constitutives de la raison classique. »²⁵. Or peu à peu, la folie se règlera au non-sens d'une totale confusion : « Désormais la folie est exilée. Si l'homme peut toujours être fou, la pensée [...] ne peut pas être insensée »²⁶. Elle cessera d'être l'expression d'une pensée-autre pour devenir négation de la pensée (et par extension, ce que la pensée doit nier). Persiste cependant la question : comment est-elle arrivée à ne rien dire, ou encore, à n'être que la nuit de la raison? Y répondre, c'est analyser les modes de confinement et de distribution de la folie dans l'espace, c'est raconter les lieux dont elle a été bannis comme ceux qu'elle a habités.

Le chapitre sur le grand renfermement détaille la pratique de l'internement au 17^e siècle. Ces considérations font suite à la célèbre lecture de Descartes selon laquelle celui-ci aurait une fois pour toutes exclu la folie - en la comparant un état de rêve - du rapport entre sujet et vérité.

²⁵ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1997 (1961), p. 310.

²⁶ *Ibid*, p. 70.

Quant à la déraison, cette catégorie extérieure à la raison dont la Renaissance maîtrisait déjà la violence via la Nef des fous²⁷, elle aurait prévalu jusqu'au moment où l'âge classique l'a éliminée par une pleine intégration à ses structures discursives et spatiales. Ainsi, l'Hôpital de Paris, qui deviendra le « lieu naturel » de la folie, atteste la domestication de la déraison et conséquemment sa disparition en tant qu'en expérience *à part*. Redevable au pouvoir royal, mais avec une gestion qui incombe à l'ordre civil, l'Hôpital de Paris se positionne quelque part « entre la police et la justice, aux limites de la loi [...] »²⁸ de sorte qu'à sa fondation en 1656, sa fonction est indéfinie. D'une part, pauvres et malades y accourent, de l'autre, les sujets jugés dangereux s'y trouvent confinés. C'est qu'il dessert une forme d'assistance sociale doublée de répression. Contrairement au cachot, synonyme d'un irrévocable bannissement, l'Hôpital de Paris dispense des services religieux et fait dans la charité. Ce lieu en est un de réclusion; or l'idéologie dominante y est soigneusement reproduite afin de prendre en charge les résidents dans un contexte naissant de « réformes sociales » (en un sens, pour la premier fois peut-être, moderne). À l'âge classique, les lieux de ségrégation deviennent déterminants d'une toute autre manière puisque l'exclusion qu'ils signifient se joute à un processus institutionnalisé d'intégration à la vie civile. À cette époque, le fou n'est pas tout-à-fait criminel, ni entièrement malade, mais il est *comme eux*, soumis à des codes disciplinaires, destinataire de sermons et bientôt de suivis, de redressements, etc.

²⁷ NB. La Nef des fous apparaît à la fin du moyen-âge et elle est confiée aux marins qui ont mandat d'écarter les fous des villes en les faisant parcourir les fleuves et les mers. Foucault note qu'il s'agit là d'une « gestion efficace » de la folie (d'une « maîtrise de sa violence ») toutefois inscrite dans le prolongement de la symbolique (et de la peur) médiévale : « La navigation livre l'homme à l'incertitude du sort, [...] Elle ne fait, en un sens, que développer, tout au long d'une géographie mi-réelle, mi-imaginaire, la situation *liminaire* du fou à l'horizon du souci de l'homme médiéval ». *Ibid*, p. 25.

²⁸ *Ibid*, p. 74.

Les archives nous révèlent que la création de l'Hôpital répond à des impératifs d'ordre politique et administratif. Les institutions consacrées à la prise en charge des segments à problème de la population se démultiplient. Émerge la sphère du social; espace sur lequel s'exerce un pouvoir aux visées réformatrices. Selon le Foucault de cette période, c'est l'âge classique qui aurait inventé - notamment par une prolifération des lieux ajustés à de nouveaux types de contrôle (et vice versa) - la *ratio* occidentale : une raison déterritorialisée de ses champs traditionnels d'application; raison que nous pourrions qualifier de *pratiquement* universelle. (C'est, rappelons-le, aussi l'époque de la création des grandes armées professionnelles dont la viabilité dépend de nouveaux types d'appareils et de *raisons* d'état; thème prisé par Foucault durant les années soixante-dix). De plus en plus, au lieu de simplement ségréguer, les murs reconduisent des discours, renforcent des comportements et des normes, et resserrent un contrôle toujours plus systématique et minutieux. Si au XVII^e siècle, la fonction de l'Hôpital n'est pas encore fixée, à la fin du XVIII^e siècle (surtout avec Pinel et l'institution asilaire) sa vocation devient claire. Il s'agit d'ausculter et d'agir sur des *aliénés*. Entre les murs de l'asile et sous le regard médical, naît cette nouvelle figure de la folie, insigne subjectivité.

Cet angle sera évidemment repris dans SP en 1975 à propos des figures/lieux de la criminalité (et nous le développerons davantage en seconde partie). Il sera question du panoptisme à propos duquel Bentham affirmait qu'il est capable « de réformer la morale, préserver la santé, revigorer l'industrie [...], tout cela par une simple idée architecturale »²⁹. L'architecture distribue des corps et des fonctions de façon à conditionner les rapports intersubjectifs et, Foucault argumentera, à littéralement produire des subjectivités (qui sont du même geste

²⁹ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 240.

objectivés). Ainsi, comme le délinquant du milieu carcéral, l'aliéné émerge de l'asile et le fou d'antan de l'Hôpital, car l'architecture n'est pas simple excroissance de rapports ou de figures préexistantes; elle ne fait pas qu'aménager un espace; elle en ouvre. De ces complexes de cloisons, que ceux-ci soient anciens comme la mise en quarantaine des pestiférés et des lépreux ou contemporaine du système carcéral, des *espaces intérieurs* sont formées dont les contours seront ultimement épousés par l'âme des incarcérés et des internés³⁰. Autrement dit, le grand renfermement est constitutif de l'essence du fou (héritée ensuite par la psychiatrie). Métamorphose qui substitue à la déraison flottante une folie bien ancrée, sous surveillance et de plus en plus objet de discours scientifiques. Dans les mots de Potte-Bonneville, le fou devient « profondément raisonnable », comme le prolongement d'un lieu et la modalité d'une architecture. L'internement scelle « la double reconnaissance des fous : celle de leur différence sur fond de communauté »³¹. La disparition de la déraison indique alors un mouvement de conversion par lequel la différence qualitative entre folie et raison est convertie en *écart* allant du délire obscur et confus à la rationalité claire et distincte : exclusion d'une certaine expérience de la folie, mais qui accomplit une intégration agressive. Au tournant du XIX^e siècle, il va désormais de soi que la vérité de l'aliéné ne puisse apparaître qu'à condition de tomber sous le regard du savant.

³⁰ NB. L'adage foucaldien, « l'âme prison du corps », signifie que les techniques disciplinaires adressées au corps visent en réalité l'âme de sorte que l'individu redressé doit constamment se gouverner presque mécaniquement *comme s'il était surveillé*, même et surtout lorsqu'il est en « liberté ». Et si le redressement est particulièrement efficace, l'individu peut même vouloir ouvertement se conduire de la sorte. Par exemple, à propos de la fabrication d'individus aptes au travail industriel à l'époque des réformes pénales de 1838 : « Le travail par lequel le condamné subvient à ses propres besoins requalifie le voleur en ouvrier docile, [...] elle [la rétribution] impose au détenu la forme morale du salaire comme condition de son existence. Le salaire fait prendre 'l'amour et l'habitude' du travail ». *Ibid*, p. 282.

³¹ Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, éd. Presses Universitaires de France (coll. Quadrige), 2004, p. 53.

Nos réflexions sur les lieux de la folie nous révèlent que les transformations d'ordre spatial ont présidé à une conversion épistémique et, disons, existentielle. « L'internement est en train de s'ordonner aux formes qu'il a fait naître »³², ce qui signifie que l'espace intérieur auquel le fou a été confiné s'est creusé dans son individualité même; individualité sur laquelle se règle ensuite l'internement. Deux intériorités, celles du fou et de son habitat, liées dialectiquement l'une à l'autre.

L'asile, c'est dorénavant le « lieu naturel » de l'aliéné. Là-bas, l'écart entre *absence à soi* et nature profondément raisonnable se reflète dans la différence entre le patient et son psychiatre. Et c'est tout le savoir psychiatrique qui s'ordonnera sur ce partage créé une première fois par l'internement. À partir de Cabanis, penseur et médecin vitaliste du tournant du XVIII^e et XIX^e siècle, l'aliénation correspond à une perte de liberté, laquelle peut être retrouvée seulement par le truchement de l'expert. C'est qu'au sein de l'asile, le psychiatre agit toujours à l'aune d'un « droit à la nature » de sorte que ses traitements servent une désaliénation, donc un retour à un état « normal »³³. Dans un curieux tour de force, l'internement et les techniques qui l'entourent se font au nom de la liberté, mais une liberté qui ne tolère que l'expression de ce fond ordonné et rationnel. La prise en charge de la folie devient alors totale. L'asile, n'étant plus cet Hôpital aux fonctions indéfinies, voit son architecture se naturaliser comme l'extension nécessaire de l'aliéné, son « lieu naturel » par excellence.

³² Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 546.

³³ NB. La question de la normalité sera soulevée lorsque nous traiterons du pouvoir disciplinaire. Pour le moment, notons qu'elle est centrale afin de décrire l'approche psychiatrique issue du XIX^e siècle. Celle-ci définit l'aliéné en le mesurant à des schèmes comportementaux qui sont (du moins selon Foucault) d'abord sociaux et normatifs. Tandis que l'âge classique voyait dans la folie une chimère et une erreur, la jugeant en fonction d'un critère de vérité.

L'internement, en vertu d'un processus qu'il a lui-même instigué, aurait culminé dans l'asile dont l'architecture est parente de la prison. En tant que structure de protection construite afin de permettre une prise en charge de l'aliéné, il autorise un appareillage de surveillance qui double le regard médical.

1.5 La construction du visible

L'examen des lieux a montré comment la découpe physique avait influencé la forme (et la formation) des subjectivités. Le délinquant et jusque dans une certaine mesure, le malade, « n'existent que dans la société », c'est-à-dire dans des réseaux hiérarchiques et en tant qu'effets de discours assignés à des lieux et performés sous la gouverne d'institutions et de techniques. Mais comme c'était à quelques moments implicite dans la préface de 1961, analyser les modes de construction de ces figures présuppose toujours une génétique de la perception (irréductible au problème de la discursivité). Il s'agit d'interroger la manière dont elles sont produites comme visibilités et audibilités que l'on peut observer et théoriser. Par là, nous entendons que Foucault, dans NC de 1963, réaligne subtilement son approche en affirmant qu'elle vise à dégager « la structure commune qui découpe et articule ce qui se *voit* et ce qui se *dit* »³⁴. La question du *dire* se détache de celle du *voir*. Et qu'une architecture puisse contribuer à la formation d'un tel régime de perception ne permet pas de conclure que celui-ci en est le simple reflet. Le *regard*, lequel organise, sélectionne et objective avant même d'énoncer, a sa propre morphologie qu'il nous incombe maintenant d'étudier.

*

³⁴ Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Quadrige), 2009 (1963), p. 15.

L'aliéné, à mesure qu'il se trouve médicalisé dans le contexte de l'asile, témoigne d'une mutation historique affectant l'ensemble du savoir médical (et des savoirs en général). C'est dans un même mouvement que Foucault thématise l'invention de la psychiatrie et la naissance de la clinique au XIX^e siècle.

La pensée classificatrice de l'âge classique d'après laquelle la médecine devait organiser les maladies en genres et en espèces, aurait fait place à un autre système herméneutique. Pour le médecin-classificateur, les signes (ou symptômes) du malade étaient lisibles à condition de les renvoyer à un tableau, lequel constituait la véritable surface d'apparition de la maladie ainsi que son origine différée. La maladie pouvait se manifester dans un organe par le biais d'une irrégularité ou d'un indice qualitatif sans que le corps en soit pourtant la cause réelle. « La perception de la maladie dans le malade suppose donc un regard qualitatif [...] »³⁵ par lequel le corps entre en communication avec une pathologie dont la source est à trouver ailleurs, auprès d'une certaine logique. Avec l'anatomiste Bichat (ayant vécu sensiblement à la même époque que Cabanis), qui, de façon révolutionnaire, a défini la vie comme résistance à la mort, c'est tout le contraire qui se produit. En infléchissant la signification du corps, c'est-à-dire en le rapportant à des types de morbidité qui lui seraient intrinsèques, la lecture des symptômes doit dorénavant se déployer au ras du corps et non en fonction d'un système de références séparé qui ne fait que communiquer par lui : « L'anatomie n'a pu devenir pathologique que dans la mesure où le pathologique anatomise spontanément »³⁶. Depuis le 19^e siècle, les maladies se détectent et surgissent à même l'épaisseur du corps, et, au fond, elles existent en raison de l'incessante proximité entre vie et mort.

³⁵ *Ibid*, p. 33.

³⁶ *Ibid*, p. 184.

Cette « coïncidence du *corps* de la maladie et du corps de l'homme malade [...] »³⁷ pointe une transformation du savoir médical, mais aussi du code de perceptibilité qui régnait à l'âge classique. Dans la clinique, le regard du médecin procède par examen d'un corps pleinement illuminé, de ses sillons, nervures et micro-altérations. C'est l'ensemble du corps qui est visible, appelé à être parcouru dès lors que la pathologie cesse d'être une entité étrangère s'y logeant, dès lors que le patient devient *essentiellement* malade. Jeu de la perception qui se manifeste à travers un examen systématique des symptômes et l'écoute attentive du récit qu'en fait l'ausculté. Non sans rappeler qu'au sein de l'asile, le fou est *aliéné* en ce sens que le siège de la folie est identifié à l'âme. *Cassandre, possédée*, dont le délire était insufflé des dieux, est impensable dans un cadre discursif au sein duquel l'aliénation éclot de/dans l'âme. Pour résumer : « la folie, après tout, n'est que folie »³⁸. Et la « dégénérescence » dont celle-ci atteste au 19^e siècle devient en soi objet de connaissance avec ses catégories propres ainsi qu'un regard entraîné, professionnel, qui a pour mandat de la *voir* et de l'évaluer. Quant à Freud - selon Foucault - il aurait achevé cette intériorisation (ou si l'on préfère, ce désenchantement) de la folie en l'interprétant sous le signe des névroses et des « troubles mentaux », effets d'une économie pulsionnelle issue des tréfonds.

Dans le cas de la médecine moderne et de la psychiatrie, même si l'on doit rechigner à amalgamer leur évolution respective, elles participent d'une reconfiguration du régime de perceptibilité auquel est liée une myriade de nouvelles figures, de grilles d'analyse et de modes de traitement. Un objectif majeur de les MC (1966) sera d'étudier la manière dont ces savoirs particuliers se recourent sur un plan épistémique général. Par exemple, le tournant que

³⁷ *Ibid*, p. 19.

³⁸ Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 630.

Bichat preste à la médecine, Cuvier le réalise pour l'histoire naturelle. En dissociant le vivant d'une référence taxinomique, les « lois générales de l'être étendu, l'être biologique se régionalise et s'autonomise [...] »³⁹. Pour emprunter le lexique de 1969 présent dans l'AS, la création de nouvelles « surfaces d'émergence »⁴⁰ entraîne un réaligement du regard scientifique sur des objets participant d'un ordre biologique. Autrement dit, la *vie*, avec ses lois récemment autonomisées, est un phénomène perçu et appréhendé par le médecin (ou naturaliste) du 19^e siècle et non par l'anatomiste du 17^e siècle. Contraste à ne pas expliquer par l'état de la découverte scientifique, mais en raison des « ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera »⁴¹. En 1966, Foucault tentera de formuler une théorie quasi compréhensive de ces ordres, de leurs conditions de possibilité, des pratiques discursives qu'ils génèrent, bref, une théorie des « codes fondamentaux d'une culture »⁴². Désignés par l'appellation d'« épistémè », ce sont ces codes qui partitionnent et permettent ce qui se *voit* et ce qui se *dit* à une époque. Et déjà les deux ouvrages majeurs de 1961 et 1963 ont su consigner les éléments théoriques indispensables au concept d'épistémè ainsi qu'au développement d'une méthode d'enquête correspondante : l'archéologie.

2.1 Critique de l'intériorité

Jusqu'à présent, nous nous sommes initiés à la pensée de Foucault par la voie tracée dans les premières pages de HF où est annoncé le projet d'une histoire des limites. Il s'agit de « limites » en ce sens que ce sont les découpes qui se trouvent scrutées, celles qui se tiennent sous (et pour cette raison inquiètent) les continuités revendiquées par l'histoire des idées;

³⁹ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 286.

⁴⁰ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 60-61.

⁴¹ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 11.

⁴² *Ibid*, p. 12.

celles qui marquent les espaces hétérogènes investis par des savoirs et récits et encadrent la formation des subjectivités. 1- Partages au niveau de ce qu'on pourrait qualifier d'un *horizon de l'énonçable* par rapport auquel se définissent les possibilités (et impossibilités) discursives d'une époque. 2- Partition des lieux qui depuis l'exclusion des lépreux jusqu'à l'internement des fous, a su créer des interiorités habitables et à conditionner les figures qu'ils contiennent. 3- Découpe du perceptible suivant les contraintes établies par la « vie » et permettant notamment au médecin de *regarder* le corps *lui-même* disposé à l'examen (et à l'intervention) clinique.

Par le recensement des lieux propres à la folie et des manières, mystiques ou médicales, de *voir* et d'*entendre*, nous cherchions à développer la question qui en quelque sorte lance le projet foucauldien. Non pas « pourquoi y'a-t-il quelque chose plutôt que rien? », mais pourquoi y'a-t-il *pensée* de quelque, ou plutôt, pourquoi y'a-t-il *quelque chose* à penser? Vite fait : c'est parce qu'il existe un « ordre sur fond duquel nous pensons [...] »⁴³. Toute l'entreprise de l'archéologie consiste à ramener à la lumière cet ordre enfoui, induit par des discontinuités et des oublis, constitutif de la pensée, et qui livre la visibilité aux choses, c'est-à-dire qui est également constitutif de leur choséité. Tantôt, Foucault décrit cet ordre en fonction d'un critère de « cohérence structurale », tantôt il l'identifie à des « codes fondamentaux » (ou encore à un *épistémè*), mais Foucault le ramène toujours à l'opération d'un partage qui consigne un « Extérieur »⁴⁴ inaccessible, in-signifiant.

⁴³ *Ibid*, p.13.

⁴⁴ NB. Précisons que Foucault maintient une nette distinction entre l'extérieur et le dehors, selon laquelle le premier relèverait d'un espace formé, voire maîtrisée dans la séparation, tandis que le second serait « non-formable et non-formé » (voir note 84). Mais quand il emploie « Extérieur » avec la majuscule, le concept est toujours interchangeable avec celui du dehors.

L'archéologie implique une critique radicale de l'intériorité sans toutefois prétendre accéder à cet Extérieur, ni ressasser toutes ces significations et expériences par delà l'exclusion qu'elles ont subie. Enfin, suivant notre hypothèse de départ qu'il sera bientôt temps d'adresser directement, l'ouverture d'une telle brèche (qu'elle soit vouée ou pas à un échec) retourne d'une « pensée du dehors » - à la fois distincte et coextensive de l'archéologie - que Foucault thématise réellement à l'époque de les MC⁴⁵. Si Foucault a cherché à déconstruire l'historicisme (ou la plénitude de l'histoire) en le désignant à partir d'un vide lui-même construit, s'il a proposé une archéologie du *dedans* en liant la formation de nos espaces intérieurs à des bannissements et des domestications, selon la pensée du *dehors*, « il n'y aurait d'issue que si le dehors était pris dans un mouvement qui l'arrache au vide »⁴⁶. C'est ce mouvement, associé à la littérature et hautement problématique s'il en est un, que nous allons interroger. Celui qui, comme pour compléter le geste critique posé par l'archéologue, discerne des formes à même l'espace blanc et tend l'oreille aux murmures asilaires; l'écoute de ces énoncés perdus qu'un trop brusque rapprochement avec le langage théorique aurait fini par confondre.

*

Suivant Deleuze à propos de Foucault, il faudrait envisager la pensée comme un ensemble de *plissements* provoqués par un cet *ordre* auquel la réflexion s'ajuste avant même d'être déployée. La pensée est ici représentée par rapport à un *sol archéologique* et non

⁴⁵ NB. On peut arguer que la pensée du dehors se confondait à une histoire des limites, d'où les passages parfois ambivalents de la préface de 1961; passages supprimés au moment de la seconde édition. Après tout, cette histoire des limites a un mandat qui la rapproche, comme nous le verrons, de la littérature : « Il faudrait donc tendre l'oreille, se pencher vers ce marmonnement du monde, tâcher d'apercevoir tant d'images qui n'ont jamais été poésie [...] ». Foucault, *Préface*, p. 192.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, éd. Les Éditions de Minuit, 2004 (1986), p. 103.

comme une activité d'explicitation qui proviendrait d'une « tradition » et serait en cela structurée par une précompréhension. Foucault ne fait ni dans l'herméneutique, ni dans la phénoménologie. Les MC évacue complètement le problème de l'intentionnalité tant de la formation des savoirs que de l'Homme (réduit, comme nous le verrons, à un point discursif focal dont l'apparition s'explique en dégageant ses conditions épistémiques). Quant à la NC, est omis le concept d'*expérience* au sens phénoménologique. Le regard est thématifié, mais un regard d'où le sujet a disparu, donc désubjectivé. Plutôt, c'est à un régime de visibilité que le médecin doit sa capacité de *voir* les pathologies. De façon similaire, quand le fou est perçu sous l'espèce de l'aliénation et qu'il apparaît dans le prisme de la psychiatrie, c'est dans la mesure où l'asile a déjà distribué la lumière (et les visibilités) selon de nouveaux points de passage et impératifs de contrôle. En vertu d'une certaine configuration discursive et non-discursive, est alors produite cette absence-à-soi qui viendra déterminer l'« essence » de l'aliéné. Autrement dit, la liberté que lui refuse le diagnostic, le cadre asilaire l'a depuis longtemps supprimée. À aucun moment de la démarche foucauldienne n'est évoquée quelque chose telle qu'une activité intérieure dont l'instance serait le sujet, car l'archéologie fait dériver ce dernier de contraintes extérieures et de procédés de fabrication. Comme si, avant même que soit théorisée la disparition du sujet, il avait été *mis en parenthèses*⁴⁷.

Le tour de force consiste à dissocier intériorité et subjectivité : défaire leur entrelacement accompli et présupposé dans la figure de l'Homme. N'empêche que lorsque confronté à la notion d'*épistémè*, le lecteur contemporain de les MC est en droit de soupçonner une curieuse version du solipsisme kantien. Le dedans contient virtuellement les expériences possibles,

⁴⁷ NB. Notons qu'à la différence de la mise en parenthèse husserlienne, laquelle doit reconduire à l'égo transcendantal, c'est afin d'entretenir l'effacement de ce dernier que l'hypothèse du sujet se trouve *a priori* écartée.

mais Foucault désamorce la souveraineté du sujet de sorte que l'intériorité n'est décidément pas d'ordre transcendantal. Alors que la modernité a fait de l'ego le siège autonome de l'action et de la réflexion, il le subordonne à une toute autre opération : « l'homme ne plie pas les forces qui le composent sans que le dehors ne se plie lui-même, et ne creuse un Soi dans l'homme »⁴⁸. Et selon Deleuze, « Foucault semble poursuivi par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors »⁴⁹ ou encore, « d'un rapport dérivé de l'intérieur avec l'extérieur »⁵⁰. L'étude de ce « rapport dérivé » est au cœur de HF qui se préoccupe de la manière dont l'internement s'est enfoncé dans la subjectivité du fou. De même, il se trouve dans SP dès qu'il est question de l'intériorisation du panoptisme. Mais plus largement, ce rapport semble se dessiner en filigrane de toutes les recherches archéologiques. Interroger la constitution des espaces intérieurs revient à étudier les exclusions qu'ils supposent; le fait que le dehors soit lui-même plié et que le dedans commence là où celui-là se courbe.

2.2 Qu'est-ce que la pensée?

Ce que les âmes sont au panoptisme, les savoirs le sont à cet « ordre du fond duquel nous pensons »; savoirs conditionnés par des régimes de vérités et un cadre discursif, bref, des savoirs surdéterminés par un *épistémè*. On peut dire de celui-ci qu'il est lointain, qu'il agit au seuil de la pensée comme sa limite supérieure au-delà de laquelle il n'y a que l'impensable « espace blanc ». Mais cet ordre fondamental est aussi le plus prochain, comme une limite inférieure, celle d'un sol archéologique où vient se creuser un dedans, en l'occurrence, le « Soi [creusé] dans l'homme ». Foucault qualifie le plus souvent la pensée historiquement afin de récuser le détachement qu'elle tend à signifier. Ainsi, la « pensée classique » se définit en

⁴⁸ Deleuze, *Foucault*, p. 121.

⁴⁹ *Ibid*, p. 104.

⁵⁰ *Ibid*, p. 117.

fonction du quadrilatère épistémique⁵¹ et son idéal classificatoire, tandis que la « pensée moderne » s’articule à partir de l’Homme (et ses finitudes radicales) en ce qu’il est désisté d’un cadre référentiel hétéronome. Depuis deux siècles, ces finitudes sont axiomatiques à nos savoirs, qu’il s’agisse de la biologie (dont le voisinage est partagé par l’anatomie-pathologique) comme discours sur la vie, l’économie, s’appuyant sur les notions de travail et de rareté, ou encore, la linguistique qui procède par analyse comparative des langues. Quant au Soi, les MC demande comment il est venu à « exister à l’intérieure de son organisme, dans la coquille de sa tête, dans l’armature de ses membres »⁵². Car ce n’est qu’à l’intérieur d’espaces ouverts par ces déterminations que peut s’inventer l’Homme en tant que sujet qui parle, vit et travaille, épousant des contours tracés dans le sable ne serait-ce que le temps d’une vague aspirée.

La pensée serait l’activité discursive qui traverse, circonscrit et rabat l’énonçable à des conditions épistémiques. Par emprunt au lexique deleuzien, nous parlions de *plissements* afin de l’illustrer, car c’est elle qui semble donner forme, texture et épaisseur à ce sol archéologique d’où affleurent les discours déterminants d’une époque. L’archéologue a le dessein de montrer comment les limites de ce sol sont elles-mêmes délimitées par un dehors, c’est-à-dire par des exclusions, des discontinuités et des partages dont les signes ont soit disparu de notre culture, soit qu’ils n’ont pu encore se manifester. Quand Foucault décrit la « pensée classique », c’est afin de déceler en filigrane de ces savoirs oubliés (i.e. Grammaire de Port Royal, Histoire naturelle avant Cuvier, etc), de leurs systèmes de renvois taxinomiques,

⁵¹ NB. Synonyme du cadre épistémique qui caractérise la pensée classique et d’après lequel « les systèmes de l’histoire naturelle et les théories de la monnaie ou du commerce ont les mêmes conditions de possibilité que le langage lui-même. ». À savoir qu’il existe un ordre à la nature et aux richesses qui répète l’ordre des représentations, et que les mots sont organisés selon un système de signes capable de refléter les principes d’articulation-structuration des choses. Voir Foucault, *Les mots et les choses* p. 216-217.

⁵²Foucault, *Les mots et les choses*, p. 28.

de l'isomorphisme entre l'ordre naturel et représentationnel et de la sémiotique de la richesse, quelque chose comme un fond commun. Mais ce faisant, l'on découvre des instabilités qui confirment le caractère temporaire de ce même fond ou si l'on préfère, le fait qu'il n'est pas exhaustif, qu'il comprend toujours un espace blanc et que celui-ci risque de le rattraper tôt ou tard⁵³. Hélas, tout sol archéologique est sujet à des pressions, à des fissures, et c'est ce niveau qui échoit à l'analyse archéologique.

Comme on le sait déjà, la question de l'archéologue est celle de la formation de ces sols. Dans le même mouvement, est signifié le problème du dedans et de son avènement en tant que champ de l'intelligible et de l'énonçable. Et la pensée en est la dynamique interne (par delà le sujet qui pense), le jeu de plis et de replis, la stratégie d'investissement et de contournement qui s'ordonne à des formes discursives fondamentales, un peu comme la folie s'est ordonnée à l'internement, un peu comme le Soi s'est ordonné à l'Homme. C'est en ce sens que Deleuze voyait dans Foucault un « nouveau cartographe »⁵⁴ puisque l'histoire qu'il propose est moins celle des idées que des espaces que celles-ci occupent, l'histoire des sols qui les soutiennent, de leurs seuils, celle des surfaces de visibilité et de réflexion ou encore de ces « régions épistémologiques »⁵⁵ au sein desquelles est circonscrite toute pensée.

⁵³ NB. Nous développerons davantage cet angle en fin de première partie. Pour le moment, notons qu'il est illustré notamment lorsque Foucault fait dériver le désagrègement de la pensée classique d'un « espace blanc ». Il souligne que la biologie, la philologie et l'économie ne se sont pas constituées « à la place » des savoirs classiques, « mais là où ces savoirs n'existaient pas, dans l'espace qu'ils laissaient blanc, dans la profondeur du sillon qui séparait leurs grands segments théoriques et qui remplissait la rumeur du continu ontologique. L'objet du savoir au XIXe siècle se forme là même où vient se taire la plénitude classique de l'être ». *Ibid*, p. 220.

⁵⁴ En référence au titre du chapitre. Voir Deleuze, *Foucault*, p. 31-51.

⁵⁵ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 366.

2.3 L'écueil du déterminisme

Ici, nous retrouvons la première acception de la *pensée du dehors*, celle qui dans notre introduction a été associée au génitif objectif. Formulée ainsi, la pensée se situe en provenance d'une extériorité, et c'est précisément ce qui est suggéré quand Foucault la fait dériver d'une opération d'ordre archéologique (par opposition à intentionnelle-intérieure). Voilà pourquoi nous disions dès les premières pages que l'expression « pensée *du* dehors », selon cette acception, peut signifier une perte d'autonomie. C'est qu'elle se découvre déjà pliée, subordonnée à l'*épistémè* et l'héritière de partages qu'elle aurait fini par hypostasier; comme entre la *ratio* claire et distincte de l'âge classique et le fou effacé dans la nuit. À cet effet, l'archéologie a non seulement dû renoncer au point de vue de la conscience, mais a aussi démonté sa forme moderne : l'Homme, sujet pour qui les finitudes tiennent lieu de fondement.

N'en rester là reviendrait à soumettre la pensée à un déterminisme, ou pour parler comme certains détracteurs : « Foucault présente une histoire nécessaire, d'où toute contingence est bannie. »⁵⁶. Il est vrai que par moments nous sommes laissés avec une telle impression. L'archéologie, en cela compatible avec la psychanalyse et l'ethnologie structuraliste, ne permet-elle pas de « reconnaître que le propre de la norme, par rapport à la fonction qu'elle détermine, de la règle par rapport au conflit qu'elle régit, du système par rapport à la signification, c'est précisément de ne pas être donné à la conscience? »⁵⁷. Brièvement : quel rôle à la « liberté », ou, pour renvoyer au célèbre débat de Chomsky et Foucault (*On human nature*, 1971), comment envisager le problème de la créativité au sein d'un modèle qui semble reposer sur la disparition de son instance traditionnelle (le sujet) ainsi que sur l'exaltation (du

⁵⁶ Cédric Grimoult, *Historiographie de l'évolutionnisme dans le monde francophone*, Paris, éd. Librairie Droz (coll. Travaux de sciences sociales), 2003, p. 47.

⁵⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 373.

moins en apparence) d'une logique de conditionnant-conditionné « d'où toute contingence est bannie »?

De plus, l'accusation de développer une philosophie au service d'un pouvoir totalisant et néolibéral fusera surtout à l'époque des théories sur le biopouvoir, mais nous pouvons déjà en entrevoir le contenu. En déconstruisant de façon aussi radicale l'intériorité, en rejetant l'héritage de la *Bildung*, est-ce que Foucault aurait été l'architecte d'une « forme plus légère de la subjectivité », celle d'un « Soi usager » qui « commence à remplacer la forme plus lourde de la subjectivité, le 'Soi cultivé' des temps modernes. »⁵⁸? Ces questions sont peut-être mal posées puisqu'elles misent trop sur un sujet dans lequel se concilieraient spontanément et grands récits; nostalgie irrecevable auprès de l'archéologue. N'empêche que nous en sommes inquiétés. Si la pensée n'est qu'un dérivé du dehors, si la subjectivité est une fabrication caractérisée par sa plasticité, comment échapper à l'écrasante pression du conditionnant; cette « histoire nécessaire »? Avant cela, est-il même possible de concevoir un espace qui n'est pas irrévocablement raturé de plissements?

3.1 Le tournant nautique

La solution, s'il en est une, est à trouver auprès de la *pensée du dehors* entendue cette fois selon le génitif subjectif (et employée expressément comme tel en 1966) : pensée dont la destination est le dehors et qui pour cette raison se détourne de l'archéologie, laquelle se proposait d'analyser la formation du/des dedans. Ici, nulle question d'une quête de l'inconditionné à l'instar d'une épistémologie classique. Le dehors a quelque chose de radical, d'irréductible à un extérieur, et détaché de notre sol archéologique. Foucault parle d'une «

⁵⁸ Peter Sloterdijk, *Le Palais de cristal, À l'intérieur du capitalisme planétaire*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, éd. Pluriel, 2010 (2005), p. 314.

ouverture absolue [...] sans racine et sans socle »⁵⁹, d'un lieu sans localité. Pensée dont le corrélat ne serait pas le sujet tout comme sa parole est déliée d'un acte dirigé : l'auteur y est absent. Il s'agit plutôt d'une poursuite « sans trêve de l'épanchement indéfini du langage »⁶⁰; langage qui rechigne à cristalliser un sens, sous forme d'un « épanchement indéfini », donc sans dessein de recollection.

S'ouvre tout un volet de la philosophie foucauldienne auquel la méthode archéologique s'avère inadéquate puisque trop attachée aux *sols*. Cette autre approche mobilise alors des métaphores nautiques : fluidité des termes au lieu de partages sédimentés, glissement des limites discursives plutôt que modalités de confinement (et d'exclusion). Davantage retiré de cet « ordre du fond duquel nous pensons », le dehors relève d'une étrangeté en mouvement, celle des marges, indiscernables.

Et voilà qu'intervient la littérature. Par exemple, à propos de la traduction par Klossowski de *L'Énéide*, Foucault la situe en cette « vaste baie qui a déchiqueté les rives de notre langage »⁶¹. Dans ce court commentaire, il lui attribue une double force: 1- ébranler une discursivité dominante, en l'occurrence, celle de notre langue française. La tâche « n'est pas de ramener à soi un sens né ailleurs; mais de dérouter, par la langue qu'on traduit, celle dans laquelle on traduit »⁶². 2- En même temps, par une transgression de notre propre langue, il s'agit de montrer ce « qui la déchire et la ramène à elle-même. »⁶³. Tout cela reste à définir, mais l'on voit que cette pensée du dehors se tourne vers une nouvelle réflexion sur le langage; réflexion

⁵⁹ Michel Foucault, « La pensée du dehors », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1966), p. 547.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Michel Foucault, « Les mots qui saignent (sur l'*Énéide* de P. Klossowski) », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1964), p. 455.

⁶² *Ibid.*, p. 454.

⁶³ *Ibid.*, p. 455.

littéraire marquée, d'une part, d'une destruction qui « déchire » un centre, et de l'autre, d'une saisie cartographique de ses périphéries afin de « dire notre ordre le plus ancien »⁶⁴.

Avant de poursuivre, atténuons quelques critiques que l'on pourrait adresser à Foucault : qu'il aurait arboré des velléités métaphysiques. Il est vrai que l'on a cité en introduction un passage affirmant que la pensée du dehors devait revêtir des « catégories fondamentales ». Notion des plus problématiques, mais qui n'est appliquée qu'une seule fois en 1966, et avec une prudence évocatrice dont nous éclairerons les motifs. Pour le moment, insistons sur le fait qu'il n'y a pas de métaphysique inavouée, muette sous les discours. La littérature, notamment chez Blanchot, vise moins à dévoiler des structures invisibles autant qu'à « à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible »⁶⁵. Encore une fois, cette expression est dense, mais elle permet de mettre en lumière un trait constitutif de la pensée du dehors. Nous suggérons qu'elle ne peut se définir en fonction d'un lieu fixe tout comme elle rechigne à « ramener à soi un sens ». Elle ne promet non plus d'élargir une surface de visibilité à l'insu des restrictions imposées par nos codes de perceptibilité. Distincte d'une histoire des limites avec ses lignes de partage hétérogènes qui en composent l'« intrigue », c'est surtout le langage qui la concerne. Ce langage - irrévérencieux face aux pratiques discursives dominantes - que l'on pourrait qualifier de *pur*, mais en un sens opposé au positivisme (et à l'idéalisme) : car dépouillé de l'exigence d'intériorité, à l'état d'épanchement indéfini, sans possibilité de synthèse. Ainsi, cette pensée du dehors ne cherche pas l'unité perdue parmi les ruptures archéologiques. Au contraire, subversive, elle se maintient dans la discontinuité, peut-être même de la plus persistante manière.

⁶⁴*Ibid.*

⁶⁵Foucault, *La pensée du dehors*, p. 552.

3.2 L'énoncé du dehors

Foucault affirme que depuis Mallarmé, « on peut dire que la littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où 'ça parle', l'homme n'existe plus. »⁶⁶. Il s'y trouve effacé puisque la littérature serait disloquée des formes d'intériorité modernes; une parole sans auteur, un langage sans sujet. Il nous faut maintenant expliquer cette curieuse articulation entre l'espace littéraire et la négation de l'Homme. Voire, pourquoi est-ce à la littérature de la penser? Et se situe-t-elle réellement *en dehors* des discours?

Que l'Homme n'apparaisse qu'au XVIII^e et que sa fin puisse être annoncée, c'est là une des thèses fortes que nous révèle une première lecture de les MC. Cette « prédiction », non exempte de témérité, Foucault la justifie en se référant à la littérature. C'est que l'énoncé littéraire est en quelque sorte affranchi des règles qui régissent la production des savoirs. Pour Foucault, un statut privilégié lui revient; hors du cadre discursif de l'Homme, désynchronisé des positivités qui normalement l'organisent. Le propre de la littérature est de « restituer les énoncés à leur pure dispersion [...] sans avoir à les rapporter, par un de ces décalages qui les mettent hors circuit et les rendent inessentiels, à une ouverture ou une différence plus fondamentale. [...] qu'il s'agit de retrouver ce dehors où se répartissent, dans leur relative rareté, dans leur voisinage lacunaire, dans leur espace déployé, les événements énonciatifs. »⁶⁷. Est visée une « pure dispersion » qui coïnciderait avec l'éclatement des discours, de leurs hiérarchies, des systèmes de référence rigides, etc. Car au lieu de consolider la régularité « plus fondamentale » des énoncés, la littérature en libère le caractère évènementiel. Elle

⁶⁶ Michel Foucault, « L'homme est-il mort? », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1966), p. 572.

⁶⁷ Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 167.

l'arrache à un centre discursif et pratique pour le faire jaillir ailleurs dans l'« espace déployé » des « évènements énonciatifs »⁶⁸.

La pensée du dehors, à l'aune de cet impératif de la dispersion énonciative (et littéraire), sait « convertir le langage réflexif » de façon à « nier son propre discours comme le fait Blanchot [...] »⁶⁹. Elle propose un langage libéré des discours, mais aussi d'un « esprit à la conquête laborieuse de son unité. »⁷⁰. Foucault passe en revue les formes qui se sont dotées d'un tel langage. Par exemple, au seuil de notre modernité se trouve Sade, lequel infléchit les catégories de l'*Aufklärung* au profit d'une logique du désir. Quant au XX^e siècle, s'établit une proximité entre pensée du dehors et fin de l'Homme. Citons la *Folie, absence d'œuvre*, où l'œuvre désigne la continuité entre le sujet et l'objet, la disponibilité d'un sens. Foucault voit dans Artaud le fossoyeur de ce réflex métaphysique qui aurait anticipé le déclin de l'*homo dialecticus*; l'impossibilité de se constituer en tant qu'«étranger à soi qui redevient familier »⁷¹. Unité synthétique violemment rompue grâce à une stratégie littéraire refusant à l'Homme le repos de son identité. Et chez Artaud, cette rupture est névrotique, comme pour rapatrier le fou de son bannissement, tromper le diagnostic et inquiéter les normes. Foucault fait alors le constat d'un projet révolutionnaire : « Artaud appartiendra au sol de notre langage, et non à sa

⁶⁸ NB. Le privilège méthodologique de l'énoncé par rapport aux théories et aux textes, est dû à la possibilité de l'analyser indépendamment d'une unité synthétique. L'énoncé n'est pas d'emblée subsumé sous un ensemble déterminé (discours ou sujet connaissant) de la même manière qu'en musique, elle n'est ni une phrase musicale ni un thème. F. Jameson, à propos du style de composition énonciatif de Mahler, offre une description lumineuse du mouvement propre à l'énoncé, lequel se « développe autopoétiquement comme une phrase se développe virtuellement sans un énonciateur qui l'aurait pensée au préalable et qui l'aurait voulue [intended] ». Frederic Jameson, *The ancients and the postmoderns, On the Historicity of Forms*, New York, éd. Verso, 2015, p. 74.

⁶⁹Foucault, *La pensée du dehors*, p. 551.

⁷⁰*Ibid.*

⁷¹ Michel Foucault, « La folie, absence d'oeuvre », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1964), p. 442.

rupture; les névroses, aux formes constitutives de notre société. ». Il poursuit : « Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner, nous »⁷².

Ces extraits, en plus de montrer en quoi la littérature se tient ailleurs que dans le creux de notre sol archéologique, illustrent l'affinité entre celle-là, la folie et le dehors : trois termes que Foucault articule simultanément en les rapprochant d'un langage épuré, d'un vide partagé. Tout comme l'évènement énonciatif « n'a que lui-même et le vide pour principe [...] »⁷³, lorsque nous pensons la folie sans « recouvrement » psychiatrique, c'est bien à un espace blanc dépouillé de figures que nous nous heurtons. À propos des écrits de 1961, alors que la folie apparaissait comme cette puissance que l'âge classique avait maîtrisée et que la modernité pouvait « analyser » et « connaître », nous avons souligné que Foucault attribuait une richesse à ses murmures. C'est que leurs significations n'ont jamais été tout-à-fait saturées au profit d'un paradigme asilaire et totalisant. Un surcroît de sens demeure, un *reste*, quoique dispersé, flottant, car différé d'une discursivité synthétique. Ainsi, nous verrons que l'espace blanc ressemble de plus en plus au dehors et les murmures fous, à des évènements énonciatifs. Et en 1964, à mi-chemin entre HF et *La pensée du dehors*, Foucault leurs découvre un langage, un canal de circulation : Mallarmé. Sa poésie est comparée au « mouvement d'un murmure » qui tente de « bâtir avec des mots vivants, fragiles, passagers, la stèle debout pour toujours de ce qui n'est plus »⁷⁴.

⁷² Foucault, *La folie, absence d'œuvre*, p. 440.

⁷³ Foucault, *La pensée du dehors*, p. 551.

⁷⁴ Michel Foucault, « Les mots qui saignent (sur l'*Énéide* de P. Klossowski) », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1964), p. 459.

3.3 Littérature et folie

La littérature, ayant pour matériau un langage exclu du langage réflexif comme le fou l'est de notre culture, est parfois à même de se rapporter à un dehors. Dans le cas d'Artaud et de Mallarmé, ce rapport semble recouper deux modalités distinctes. Avec le premier, les « névroses » désignent « ce qui risque un jour de nous désigner », tandis que le second bâtit avec les murmures la stèle de « ce qui n'est plus ». Avenir d'une névrose ou passé d'un murmure? En tout cas, il ne semble pas être question de *ce qui est* (d'un présent).

Toute la difficulté de la littérature consiste en cette vocation paradoxale de dire un néant, de libérer un vide. Comment s'y prendre si la parole du fou est non seulement marginalisée, mais depuis Pinel, *essentiellement égarée*? Et la boucle se ferme avec Freud qui fait de la folie un langage quasi privé : « puisqu'il [le fou] détient sa langue à l'intérieur d'une parole qui ne dit pas autre chose finalement que cette implication »⁷⁵. Retrouver la signification de ces murmures, reproduire leur condition originelle, cette voie demeure barrée. La raison étant qu'ils ne disent rien puisque leur parole, soit-elle même pleine de signifiante, est sans structure, donc dissoute dans l'espace blanc de l'auto-implication. Nous comprenons un peu mieux pourquoi Foucault se fascine d'une littérature rendue possible par Mallarmé, celle qui « désigne la forme vide d'où vient cette œuvre, c'est-à-dire le lieu d'où elle ne cesse d'être absente [...] »⁷⁶; calquée sur l'expérience de la folie en ce sens que la parole littéraire se confine aussi à une langue qui lui est intérieure, à des mots sans choses, à un langage dont l'œuvre est absente.

⁷⁵Foucault, *La folie, l'absence d'œuvre*, p. 445.

⁷⁶*Ibid*, p. 447.

De l'espace littéraire (et dans une certaine mesure artistique) est désignée la forme vide (ou l'amnésie) constitutive de notre plénitude historique. Sauf que loin de l'emplir d'un sens naguère enfoui sous la pression des grands partages, libérer ce vide, faire l'archéologie de ce silence signifie de le soulever *en tant que tel*, c'est tout. Comme le souligne Potte-Bonneville, « Artaud, Nerval, Roussel ne sont mentionnés que pour indiquer, à chaque fois, l'insistance d'une question qui demeure question [...] »⁷⁷. Ainsi, la question du dehors est laissée à l'état d'insistance sans solution. L'illustrent les toiles de Rebeyrolle à propos desquelles Foucault écrit : « Rien de l'intérieur ne se laisse entrevoir; rien ne se hasarde à pénétrer. Plutôt qu'un extérieur, c'est un pur dehors, neutre, inaccessible, sans figure »⁷⁸.

Cette position qui conserve le dehors comme tel, pur et inaccessible, vient avec son lot de tensions. D'une part, nous sommes exclus du dehors de façon à ne pouvoir que relever son incommensurabilité. De l'autre, ne faut-il pas s'y aventurer pour le décrire? Il est vrai que Foucault admet la possibilité de définir les catégories fondamentales sinon du dehors, du moins de la pensée du dehors, et parlant de Blanchot, il réfère à une *expérience du dehors*, aussi problématique soit-elle. Mais entre investir ce dehors (où se projette l'ombre de la folie), et le contempler vaguement à distance, s'esquisse un intermédiaire à la frontière du dedans et du dehors. Pour Foucault, la littérature implique une *attirance* : être attiré, c'est « éprouver, dans le vide et le dénuement, la présence du dehors, et, lié à cette présence, le fait qu'on est irrémédiablement hors du dehors »⁷⁹. Elle ne cherche pas à l'habiter ni à le forcer à une parole qui inexorablement se solderait dans l'intériorité d'un discours. Il s'agit de « le laisser [le

⁷⁷Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, p. 79.

⁷⁸Michel Foucault, « La force de fuir », *Dits et écrits : volume 1, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1973), p. 1269.

⁷⁹Foucault, *La pensée du dehors*, p. 554.

discours] là où il est, loin derrière soi, afin d'être libre pour un commencement »⁸⁰. Ce commencement est transgressif. C'est le vide déplié des murs, dégagé; l'espace insigne qui n'admet « ni horizon inaccessible, ni lieu réservé »⁸¹, par opposition à un vide exclu, ségrégué. C'est le langage pur à la différence de la parole exclusive à un sujet; c'est l'ouverture d'une brèche à l'insu des espaces réifiés⁸².

*

Foucault disait que « l'acte même d'écrire n'est sans doute rien d'autre que la folie. »⁸³. C'est que l'écriture (comme la folie) se meut à l'encontre de son lieu d'insertion. Écrire, c'est laisser le sol glisser sous ses pieds, et avec lui, s'effacer l'auteur. Cette condition a été nommée « absence d'œuvre » et elle miroite celle du fou, lui-même relégué à des formes consécutives d'absence-à-soi (en lien au sujet rationnel, libre, normal). En reprenant un commentaire quelque peu daté, mais toujours aussi pertinent : « c'est la parole interdite, réserve de sens, c'est-à-dire un vide propre à loger le sens »⁸⁴. Il y a donc un moment positif qui accompagne cette absence. Qu'une expérience aussi cruciale que la folie soit privée de parole, que son actualité nous demeure indisponible, témoigne d'une *réserve de sens* ; comme une pure possibilité (non sans rappeler l'être-pour-la-mort), en cela indescriptible, mais qui

⁸⁰ *Ibid*, p. 551.

⁸¹ *Ibid*, p. 549.

⁸² NB. Il se trouve que le personnage de *l'Innommable* est aussi conditionné par une logique de *l'attrait* : identité flottante, toujours *tiré vers* des objets, sans volonté pour s'en défaire, au risque même de se trouver entraîné comme dans un courant. Un mouvement héraclitéen est ici illustré, prenant la forme d'une désobjectivation, d'un brouillement de la spatialité euclidienne et d'une ouverture anonyme au dehors : « [...] le silence est dehors, dehors, dedans, il n'y a qu'ici, et le silence dehors [...] que je me dise quelque part pour me mettre dehors, dans le silence [...] ». Beckett, *L'innommable*, p. 204.

⁸³ Michel Foucault, « Folie, littérature, société », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1970), p. 982.

⁸⁴ Kremmer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, p. 99.

proscrit une pure indifférence. La pensée s'en soucie, y est attirée. Reste à comprendre ce que cela signifie ou pour reformuler : jusqu'où se laisse-t-elle porter?

3.4 En finir avec l'Homme

À propos de l'expérience du dehors de Blanchot, l'idée est d'inventer un langage extatique qui ne serait pas transposable au sein d'une intériorité reconstruite. En retirant la dialectique, apparaît un langage qui se soustrait à l'exigence de continuité et « d'où le sujet est exclu ». C'est en ce sens que l'on peut « éprouver le vide », à condition de s'y rapporter sous le signe de la désubjectivation; épreuve possible qu'après avoir dévoyé les modes d'être propres à l'Homme (i.e. la vie, le travail, la parole, la libido, etc). À cela, l'expérience de la folie établit un incontournable précédent : « en cette folie se donnent, sous une forme absolument manifeste et absolument retirée, les formes de la finitude vers laquelle d'ordinaire elle avance indéfiniment [...] »⁸⁵. Et c'est peut-être ainsi qu'il faudrait, avec Blanchot, définir la pensée du dehors : une avancée vers le plus fondamental des partages, au *pli* du dedans et du dehors; pensée qui se déploie à la limite de notre subjectivité, là où se manifeste les « finitudes » justement parce qu'elles sont « retirées », mises à distance de façon à ce qu'elles apparaissent comme le dérivé (et le construit) qu'elles sont; là où le soi se défait comme représentation pour se tourner vers et ultimement disparaître dans un « Dehors non-formable et non-formé »⁸⁶.

*

Si le dehors est par définition informe, comment se fait-il que Foucault en parle à la manière d'une détermination contemporaine ou encore *à venir*? Artaud *appartiendra* à notre

⁸⁵Foucault, *Les mots et les choses*, p. 387.

⁸⁶Deleuze, *Foucault*, p. 120.

sol, dit-il, tandis que les MC suggère que l'Homme est une figure dont l'eschatologie peut déjà être annoncée. Bref, la littérature semble faire du dehors un vide foncièrement actuel, c'est-à-dire, en plus d'une potentialité, tantôt un point qui *n'est pas encore* et vers lequel nous sommes tirés, tantôt un passé irréfragable qui ne cesse de devenir (et de revenir).

Quant à la méthode archéologique, c'est comme si cette *actualité du vide* tombait en partie hors de sa portée. Pour fonctionner, elle nécessite une distance historique afin de décrire les codes fondamentaux d'une culture de sorte qu'elle n'est jamais contemporaine du sol qu'elle analyse. Foucault adresse cette limitation à maintes reprises. Le regard de l'archéologue souffre d'un décalage et le langage réflexif parle à rebours notamment parce que « la description de l'archive déploie ses possibilités à partir des discours qui viennent de cesser justement d'être les nôtres. »⁸⁷. En ce sens, la littérature pallie à la méthode archéologique en se logeant aux plis, près des murmures, dans le voisinage de *nos* archives. Voilà pourquoi quand Foucault termine son ouvrage de 1966 en suggérant que notre *épistémè* subit des séismes, que ces discours *cesseront* d'être les nôtres, le langage littéraire prend le relai : « L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble? »⁸⁸. Le rassemblement auquel il se réfère est encore à *venir*, sa réalisation incertaine, et il n'est présent que sur le mode de l'absence. Mais c'est déjà cela. Depuis Mallarmé, une forme de pensée esquissée dans les marges de la culture occidentale⁸⁹ y est attirée; attirance enchâssée à la fin de l'Homme et tournée vers un être-du-langage. Et quand Foucault dit qu'Artaud cessera d'appartenir à une rupture, mais à notre sol,

⁸⁷ Foucault, *l'archéologie du savoir*, p. 179.

⁸⁸ NB : « quand le langage était voué à la dispersion » réfère à l'ascension de la linguistique au XIXe siècle qui, en rupture avec la grammaire de Port Royal, a pour objet les langues dans leur spécificité et leurs rapports différentiels. À ne pas confondre avec la dispersion énonciative. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 397.

⁸⁹ Voir note 6.

et qu'un jour, cet Extérieur nous désignera, c'est bien parce qu'il lui prête un pouvoir anticipatif; c'est bien parce que cette littérature se situe en quelque sorte déjà après le dernier Homme.

Ainsi, la littérature (non la théorie) permet un *devancement* : aller à la rencontre des possibilités les plus radicales de notre culture qui incluent la néantisation de son centre. Que ce mouvement soit incomplet, qu'il se dissipe au contact d'un dehors informe, ne l'empêche pas de se disposer à des formes discursives à venir⁹⁰. Cette pensée du dehors apparaît donc autant comme une réflexion sur le langage (non un langage réflexif) qu'une simple posture, qu'une disposition sans emprise à *ce qui vient*. Voilà pourquoi Foucault écrit si souvent au futur, que ce soit à propos d'Artaud ou encore à l'égard du projet de déterminer les « catégories fondamentales de la pensée du dehors », lequel n'est que cela, un projet : « Il faudra bien un jour essayer de définir les catégories [...] »⁹¹. D'ici là, « on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable »⁹².

3.5 Foucault mystique?

Partant d'une histoire des limites, nous sommes remontés à une pensée vouée à les subvertir. L'examen des partages discursifs, des lieux et des codes de perceptibilité nous a permis de comprendre comment se sont constituées les formes d'intériorité propres à notre modernité, et surtout, comment celles-ci procèdent d'une série d'exclusions et de ruptures à géométrie variable. Ensuite, à l'aune de cette épistémologie, un défi a été posé. Il fallait

⁹⁰ NB. Dans son essai, Érik Bordeleau parle d'un *frottement* avec le dehors. Son interprétation, davantage politique, rejoint la nôtre : « [...] écrire pour ne plus avoir de visage [...], c'est, pour Foucault et ceux qui pensent à sa suite, non pas tant chercher à disparaître qu'encore et toujours s'assurer de la possibilité d'un frottement. » Érik Bordeleau, *Foucault Anonymat*, Montréal, éd. Le Quartanier Éditeur, 2012, p. 100.

⁹¹ Foucault, *La pensée du dehors*, p. 549.

⁹² Foucault, *Les mots et les choses*, p. 398.

développer une réflexion - ou en débusquer une - qui n'était justement pas qu'un *réfléchir*. Autrement dit, une pensée desubjectivée capable d'infléchir ces mêmes limites afin qu'elle n'ait pas à reconduire leurs murs, leurs jeux de langage et de lumière. À répondu à l'appel une *pensée du dehors* dont le support est littéraire et dont l'inspiration provient des marges, plus précisément, d'une certaine expérience de la folie. Chez cette dernière, Foucault avait repéré une ultime possibilité ainsi que le plus risqué des paris : la fin de l'Homme.

Mais cette pensée, en étant la plus libre, se trouve à être la plus paradoxale. Chez Foucault, il arrive par moments que la pensée du dehors bascule en une pensée littéralement de fou. L'analyse du *devancement*, entre autres, nous a peut-être laissé avec une telle impression, comme si l'acte d'écrire (qui « n'est sans doute rien d'autre que la folie ») faisait dans une espèce de divination. Est-ce que l'écriture, absence d'œuvre, se manifeste à l'instar de Cassandre la troyenne, méconnaissable auprès de ses pairs, comme possédée par les dieux afin de dire la destruction qui vient, mais au prix de l'obscurcissement de sa parole? Est-ce qu'en fin de compte, la littérature, malgré sa « vérité » (ou à cause d'elle), ne rejoint-elle pas le fou dans la nuit de ses murmures en voulant le rapatrier de l'exil? Disant cela, nous forçons bien entendu l'interprétation, n'empêche que cette pensée du dehors semble se rapprocher, timidement certes, d'une tragi-mystique. Et c'est là qu'elle s'arrête, à cette abstraction (dirait-on) de trop.

*

Extrait d'une entrevue de 1971 à propos du Groupe d'information sur les prisons (GIP) : « J'ai constaté que la plupart des théoriciens qui cherchent à sortir de la métaphysique, de la littérature, de l'idéalisme ou de la société bourgeoise n'en sortent point, et que rien n'est

plus métaphysique, littéraire, idéaliste ou bourgeois que la manière dont ils essaient de se libérer des théories. Moi-même autrefois, je me suis penché sur des sujets aussi abstraits et loin de nous que l'histoire des sciences ». Dans le même paragraphe est exprimée « la lassitude que j'éprouvais face à la chose littéraire »⁹³.

Changement de cap : la liberté n'est plus tant l'affaire d'une « pensée ». Après les événements de 1968 en Tunisie où l'implication de Foucault avait été dûment remarquée, cette pensée du dehors tend à disparaître, mais pas tout-à-fait. C'est du moins ce que nous allons essayer de montrer, qu'elle sera en partie traduite en des termes expressément politiques (et, avec les derniers cours prononcés au Collège de France, esthétiques). Peu à peu se développe une éthique associée à l'étude de tout un champ non-discursif, et de l'archéologie des savoirs, nous passons à la généalogie des pouvoirs. Il s'agit d'un tournant, non d'une rupture. L'histoire de l'internement et des quadrillages physiques l'a préfiguré tandis que la littérature fait certainement appel à une subversion qui n'est pas qu'abstraite⁹⁴. Toutefois, une différence, loin d'être bénigne, est que la pensée inquiète sera retournée en corps qui résiste. Et aux extrémités du dedans, nous trouverons autant de grands noms appartenant au modernisme que d'hommes infâmes effacés dans les prisons.

⁹³ Michel Foucault, « Je perçois l'intolérable », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1971), p. 1071.

⁹⁴ NB. Toujours dans l'essai d'Érik Bordeleau, il se trouve une tentative de dégager une éthique foucauldienne, notamment en prenant appui sur cette *pensée du dehors*. L'anonymat signifie un état de désobjectivation et il « implique une idée de la résistance qui se soustrait aux catégories juridiques et à leur dimension normative [...] ». Bordeleau, *Foucault Anonymat*, p. 85.

PARTIE II

Les antinomies du pouvoir

1.1 Introduction à la généalogie

Durant les années soixante-dix, Foucault libère un champ qui était présent à l'état embryonnaire depuis HF. Au début de ses recherches sur la folie, les notions propres au lexique discursif (énoncé, savoirs, épistémè) étaient empreints d'une dimension stratégique qu'il prenait grand soin de relever. Au cœur de cette constellation, le problème de l'énonçable ne se présentait guère sous une forme éthérée ou indépendante. Plutôt, soit qu'il se situait par rapport à des ensembles ou des pratiques discursives, soit qu'il participait directement de leur caractère composite. D'une façon ou d'une autre, la formation des discours psychiatriques et médicaux était liée à des enjeux politiques, économiques et sociaux, lesquels suggèrent l'omniprésence, ne serait-ce qu'en filigrane, des *rappports de forces*. Et c'est désormais sur ce terrain que se déplaceront les théories foucaaldiennes, accentuant certains traits déjà esquissés dans les ouvrages antérieurs.

Foucault n'a donc jamais délaissé l'épistémologie, or cette dernière devient davantage synchrétique et développée autour de (et imbriquée à) la thématique du pouvoir. Après 1969, rarement les savoirs sont-ils traités en tant que tels, c'est-à-dire comme des groupements séparés de leur « tout autre chose ». Un passage de la VS illustre ce changement : « le discours véhicule et produit du pouvoir; il le renforce mais aussi le mine, l'expose, le rend fragile et permet de le barrer. De même le silence et le secret abritent le pouvoir [...] Les discours sont

des éléments ou des blocs tactiques dans le champ des rapports de force. »⁹⁵. Bref, la redéfinition de concepts clés tels que « discours »⁹⁶ et « silence » indique que le champ discursif examiné par l'archéologue s'est transformé, prend l'aspect d'un champ de bataille où se nouent et dénouent pouvoir et savoir, où ont cours des affrontements et des ruses.

Ce tournant est attesté dans le texte charnière de 1971, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, dans lequel est dissociée de la généalogie une enquête sur l'origine (*Ursprung*) et y est enjoint le concept d'émergence (*Entstehung*). Deux types d'histoires sont ainsi évoqués dont la distinction fait écho à celle établie entre l'histoire des idées et l'analyse des discontinuités. Le généalogiste récuse l'*Ursprung* puisqu'elle « s'efforce de recueillir l'essence exacte de la chose »⁹⁷ et lui préfère l'*Entstehung* qui connote le « point de surgissement » avec son arbitraire, ses interruptions et erreurs. Mais la nouveauté introduite via Nietzsche (et nous pourrions arguer, grâce à l'anatomie-pathologique de Bichat) relève de la centralité du corps. Alors qu'au sein de la théorie archéologique, le concept de *pensée* était le plus souvent mobilisé afin désigner un espace marqué de plissements ou encore, un mouvement déployé en fonction de déterminations épistémiques, c'est désormais le corps qui est ciblé comme cette « surface d'inscription des événements [...] ». De telles traces sont laissées par une dynamique de combats et de systèmes d'asservissement, et qui dit *émergence* (ou primat des instabilités

⁹⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1994 (1976), p. 134.

⁹⁶ NB. Dans les passages suivants, Foucault inféode les discours aux rapports sociaux afin de relever que leur fonction principale n'est ni expressive ni analytique. Le discours s'inscrit dans une dynamique de forces et c'est d'un point de vue stratégique que Foucault concevait sa propre prise de parole : « Le discours, c'est l'ensemble des significations contraignantes qui passent à travers les rapports sociaux. [...] C'est d'abord parce que le discours est une arme de pouvoir, de contrôle, d'assujettissement, de qualification et de disqualification qu'il est l'enjeu d'une lutte fondamentale ». Michel Foucault, « Le discours ne doit pas être pris... », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1976), p. 123-124.

⁹⁷ Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1006.

sur le développement et la transmission d'un sens) suppose un « jeu hasardeux des dominations ». La généalogie, proposant une lecture de ces inscriptions agonistiques, problématise alors « l'articulation du corps et de l'histoire »⁹⁸; articulation violente s'il en est une.

Avec SP, fruit des recherches foucaaldiennes durant la première moitié de la décennie, les discontinuités, celles qui par exemple se tracent au seuil de la pensée classique et moderne, apparaissent décidément au chapitre des traces corporelles. Le corps, c'est la surface où s'imprime impérieusement l'histoire. Pour cette raison, l'analyse des discontinuités historiques doit adresser des phénomènes tels que le supplice et les châtiments. Non sans rappeler le thème de l'internement, elle doit privilégier les considérations d'ordre physique, or encore faut-il que ces dernières couvrent tant une architecture à grande échelle que les détails infinitésimaux dont celle-ci regorge.

1.2 Le pouvoir disciplinaire

C'est le pouvoir disciplinaire qui articule corps et histoire; pouvoir reposant sur une microphysique. Afin de l'illustrer, Foucault ouvre son chapitre « Les corps dociles » avec le constat qu'au XVIII^e siècle, « le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique »⁹⁹. Pâte que l'on peut former, les corps se redressent, leurs gestes se corrigent et grâce à des interventions méthodiques, ils parviennent à se mouvoir précisément et en connivence avec l'armée entière.

La discipline, cette « anatomie politique du détail », est le propre du pouvoir moderne et elle diffère du pouvoir royal tant dans la forme que dans la fonction desservie. Les premières pages

⁹⁸ *Ibid*, p. 1011.

⁹⁹ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 159.

du livre où est décrit exhaustivement l'écartèlement de Damiens¹⁰⁰ met en scène la pratique du supplice sous l'ancien régime. Lorsqu'une loi était transgressée, c'était le roi, incarnation de la force, à qui l'on portait offense. La punition devait alors prendre l'aspect d'une vengeance presque personnelle dont l'exécution était pour cette raison ostentatoire. À l'inverse, la discipline est une technologie de dressage qui est en quelque sorte désincarnée car sans tête souveraine (sinon l'imaginaire du corps social) et s'appuyant sur des peines retirées du regard public, des techniques pointues et des ruses bien plus que sur un spectacle cruel¹⁰¹. Elle n'intervient pas afin de venger au nom d'un droit de mort, mais afin de « corriger », c'est-à-dire afin de consolider des normes.

Ces dernières, loin d'être identifiables aux lois, se situent plutôt à côté d'elles soit comme leurs précédents ou excroissances (i.e. l'individu « normal » et adéquatement socialisé vis-à-vis les formes de criminalité), soit au sein d'une démarche institutionnalisée qui s'y rapporte par un jeu d'influences transversales (i.e. catégories-pratiques de la psychiatrie et des autorités publiques en vertu desquelles est définie la santé mentale). Mais dans les deux cas, il s'agit de construits et d'effets de certains cadres disciplinaires et non légaux : « Les disciplines établissent une infra-pénalité; elles quadrillent un espace que les lois laissent vide [...] »¹⁰². Foucault qualifie de « sanction normalisatrice » cet acharnement au détail niché quelque part sous le grand système des châtements, à un autre niveau que celui des codes explicites. À ce

¹⁰⁰ Voir *Ibid*, p. 9-12.

¹⁰¹ NB. Taylor, s'inspirant de Foucault, attribue à la Réforme la première grande réingénierie disciplinaire. Par l'examen de la notion de *civilitas* issue de la renaissance, il tâche de montrer comment les règles strictes de conduite, jusque là réservées à une caste principalement religieuse, pouvait désormais s'universaliser. La doctrine réformatrice suppose justement que les individus sont réformables, donc sujets à des dressages, à des transformations : ils peuvent se (et être) *civiliser/civilisés*. La société disciplinaire repose ainsi sur une refonte de notre conception de la *nature* humaine. Voir Charles Taylor, *A secular age*, Cambridge, Cambridge/London, éd. Harvard University Press, 2007, p. 97-112.

¹⁰² Foucault, *Surveiller et punir*, p. 209.

sujet, l'exemple de l'armée, avec ses inspections et sa rigueur microphysique qui visent à fixer les standards opérationnels et corriger les comportements qui s'en écartent, est évocateur, mais on pouvait déjà en dire autant de la normalisation asilaire, toute aussi méthodique, et qui, rappelons-le, a fini par opposer l'aliéné à l'individu libre. En 1975, un constat similaire marque la pénalité, autre type de quadrillage, qui, tel qu'on l'a vu, fabrique l'âme du délinquant « entre la police et la justice, aux limites de la loi »¹⁰³, le redresse et le mesure à l'aune de normes. Et ces dernières, comme leurs marges, ont *émergé* pour un jour peut-être disparaître.

*

La thèse du délinquant (ou de l'aliéné) comme fabrication peut choquer le juriste qui préfère y voir une réalité préexistante à laquelle viendrait s'apposer le cadre légal et pénal. Même si le constructivisme foucauldien n'est certainement pas exempt de critiques et peut sembler impérieux, il permet de relever, contre les approches libérales et marxistes, un pouvoir irréductible aux autorités (i.e. juge, police, gouvernement) et à l'enjeu de la production économique. Le Panopticon illustre un modèle disciplinaire compact où le pouvoir ne se concentre ni dans une personne, ni dans une classe, mais est diffusé à l'ensemble des rapports qui le structurent : disposition circulaire des cellules, présence de la tour centrale et invisibilité du gardien, champ de vision exhaustif à la différence du cachot plongé dans la noirceur, espace qui individualise ses occupants en unités contrôlables, etc. « L'effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le

¹⁰³ *ibid*, p. 80.

fonctionnement automatique du pouvoir »¹⁰⁴. Le détenu, c'est le Panopticon intériorisé. Et le pouvoir qui se creuse en lui est presque mécanique, indifférent aux subjectivités sinon dans la fonction qu'elles peuvent occuper au sein de la machinerie générale.

Citons une étude récente, « le pouvoir est un système, un réseau de relations englobant l'ensemble de la société plutôt qu'une relation entre l'opresseur et l'opprimé »¹⁰⁵. La généalogie, en le prenant pour objet, ne s'intéresse donc pas à une histoire politique et économique du pouvoir, mais à celle des formes relationnelles qui définissent les rapports de domination. Le pouvoir disciplinaire illustré grâce au modèle panoptique est avec le pouvoir souverain l'une de ces formes, mais à la fin de SP, Foucault en préfigure une autre qu'il a commencé à thématiser l'année précédente en 1974.

1.3 Biopouvoir et dispositifs

Le biopouvoir, c'est encore une fois la figure du délinquant qui semble l'annoncer. Foucault inscrit ce dernier à la jonction de mécanismes disciplinaires relevant du système pénal (qui comprend les prisons, l'apanage juridique et l'éducation des détenus), c'est toujours en le référant à son contexte élargi d'apparition. La délinquance a une raison d'être et représente en miniature une tranche considérable de la population abandonnée à la mendicité et à l'illégalisme. Ainsi, elle permet non pas d'éliminer ces vices, mais de les contenir dans une forme contrôlable : « au grouillement imprécis d'une population [...], ou encore à ces troupes incertaines de vagabonds qui recrutent selon leurs passages et les circonstances, des chômeurs, des mendiants, des réfractaires [...] on substitue un groupe relativement restreint et

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 234.

¹⁰⁵ Sergiu Bălant, Foucault's view on power relations, *Cogito*, 2010 (no. 2), p. 38.

clos d'individus sur lesquels on peut effectuer une surveillance constante »¹⁰⁶. Prévaut une conception relationnelle du pouvoir selon laquelle la délinquance, au lieu d'être définie comme le point d'application d'une force répressive, est fonction d'un contrôle social qui cherche à se ramifier par des moyens indirects jusqu'aux cavités ingouvernables, celles existants à l'ombre des lois. Mais ce pouvoir signalé par la délinquance n'est pas que disciplinaire¹⁰⁷.

Suivant les débats qui font rage au XIX^e siècle autour de l'échec apparent des institutions pénales, l'on constate très tôt qu'elles ne parviennent pas à discipliner les éléments sociaux jugés dangereux, encore moins arrivent-elles à les éradiquer. Autrement dit, la prison ne peut faire un citoyen modèle du délinquant à l'instar de l'armée qui produit des soldats. Nous savons que Foucault va plus loin en affirmant que c'est le système pénal qui génère la délinquance, or cette dernière est néanmoins utile car elle établit un point de passage institutionnel par lequel les « chômeurs, mendiants et réfractaires » se trouvent filtrés, examinés et suivis. Cette fois, la « surveillance constante » (dont l'étendue est en principe illimitée) indique un contrôle exercé autrement que par le redressement disciplinaire au sens strict. Elle endigue le « grouillement imprécis de la population », le scrute et l'anticipe au lieu de le corriger systématiquement par la force ou les interventions chirurgicales. Une fois de

¹⁰⁶ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 324.

¹⁰⁷ NB. Le cours présenté au Collège de France en 1978 ouvre sur la question des mesures disciplinaires et des « individus dangereux » en lien à l'enjeu de la *sécurité*. Foucault fait vite de souligner la carence de ses analyses antérieures, lesquelles misaient trop sur une conception restreinte des « sociétés disciplinaires ». Devant le constat d'un « ensemble de mesures législatives, des décrets, des règlements qui permettent d'implanter des mécanismes de sécurité, cet ensemble de plus en plus gigantesque [...] », nous ne pouvons affirmer qu'il existe une telle chose que « l'âge du légal, l'âge du disciplinaire, l'âge de la sécurité [...] En fait, vous avez une série d'édifices complexes dans lesquels ce qui va changer, bien sûr, ce sont les techniques elles-mêmes qui vont se perfectionner, ou en tout cas se compliquer, mais surtout ce qui va changer, c'est la dominante ou plus exactement le système de corrélation entre les mécanismes juridico-légaux, les mécanismes disciplinaires et les mécanismes de sécurité ». Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population, Cours au Collège de France. 1978*, Paris, éd. Seuil/Gallimard, 2004, p. 9-10.

plus, il s'agit d'un pouvoir normalisateur qui se distingue du cadre légal, mais dont les normes se voient disséminées à l'unité familiale, l'école, l'usine, les prisons et enfin, à la totalité sociale. Tous sont « pris en charge » par des institutions, suivis moyennant des statistiques d'état, réformés grâce à des campagnes de moralisation, appuyés par des politiques de natalité, etc. L'avènement d'enjeux tels que l'habitat, la santé publique, la sécurité et la mobilité socioéconomique est indissociable d'un « pouvoir sur la vie », c'est-à-dire de ces « techniques diverses et nombreuses pour obtenir l'assujettissement des corps et le contrôle des populations¹⁰⁸. S'ouvre ainsi l'ère du bio-pouvoir »¹⁰⁹. D'une certaine manière, le biopouvoir, c'est le Panopticon déterritorialisé de son architecture d'origine; c'est la poursuite de la normalisation là où le pouvoir ne peut toujours s'appliquer directement sur les corps; c'est la rencontre de l'anatomie politique du détail et de l'aménagement des masses. Il aspire aussi à un « fonctionnement automatique du pouvoir », mais par le biais de stratégies ajustées à une gestion à grande échelle qui ratisse bien au-delà de l'espace fermé de la prison ou de la caserne.

La conférence intitulée *La naissance de la médecine sociale* marque le point de départ des recherches foucaaldiennes sur le biopouvoir. Clin d'œil à la NC, Foucault donne à ses analyses une autre direction. En 1963, il était question de la révolution anatomique-pathologique, de la construction d'un certain *regard* porté sur l'épaisseur du corps, et des codes de perceptibilité qui *font voir* les symptômes-maladies comme manifestation de la *vie*, objet récent des savoirs.

¹⁰⁸ NB. À propos de Hobbes, Agamben remarque qu'il « connaît déjà cette distinction entre peuple et population, que Michel Foucault placera au commencement de la biopolitique moderne ». Ainsi, Hobbes discerne un premier sens : le peuple signifie une personne civile, une volonté. Et un second sens : le peuple n'est « rien de plus qu'une multitude de gens qui habitent ces régions. ». Giorgio Agamben, *La guerre civile : Pour une théorie politique de la stasis*, traduit par Joël Gayraud, Paris, éd. Points (coll. Essais), 2015, p. 56.

¹⁰⁹ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 184.

En 1974, c'est la macroscopie des techniques entourant le vivant qui est investiguée¹¹⁰, les modes de traitement des maladies dans un contexte d'industrialisation/urbanisation et la manière dont s'est constituée une pragmatique de l'épidémiologie et de la santé publique. Alors que l'enquête archéologique était restreinte à la relation entre le médecin, le patient et l'environnement clinique, le Foucault généalogiste décèle maintenant dans le corps « une réalité bio-politique » et dans la médecine, « une stratégie bio-politique »¹¹¹.

*

Cette histoire de la médecine illustre une transformation de fond dans la pensée de Foucault : transition d'une épistémologie vers une pensée politique, sociale et bientôt éthique. Ceci dit, la question du savoir n'aurait pas été abandonnée, quoique sous la loupe d'une généalogie, elle est travaillée autrement. Dès lors, les champs discursifs s'arriment à des cadres pratiques et les objets qui se déploient sur des surfaces de visibilité deviennent au même titre objets d'interventions. Ainsi en est-il de la *vie* lorsqu'est privilégiée l'étude de ses conditions politiques plutôt que spéculatives, et nous pouvons en dire autant du corps lorsque dans SP (1975), Foucault évoque les « connaissances disciplinaires » qui l'explicitent tout en omettant, à la différence de ses recherches antérieures, les discours proprement scientifiques :

¹¹⁰ NB. En 1978, cette idée est davantage développée, notamment dans la leçon du 11 janvier qui traite du rapport - du point de vue des pouvoirs étatiques - entre le *milieu* et la *population* : « on va essayer d'atteindre, précisément, une population. Je veux dire une multiplicité d'individus qui sont et qui n'existent que profondément, essentiellement, biologiquement liés à la matérialité à l'intérieur de laquelle ils existent. Ce qu'on va essayer d'atteindre, par ce milieu, c'est là où précisément interfère une série d'évènements que ces individus, populations et groupes produisent, avec des évènements de type quasi naturel qui se produisent autour d'eux ». Foucault, *Sécurité, territoire et population*, Paris, éd. Seuil/Gallimard, 2004, p. 23.

¹¹¹ NB. La conférence donnée à Rio date de 1974. Voir Michel Foucault, « La naissance de la médecine sociale », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1977), p. 207-210.

« en devenant cible pour de nouveaux mécanismes du pouvoir, [le corps] s'offre à de nouvelles formes de savoir »¹¹².

Ce rapprochement entre savoir et pouvoir ne signifie pas que les deux termes sont simplement interchangeables. Sans détailler leurs rapports mutuels (dont la complexité et les nuances mériteraient à eux seuls un commentaire étoffé), nous pouvons affirmer que Foucault les articule toujours à un partir d'un *dispositif* défini succinctement comme « le réseau qui existe entre ces éléments »¹¹³. Que ce soit la sexualité, la prison, la psychiatrie ou l'économie politique, ces dispositifs permettent la convergence des discours, des technologies et des mesures disciplinaires, ainsi que le basculement du pôle discursif et pratique l'un dans l'autre. Selon Foucault, le pouvoir, en tant que forme relationnelle qui distribue et conditionne les individus *en fonction* des dispositifs, présuppose et surtout produit des savoirs. Par exemple, la *Scientia sexualis* du XIX^e siècle est une instance du biopouvoir car elle normalise les conduites sexuelles. En même temps, elle tient lieu d'un « immense appareil à produire, quitte à la masquer au dernier moment, la vérité »¹¹⁴. C'est que le pouvoir est constitutif des différents cadres épistémiques. De même, à l'instar de la médecine biopolitique, le savoir se découvre coextensif de toute une dimension stratégique. En elle, Foucault repère des ruses, des façons de se positionner au sein, vis-à-vis ou parfois contre des dispositifs, d'en faire usage et de tirer profit d'une agonistique généralisée.

¹¹² Foucault, *Surveiller et punir*, p. 182.

¹¹³ NB. « Dans la stratégie de Foucault, les dispositifs sont précisément appelés à prendre la place de ces universaux [Souveraineté, Loi, État, etc]. Ils ne correspondent pas à telle ou telle mesure de police, à telle ou telle technologie du pouvoir, ni encore moins à une généralité obtenue par abstraction, mais bien plutôt à ce que l'entretien de 1977 indiquait comme 'le réseau qui existe entre ces éléments' » Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, traduit par Martin Rueff, Paris, éd. Payot et Rivages (coll. Petite Bibliothèque), 2014 (2006), p. 18.

¹¹⁴ NB. Il s'agit bien de la vérité du sexe exprimée par la *Scientia sexualis* qui en prolifère les discours, les techniques et les injonctions d'aveu, quitte à la taire « au dernier moment ». Foucault, *La volonté de savoir*, p. 76.

1.4 Le grondement de la bataille

C'est sur cette dernière, déjà soulevée au passage, que nous aimerions maintenant porter l'attention du lecteur. L'on a su dissocier la conception foucauldienne du pouvoir de la tradition libérale et marxiste, mais trop brièvement avons-nous passé en revue tout le lexique belliqueux qui l'articule et qui, en quelque sort, la fonde. En remontant les types de pouvoir (souverain, disciplinaire et biopolitique), la généalogie, comme l'évoquait l'article de 1971, découvre un espace de dispersion traversé de forces et de combats qui fait écho à celui naguère de l'énoncé. Pour reprendre la conclusion de SP : « Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoirs complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs d'incarcération multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille »¹¹⁵. Nous avançons que ce grondement est, dans le contexte de la généalogie, l'homologue des « murmures » détectés par l'archéologue. Il exprime aussi les discontinuités et partages, voire le fait que ces derniers ont eux-mêmes été relégués à l'oubli au profit de formations discursives dominantes, et témoigne d'une inquiétude radicale en signalant de loin la fragilité des discours comme celle des dispositifs, les rappelant à la possibilité de leur dissolution, au fait qu'ils demeurent des figures tracées dans le sable.

Sauf que le grondement de la bataille n'est pas signe d'un dehors, de cet « Extérieur » qui par un retour au galop viendrait nous désigner. C'est « *dans* l'humanité centrale et centralisée », c'est-à-dire telle qu'elle se trouve massivement formée de disciplines et de biopouvoir, qu'il faut l'entendre. Nuance cruciale par rapport aux années soixante d'autant plus que notre problématique de départ est la périphérie chez Foucault. Est désormais absente la nostalgie

¹¹⁵ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 360.

dont on pouvait accuser Blanchot et son « expérience du dehors », car il se trouve que le pouvoir est « sans dehors ». Il assujettit bien plus qu'il n'exclut, il produit au lieu de simplement réprimer et ce, grâce à une surveillance microphysique ininterrompue et en vertu d'une prise en charge de la vie dans sa totalité. Pour cette raison, dans notre modernité, « les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il [le pouvoir] investit, c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant »¹¹⁶. Comment donc résister sans le levier du dehors, ou si l'on préfère, comment ouvrir une différence face à la domination, alors que la résistance se manifeste inéluctablement sur fond de solidarité avec ce contre quoi (en l'occurrence le pouvoir sur la vie) elle prétend lutter?

Afin d'y répondre, il convient relever ce qui *dans* le pouvoir peut l'infléchir, le détourner, le subvertir. L'extrait qui suit, tiré de l'étude menée par Philippe Chevallier, nous fournit une piste grâce à la notion de « bataille »(et son grondement) que Foucault - nous le réitérons - situe « dans l'humanité centrale et centralisée ». La bataille signifie un « rapport de force dont la finalité est la mise hors-jeu de l'un des protagonistes. Ce rapport peut se définir par une succession de coups aux effets aléatoires, de telle sorte que chaque protagoniste ne peut prévoir qu'à court terme les réactions de son adversaire »¹¹⁷. Mais si la bataille connote l'imprévisibilité des « coups » et le caractère instable des « effets aléatoires », pourquoi Foucault suggère-t-il qu'elle s'inscrit dans le déploiement même du pouvoir, lequel, en générant des continuités, implique à première vue tout le contraire? C'est là une tension présente tout au long des années soixante-dix et Chevallier souligne qu'elle sera clarifiée seulement en 1982, alors qu'est introduite une distinction entre « stratégie de guerre » et

¹¹⁶ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 190.

¹¹⁷ Philippe Chevallier, *Michel Foucault : Le pouvoir et la bataille*, Paris, éd. Presses Universitaires de France, 2014, p. 46.

« stratégie politique »¹¹⁸. Mais pour le moment, ces notions se confondent et il nous incombe de comprendre les raisons de cette indistinction. Après tout, durant la période généalogique, c'est au sein d'un pouvoir « sans dehors » et par rapport à la « politique qui est la continuation de la guerre par d'autres moyens »¹¹⁹ que se manifeste la résistance.

2.1 Évènement et totalité

L'analyse de la société disciplinaire et biopolitique montre que les relations de pouvoir sont irréductibles à leur cadre légal ou encore, à une souveraineté impartiale garante de légitimité. Elles apparaissent davantage expansives, ouvrant de nouveaux domaines d'intervention centrés sur le corps et le vivant, leur façonnement, leur contrôle. Pour ne nommer qu'elles, l'armée et la médecine sociale visent à convertir une dispersion, celle des mouvements indisciplinés ou encore des masses informes et dangereuses, en séries prévisibles, en régularités efficaces, en groupes pacifiés, etc. Pour le pouvoir moderne, l'enjeu, c'est donc l'irrégularité, disons l'évènement, et plus précisément le désordre qu'il annonce. Ainsi, la généalogie cherche à cerner le caractère évènementiel des objets ciblés par le pouvoir, c'est-à-dire de les décrire tels qu'ils se sont constitués au moment d'être l'enjeu d'une préoccupation tactique, lorsque les coups n'étaient pas encore décidés d'avance. En nous référant à l'AS, cette approche revient à « définir un emplacement singulier par rapport à l'extériorité de ses voisinages. » où le « rapport à l'extériorité » suggère une relation de *vis-à-vis* (et non d'inféodation) entre un élément distinct et des lignes de continuité.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 56.

¹¹⁹ Michel Foucault, « La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens », *Dits et écrits : volume I 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1975), p. 1572.

Prenons l'affaire Pierre Rivière, l'infâme meurtrier qui sévit durant les années 1830 et auquel Foucault a consacré un séminaire en 1973. Il s'agit là du premier cas criminel ayant fait l'objet de discours à la fois juridiques, médicaux et psychiatriques. Non seulement s'agissait-il d'un cas désarçonnant aux yeux des autorités et experts de l'époque qui en ont disputé la juridiction et le sens, mais Rivière lui-même a documenté la joute institutionnelle avec acuité. Par ailleurs, futé, il a su en exploiter les failles. Autrement dit, l'affaire Rivière constituait un « évènement » puisqu'il est survenu *par rapport* à certains pouvoirs-savoirs insignes, dans le voisinage d'une infrastructure biopolitique encore prématurée, et ce, autant comme une préoccupation directe du pouvoir qu'un cas foncièrement problématique qui s'est pour un temps refusé à la régularisation. De cette façon, le généalogiste cherche à « dresser en quelque sorte le plan de ces luttes diverses, restituer ces affrontements et ces batailles, retrouver le jeu de ces discours, comme armes, comme instrument d'attaque et de défense dans les relations du pouvoir et de savoir »¹²⁰. Ces affrontements et batailles portent sur un objectif (en l'occurrence la prise en charge de Pierre Rivière) revendiqué par divers champs disciplinaires dont les discours forment des « blocs tactiques ». Et eux-mêmes s'inscrivent dans des stratégies à moyen et long terme. Bref, on voit comment Foucault tente de remonter certaines catégories culturelles (i.e. fou, délinquant, criminel) jusqu'au moment qui précède leur objectivation définitive, et ainsi retrouver leur source agonistique, leur point de surgissement hasardeux.

Toutefois, en étant propre à la bataille, l'événementialité n'entraîne pas une sortie du pouvoir. Certes, le cas Rivière indique une continuité brisée, une inadéquation des schèmes punitifs traditionnels, une concurrence entre l'institution juridique et médicale, et un processus de « pacification » gêné par des ruses et contre-ruses. Or l'affrontement arrive à terme : « Rivière à

¹²⁰ Chevallier, *Michel Foucault : Le pouvoir et la bataille*, p. 48.

tout de même été piégé par le discours qu'on tenait sur son propre discours »¹²¹. Que les discours voulant l'institutionnaliser se soient heurtés à celui de Rivière indique que la prolifération des énoncés n'est pas forcément dictée par la logique interne du pouvoir. N'empêche que si l'énonçable n'est pas toujours redevable aux pouvoirs, il se tient néanmoins dans leur voisinage, dans leur mire. Les discours qui résistent et déjouent sont *visés* par ceux-là et ne relèvent plus d'une altérité clairement définie. Voire, « les armes ne cessent de passer d'un camp à l'autre, de s'échanger entre les adversaires et de se retourner contre ceux-là mêmes qui les utilisent »¹²². La mobilité des armes - que celles-ci soient des discours ou d'ordre corporel¹²³ - montre que la dispersion, l'instabilité et l'indétermination sont toutes intrinsèques au pouvoir. C'est en ce sens que la bataille est *dans* le pouvoir, car elle est presque coextensive de son déploiement.

Et c'est ici que nous retrouvons un optimisme au double constat foucauldien; que le pouvoir est partout et que conséquemment il est sans dehors. 1- Une conception radicalement agonistique du pouvoir, laquelle refuse le paisible de la paix institutionnalisée, étend le lieu des affrontements et en démultiplie les occasions de telle sorte que « partout où il a du pouvoir, il y a de la résistance ». L'expansion du premier terme implique la ramification du second. 2- Un pouvoir sans dehors signifie que la résistance ne peut incarner le négatif des rapports de domination puisqu'elle participe d'un même plan, d'une même agonistique. En revanche, ce qu'elle perd en pureté éthique, elle le gagne en souplesse. La résistance devient affaire de «

¹²¹ Michel Foucault, « Le retour de Pierre Rivière », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1976), p. 117.

¹²² *Ibid*, p. 123.

¹²³ NB. Dans ce paragraphe, nous nous concentrons sur le discours de Pierre Rivière afin de dégager l'échelle tactique de cette notion de bataille. Mais si les discours participent du pouvoir, rappelons que pour Foucault, « rien n'est plus matériel, rien n'est plus physique, plus corporel que l'exercice du pouvoir. ». Michel Foucault, « Pouvoir et corps », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1975), p. 1624.

coups » intéressés et subversifs (non l'inéluctable symptôme des grandes contradictions structurelles) et se manifeste par le détournement ponctuel des instruments du pouvoir, la réappropriation de référents clés, un tact tacticien; enfin, à travers, elle aussi, d'une préoccupation microphysique.

2.2 Ontologie du pouvoir et de la résistance

Nous voyons comment - par le truchement de la bataille - pouvoir et résistance s'articulent en un certain sens symétriquement : « Les résistances ne relèvent pas de quelque principe hétérogène [...]. Elles sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis »¹²⁴. Vaut mieux dire « *des* résistances » puisqu'elles surgissent au nombre des points de contact qui les frottent *aux* forces assujettissantes, et comme les dernières, elles sont omniprésentes, distribuées de façon irrégulière et truffées de discontinuités. Rien à voir avec l'Homme révolté, cette incompressible instance du refus qui précède la praxis, car chez Foucault, dès que l'individu ne parvient pas à faire ce qu'il veut, il est immédiatement engagé sur un mode contentieux dans les relations de pouvoir. La résistance est première et le recul réflexif, le moment explicite du NON, celui de la révolte, en dérive. Autrement dit, puisqu'il y a autant de résistances que de pouvoirs et que l'individu est déjà pris dans des relations de pouvoir, forcément il résiste (parfois avec saillie et souvent bêtement) et ce, avant même qu'il ne soit appelé à thématiser sa pratique. À ce sujet, Arnold Davidson écrit : « L'inconvénient dans cette dynamique de résistance-pouvoir, ce n'est pas le fait angoissant que le pouvoir nous réduirait à la passivité, mais le fait inconfortable que l'activité de la résistance ne nous laissera jamais un moment de repos »¹²⁵.

¹²⁴ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 126.

¹²⁵ Foucault, *Anthologie*, p. 392, (citation de A. Davidson).

Cet affairément ininterrompu de la résistance n'apparaît réellement qu'à partir du moment où Foucault réaligne ses thèses sur un biopouvoir totalisant; totalisant au point de donner forme à la contestation, d'en définir le contenu et de la susciter constamment. Le passage de la VS où il est précisé que « les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit [le vivant] » décrit l'ontologie des luttes modernes; à savoir que si les résistances s'affirment contre des pouvoirs, c'est en prenant appui sur eux, en se rapportant à ses objectifs et moyennant ses armes; et que les affrontements se déroulent toujours au sein d'un cadre stratégique-belliqueux qu'il est possible d'infléchir sans toutefois s'en extirper. Par ailleurs, l'extrait atteste une évolution significative dans le propos militant de Foucault.

À l'époque du GIP, il dit « Nous voudrions littéralement donner parole aux détenus »¹²⁶, suggérant qu'il s'agit de pallier à certaines exclusions, et comme en 1961, à un musèlement, lequel serait le vestige dérangeant de la répression. Or avec la biopolitique qui prête au cadre stratégique moderne ses mots et ses choses et qui en intensifie les normalisations, il devient évident que la résistance se trouve elle-même produite par l'administration du vivant, le contrôle des populations, le paradigme scientifique et technique, etc. C'est alors que l'on assiste chez Foucault au développement d'un immanentisme philosophique davantage décomplexé qui ne laisse plus vraiment place aux marges, encore moins à un espace blanc.

*

Une fois que l'hypothèse du pouvoir-répression est abandonnée au profit d'un pouvoir-production, l'on doit interroger la résistance autrement. Plutôt que d'expliquer « comment la résistance réussit-elle à ouvrir une différence face au pouvoir », demandons-nous comment se

¹²⁶ Foucault, *Je perçois l'intolérable*, p. 1072.

fait-il que le pouvoir parvient à se différer de lui-même? La première question commandait de répondre en invoquant - sans recourir aux marges - le concept de bataille, lieu et vélocité des différenciations. Or la seconde concerne exclusivement le pôle du pouvoir et plus précisément, ses opérations internes. Et, du moins en 1976, Foucault, tant que bien que mal, semble en déceler deux paliers.

2.3 Le champ et l'ordre

Selon Potte-Bonneville : « l'ambiguïté essentielle de *La Volonté de Savoir* réside dans la manière dont le pouvoir est présenté tantôt comme un champ, au sein duquel affrontements et résistances se définissent, tantôt comme un ordre (un « système », écrit même Foucault), contre lequel les résistances prennent appui »¹²⁷. Deux niveaux, deux acceptions, deux types d'opération : le champ et l'ordre. L'un rappelle l'épistémè en ce sens qu'il englobe l'ensemble des dispositifs, des discours, des forces et de leurs conditions stratégiques tandis que l'autre désigne la dimension institutionnelle, l'organisation de ces mêmes forces au sein d'une forme stable et d'un réseau de savoirs-pouvoirs délimité. En somme, le champ suppose une horizontalité, une dynamique de production ouverte (i.e. l'*Ars erotica*, la *Scientia sexualis*¹²⁸ ou le champ général de la biopolitique), et l'ordre implique (comme avec le panoptisme) une verticalité, un *assujettissement*; concept déjà mobilisé qui signifie la transformation d'une subjectivité en sujétion.

En dissociant ainsi le champ et l'ordre, nous présentons ces notions en quelque sorte à l'insu de Foucault qui préfère les maintenir juxtaposées. C'est que la sujétion n'est pas à comprendre

¹²⁷ Mathieu Potte-Bonneville, La spirale du pouvoir et de la résistance, *Multitudes*, 1/2000 (no. 1), p. 110.

¹²⁸ NB. Foucault distingue deux manières de concevoir la « vérité du sexe ». L'une (l'*ars erotica* orientale) repose sur l'extraction du plaisir lui-même, tandis l'autre (la *scientia sexualis* occidentale) rapporte la vérité du sexe au rituel de l'aveu. Voir Foucault, *La volonté de savoir*, p. 76-84.

comme le simple résultat d'un ordre conquérant, d'une puissance extérieure et organisée venant s'abattre sur un sujet originellement autarcique. Tel le soldat ou le délinquant, elle est construite à même un contexte d'émergence, à même une effervescence de positifs qui dépasse largement l'enceinte institutionnelle. À l'inverse, le champ n'est rien sans les pratiques discursives et non-discursives qui le déploient, sans une « systématisation ». Et dans les deux cas, c'est toujours en deçà des lois qu'ils se situent, du côté des stratégies normatives et des petites techniques disciplinaires par lesquelles le pouvoir parvient à individualiser des subjectivités. Si Foucault analyse le pouvoir sous le rapport ambigu du champ et l'ordre en omettant délibérément de les disjoindre, c'est, il me semble, afin de résoudre la difficulté soulevée par le rejet de la thèse répressive et de l'opposition d'« essence » que cette dernière entretenait. D'après la conception foucauldienne, la résistance ne pouvait être par nature hétérogène ou en dehors du pouvoir, c'est donc sur un « plan d'immanence » qu'il fallait la problématiser.

Bien évidemment, la résistance s'oppose à des ordres qui s'appuient à leur tour sur des formes spécifiques de répression. La VS documente les conditions de « notre » révolution sexuelle qui a su précipiter l'érosion des structures victoriennes (familiales, économiques, juridiques). Mais cette révolution a été menée aussi bien par des luttes oppositionnelles (contre le pouvoir ecclésiastique par exemple) qu'en « retournant ses armes », entre autres, en se réappropriant l'impératif occidental de l'aveu¹²⁹. Pour nos contemporains, l'aveu se trouve renversé en « expression libre » relevant d'un droit inaliénable, comme pour enfin révéler le secret du sexe

¹²⁹ NB. Afin d'illustrer ce détournement victorien, Foucault cite un auteur anonyme de la fin du XIXe siècle qu'il qualifie de « libertin traditionnel ». À son sujet: « Plutôt que de voir en cet homme singulier l'évadé courageux d'un victorianisme[...], il fut le représentant le plus direct et d'une certaine manière le plus naïf d'une injonction pluriséculaire à parler du sexe ». Foucault, *La volonté de savoir*, p. 32.

par delà la censure, en amont de ses murmures pour ainsi dire. La résistance apparaît dès lors (dans la modernité) sous l'espèce d'un retour du négatif ou encore, d'une dénonciation intempestive, d'une action libre contre un pouvoir qui cherche à l'étouffer : la résistance devient l'irruption soutenue, issue du bas, d'une différence, soit l'interruption d'une série ordonnée, répressive et imposée du haut.

Selon Foucault, le primat accordé à la représentation verticale du pouvoir-résistance est - sinon illusoire - lourdement tributaire d'une vieille configuration archéologique des pratiques culturelles et des régimes de vérité. Lorsque, dans un entretien de 1977, sa critique est apostrophée, à savoir que les « micro-pouvoirs sur lesquels il se fonde, ne fonctionnent pas toujours, eux, de haut en bas? », il répond : « D'accord, mais ce que j'ai voulu dire, c'est que pour qu'il y ait mouvement de haut en bas, il faut qu'il y ait en même temps une capillarité de bas en haut. »¹³⁰. Ce qui revient à dire que la verticalité du pouvoir n'est ni le résultat direct d'un pouvoir central qui se projette, ni la conclusion d'une bataille qu'un camp aurait décisivement remporté en écrasant l'autre. En tout cas, elle ne l'est pas de prime abord. Quand l'analyse stratégique est appliquée à un pouvoir, aussi répressif soit-il, et dont les ramifications sont fortement hiérarchisées, Foucault affirme que la stratégie qu'il tâche ici de définir est « sans sujet », et pour cette raison, plus fondamentale. Par exemple, l'« ordre bourgeois » reconduit une « stratégie globale, cohérente, rationnelle, mais dont on ne peut plus dire qui l'a conçue »¹³¹. Stratégie diffusée par capillarité, globale plutôt que locale, irréductible à l'interaction belliqueuse entre une résistance organisée et un pouvoir ordonné du haut vers le bas, ou encore, à des processus orchestrés d'assujettissement. Même la bataille, cette «

¹³⁰ Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1977), p. 304.

¹³¹ *Ibid*, p. 306.

succession de coups » dont les effets échappent à la maîtrise des protagonistes, présuppose des conditions de possibilité; elle est précédée d'un état de dispersion, de rapports de forces omniprésents mais sur le mode de l'éclatement, justement dés-ordonnés, dépourvus de centre. Bref, la bataille nécessite un champ tout comme les pouvoirs verticaux, le « mouvement de haut en bas », affleurent d'une horizontalité.

2.4 Une radicalité sans marges

Je me risque en avançant que selon l'acception du champ, le pouvoir désigne l'ensemble des possibilités d'actions incluant la plus notable : la bataille. Si l'on veut, il agit à la manière d'une *réserve d'actions* (un peu comme l'était la *réserve de sens* durant la période archéologique). La différence introduite par l'activité de résistance n'a rien d'illusoire, or lorsqu'elle se définit contre un ordre, c'est à partir d'un champ qu'elle le fait. Face aux micro-pouvoirs et aux tentatives de sujétion, elle apparaît alors marginale et c'est cette marginalité que Foucault cherche à « démystifier » en la « relativisant », donc en la renvoyant à une ouverture préalable, à un espace de discontinuités, à un *pouvoir de différemment* et de *différenciations* qui *désaxe* - par rapport aux standardisations - les subjectivités, et ce, tout en complexifiant leur sujétion. Qu'est-ce que la résistance sinon une activité, qui, en faisant passer les armes d'une main à l'autre, en changeant les « règles du jeu », en modifiant les régimes de vérité et en détournant les forces, éveille les possibilités les plus radicales du pouvoir en le forçant à se diversifier¹³²? Et que signifie « le pouvoir est partout » sinon qu'il

¹³² NB. Afin de supporter cette lecture, nous renvoyons le lecteur à un entretien de 1982 (publié en 1984). Foucault y réaffirme l'interdépendance de la résistance et du pouvoir ainsi que le primat de celle-là : « [...] s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas de rapports de pouvoir. Parce que tout serait simplement une question d'obéissance. Dès que l'instant où l'individu est en situation de ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. La résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes forces du processus; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme 'résistance' est le mot le plus important, le *mot-clef* de cette dynamique ». Michel Foucault, « Michel Foucault,

est capable d'opérer jusqu'à son propre différencement, de générer des résistances au lieu de simplement réifier des « systèmes »?

Pour reprendre l'expression de Potte-Bonneville, la symétrie du pouvoir et de la résistance n'en est pas tout-à-fait une car elle implique que les deux pôles sont engagés dans une espèce de « spirale ». L'un tantôt fait émerger l'autre, tantôt l'emporte selon une dynamique de subversion allant dans les deux sens. Spirale à intensité variable dont le mouvement souvent décalé traverse chaque pallier : des micro-pouvoirs où la résistance paraît la plus polarisée, jusqu'à l'échelle (ou le champ) biopolitique et sa capillarité diffuse où elle s'intercale aux « codes fondamentaux d'une culture ». Pour Foucault, la résistance active *radicalement* le potentiel du pouvoir, c'est-à-dire que grâce à elle, les modalités disciplinaires apparaissent comme une possibilité *parmi d'autres*, faisant écho à la fonction littéraire qui permettait de relever le caractère « sablonneux » de notre sol archéologique.

Concernant les soulèvements de prisonniers par exemple : ceux-ci désignent le point d'ébullition du pouvoir et « libèrent » ses discontinuités. En temps de paix, le délinquant ou le criminel incarne une anomalie toute normale dont « l'analyse ou la réflexion se mène de l'extérieur [...] ». Moyennant la psychiatrie pénale et la criminologie, « la vérité les éclaire d'en haut »¹³³. Mais dans la révolte, c'est l'ensemble des dispositifs disciplinaires ainsi que l'injonction de contrôle exercé sur le vivant qui sont remises en question sous le signe d'une instabilité quasi entropique et d'une contingence révélatrice. Quand la prison tremble de l'intérieur, l'anomalie, l'étrangeité revient *soudainement* à ses murs; autre figure tracée dans le

une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1984), p. 1559-1560.

¹³³ Michel Foucault, « Préface, *De la prison à la révolte* », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1973), p. 1264.

sable et bousculée comme telle. Ainsi, la résistance, prenant appui sur le pouvoir, en désigne néanmoins le seuil, le fait qu'il est partout, donc partout contesté.

*

Dans les sections précédentes, à partir d'un examen sommaire des pouvoirs-savoirs modernes, nous avons tenté de dégager la théorie foucauldienne de la résistance. Celle-ci a été définie en lien aux disciplines biopolitiques en tant que leur incontournable vis-à-vis. La difficulté était de la situer au cœur même du pouvoir en faisant l'économie des marges. En revanche, alors qu'un espace a été refusé au dehors, sa fonction, elle, est préservée. Foucault ne peut jamais tout-à-fait s'en départir puisqu'il lui faut un principe de différenciation afin que le pouvoir, dans la mesure où il a la totalité comme enjeu et portée, ne soit pas pour autant totalitaire. Rappelons que cette préoccupation était aussi présente au moment où l'épistémè risquait d'absorber la pensée, reléguant cette dernière à sa simple expression réflexive. Il y aurait donc chez Foucault, comme nous le suggérons dans l'introduction, un défi qui consiste à thématiser les « actions libres » à même les régimes de normativités. Problème qui se pose d'autant plus que Foucault identifie régulièrement les sujets à des objectivités, c'est-à-dire à des « produits » d'un ensemble de technologies disciplinaires, de regards institutionnalisés et de discours. Toutefois, nous verrons que si le pouvoir objective, les individus, eux, tendent à un mouvement qui *peut* faire volte-face (et qui n'est pas synonyme de résistance) : la subjectivation.

3.1 Libre de se gouverner

À propos de livre de François Furet sur la Révolution française, Foucault remarque qu'il « fait une distinction entre l'ensemble des processus de transformation économique et

sociale [...] et la spécificité de l'évènement révolutionnaire. C'est-à-dire la spécificité de ce que les gens éprouvent au fond d'eux-mêmes, mais aussi de cette sorte de théâtre qu'ils fabriquent au jour le jour et qui constitue la révolution »¹³⁴. C'était en 1979 alors que Foucault était plongé dans la controverse autour de sa couverture de la révolution iranienne. En omettant ici les considérations politiques qui ont motivé ses prises de position, soulignons que son assentiment reposait sur la prémisse que l'islamisme était « éprouvé au fond » des iraniens. Cette lecture (à l'aube de la troisième période foucauldienne que l'on attribue généralement aux années quatre-vingt) révèle un glissement, subtil certes, dans les critères mobilisés afin d'analyser le pouvoir. Non plus seulement les « processus de transformation économique et sociale » (ou si l'on préfère, les processus d'objectivation), mais la manière dont les subjectivités s'y rapportent, l'éprouvent et en font l'expérience. Qu'il s'agisse de la révolution française ou iranienne, c'est le point de vue des individus qui est cette fois invoqué : « ils fabriquent le théâtre » au même titre qu'ils sont fabriqués. Par ailleurs, la métaphore du théâtre n'est pas fortuite car la question du sujet sera étroitement liée à celle du style comme « esthétique de l'existence ».

*

Afin d'épouser cette perspective individuelle (et individuante), il faut admettre que le sujet est *dans une mesure* libre, sans quoi il serait absurde d'étudier la manière dont il se définit *par rapport* au pouvoir. Cette liberté est certainement présupposée ne serait-ce que par

¹³⁴ Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1979), p. 745.

l'activité de résistance¹³⁵ (qui renvoie ultimement à des « volontés »), or Foucault l'a jusqu'ici expliquée de prime abord à l'aune d'une rationalité stratégique-tactique et désubjectivée.

Cette fois-ci, en choisissant d'étudier l'antiquité plutôt que de rester dans le voisinage du biopouvoir, il délaisse le paradigme de la bataille au profit de celui de la gouvernementalité¹³⁶. Autour de ce réalignement se dégage une nouvelle série d'interrogations à partir d'une préoccupation ancienne : « que faire de soi-même? quel travail opérer sur soi? comment se gouverner en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif de ces actions, le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit? »¹³⁷. Le fil conducteur de cette enquête, c'est l'examen des *techniques de soi*, « c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité [...] »¹³⁸. L'usage subjectif de liberté, plutôt que de répondre à l'impératif belliqueux de la victoire, devient alors l'affaire d'une « constitution de soi » notamment en tant que sujet moral, politique et sexuel. Car, sous tous ces rapports, le soi ne va justement pas de soi. Il est éminemment problématique et donc problématisé en fonction d'un critère d'autoproduction.

¹³⁵ NB. À ce sujet, voir l'article de K. Bruno qui examine les implications de la proposition foucauldienne : « Il n'y a de relations de pouvoir qu'entre des sujets libres. ». Par celle-ci, « Il s'agit de refuser l'objectivation du sujet dans la figure du dominé et de retrouver la puissance subjective dans un rapport de pouvoir concrètement identifié, et donc toujours susceptible d'être reconduit au seul de son propre renversement ». Karsenti Bruno, *Le pouvoir et la résistance, Multitudes*, 1/2000 (no. 1), p. 14.

¹³⁶ NB. Le terme « gouvernementalité » apparaît en 1978 dans le cours *Sécurité, territoire et population*. Il désigne « la manière dont la conduite d'un ensemble d'individus s'est trouvée impliquée, de façon plus en plus marquée, dans l'exercice du pouvoir souverain ». Cette définition est tout-à-fait compatible avec l'usage plus tardif de ce concept, sauf qu'en 1978, à la différence des années quatre-vingts, la gouvernementalité relève encore d'un ordre éminemment stratégique car Foucault l'annexe à « l'émergence de la raison d'état » au XVI^e siècle. Voir Foucault, *Sécurité, territoire et population, Cours au Collège de France. 1977-1978*, p. 119-121.

¹³⁷ Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1981), p. 1032.

¹³⁸ *Ibid.*

Insistons sur le point suivant : cette liberté n'implique pas une opposition abstraite au pouvoir, mais s'exerce toujours « en référence aux éléments qui constituent le code »¹³⁹. L'UP propose une étude des codes régissant la sexualité grecque et de leurs éléments (tels les *aphrodisias*), lesquels sont regroupés en trois catégories, ce qui revient à dire en trois grandes techniques de soi : une diététique (concernant les régimes sexuels, alimentaires et médicaux), une économique (à propos des relations hommes-femmes) et une érotique (la sexualité entre les hommes). Il s'agit d'examiner les conduites et comportements selon les règles qu'ils reconduisent, les formes de la subjectivité dont ils participent ainsi qu'en vertu des écarts et particularismes qu'ils accomplissent. La question des conduites est donc posée deux fois. Premièrement, en lien aux institutions et leurs codes moraux explicites (ou, à l'instar de l'homosexualité grecque, aux normes sociales officieuses). Deuxièmement, en vue des « modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi [...] »¹⁴⁰. Cependant, cette question ne s'appuie pas sur une dichotomie entre l'hétéronomie des règles et l'autonomie du sujet. Encore une fois, la liberté du sujet n'est pas redevable à une intériorité préexistante. Plutôt, cette liberté, loin de concrétiser une séparation, coïncide avec les pratiques historiques et codifiées grâce auxquelles elle prend forme. Et c'est bien pour cela que le sujet détient lui-même une « forme », non seulement parce qu'il est conditionné, mais parce que le libre usage de son gouvernement de soi est lui-même *informé* par des *modèles* symboliques et comportementaux. Voilà comment Potte-Bonneville décrit ce processus de *subjectivation* : « le sujet s'identifie strictement aux modalités concrètes de sa constitution

¹³⁹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1994 (1984), p. 37.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 41.

historique, qui réciproquement n'ont d'autre enjeu que de produire le sujet, et de se produire elles-mêmes en se produisant. »¹⁴¹.

Selon un tel modèle théorique, sujet et pouvoir s'articulent en dyade, nous proscrivant - comme c'était le cas avec la résistance - de garder les termes isolés. De sorte que s'il y a « liberté », elle concerne les modalités d'application du pouvoir, ou si l'on préfère, la manière spécifique dont les relations de pouvoir se réalisent à travers la subjectivation, et, corollairement, la façon dont le soi se constitue en elles. Autrement-dit, le sujet est libre en ce sens qu'étant soucieux de soi (donc soucieux de se produire), et du coup responsable de fixer son identité, il se rapporte incessamment (et librement) à des règles, à des formes et à des règles formelles. C'est pour cette raison que Foucault parle autant de gouvernementalité que d'une « esthétique de l'existence » ou encore, d'un impératif de « styliser une liberté »¹⁴². À ce sujet, l'analyse de la relation entre l'Éraste et l'Éromène est évocatrice. Alors que le premier doit se gouverner de façon à tempérer son initiative, il revient au garçon de se garder d'une disponibilité trop ostentatoire. À propos de cette différence dans les rôles sexuels, Foucault note : « Dans ce genre de rapport, les plaisirs ne trahissaient pas, chez qui l'éprouvait, une nature étrange; mais leur usage requérait une stylistique propre »¹⁴³. Au risque de surévaluer la liberté grecque et d'ainsi proposer une histoire anachronique de la sexualité¹⁴⁴, le rapport à soi est déterminé esthétiquement.

¹⁴¹ Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, p. 213.

¹⁴² Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 129.

¹⁴³ *Ibid*, p. 250.

¹⁴⁴ NB. Nous référons à la critique de Pierre Hadot d'après laquelle Foucault aurait négligé au profit d'un esthétisme (que Hadot qualifie de « dandysme philosophique »), une dimension fondamentale des philosophies morales antiques : l'appartenance à un tout qui marque « le contexte et la fin de la culture de soi [...] Se transformer soi-même, dans l'éthique ancienne, ne peut signifier autre chose que de se conformer à un ordre qui n'est pas individuel, ni même seulement humain, mais qui préside à l'ordonnement du monde, qu'elle

3.2 Le courage de la *parrêsia*

Il y a un style auquel s'intéresse particulièrement Foucault. Il s'agit de celui des parrésias; ceux qui pratiquent l'art souvent risqué du franc-parler (la *parrêsia*). De 1982 à 1984, ses cours au Collège de France examinent les types de conduite et techniques de soi tels que conçus par les grecs et les romains (principalement jusqu'au II^e siècle) et relatifs au gouvernement de la cité. L'une de ses thèses majeures stipule que la légitimité et la compétence de l'homme chargé de gouverner les autres dépend de la capacité qu'il a de se gouverner soi-même. Car le gouvernement des autres implique « de diriger les autres dans leur effort, dans leur tentative pour constituer un rapport à eux-mêmes qui soit un rapport adéquat »¹⁴⁵. En 1981, année de *L'herméneutique du sujet*, Foucault avait déjà ciblé la *parrêsia* comme l'une des techniques privilégiées qui - pour les anciens - présidait à la constitution de ce « rapport adéquat »; une technique de soi ramifiée selon plusieurs usages (politiques, militaires, éthiques, philosophiques) avec leurs critères stylistiques propres. Et dans ses leçons de 1984 (*Le Courage de la vérité*), Foucault se penche sur deux cas essentiels à notre propos : l'ironie socratique et la *parrêsia* cynique. De ces approches, nous pouvons déjà dire qu'elles sont atypiques car elles se tiennent en quelque sorte à l'écart des pouvoirs (d'où l'intérêt que nous leurs porterons) au lieu d'être du ressort l'homme qui gouverne.

*

prenne la forme platonicienne de l'intellect du monde, ou celle, stoïcienne, de la raison universelle ». Jean-François Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault », *Foucault : Le courage de la vérité*, coordonné par Frédéric Gros, Paris, éd. Presses Universitaires de France, 2012, p. 139.

¹⁴⁵ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, éd. Seuil/Gallimard, 2008, p. 43.

Afin d'introduire ces *parrésias* particulières, tournons-nous vers le commentaire de Foucault, tiré du même cours, couvrant l'*Alcibiade* et le *Lachès*¹⁴⁶; deux dialogues aux enjeux distincts. Pour le premier, le principe de toute *parrésia* est contenu dans l'adage *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même) de sorte que l'établissement du rapport adéquat à soi (qu'il s'agisse du parrésiate lui-même ou de l'interlocuteur que celui-là sonde) passe par une exigence de dire la vérité de l'âme. Dès lors, la philosophie, tournée vers la recherche des catégories éternelles, devient métaphysique et contemplative. Pour le second, c'est le *bios* qui devient objet de *parrésia* socratique¹⁴⁷: « vie par rapport à laquelle il faut exercer une opération d'épreuve, de mise à l'épreuve, de tri [...] ce principe de l'épreuve de vie doit être poursuivi tout au long de l'existence »¹⁴⁸. Autre principe qui ne fait pourtant pas abstraction du premier. Il faut aussi bien user d'une parole vraie que de s'astreindre à un mode de vie particulier, à une esthétique de l'existence. Comme le souligne Frédéric Gros, « c'est ce nouage qui intéresse précisément Foucault, cette implication réciproque d'un style de vie et d'une certaine véridiction »¹⁴⁹.

Ce nouage est illustré par les interpellations répétées de Socrate qui inquiètent les opinions fausses afin d'instiguer les autres à transformer leur vie. Socrate, c'est celui qui veille au souci

¹⁴⁶ NB. Pour ce paragraphe et le suivant, voir la leçon du 29 février 1984. Michel Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, Paris, éd. Seuil/Gallimard, 2009, p. 145-161.

¹⁴⁷ NB. Le dire-vrai socratique apparaît suite à la chute de la démocratie athénienne. Dans plusieurs passages, Foucault remarque qu'il s'agit d'une *parrésia* politique revendiqué pourtant exclusivement par le philosophe, lequel est appelé à se dissocier de la rhétorique pratiquée par les flatteurs de cour. Si au sein d'une démocratie, le parrésiate-philosophe se devait d'affirmer des vérités dérangeantes en public, cette fois il doit plutôt conseiller courageusement le roi : « Il ne dit pas le vrai de l'action politique, il ne dit pas vrai pour l'action politique, il dit vrai par rapport à l'action politique, par rapport à l'exercice de la politique, par rapport au personnage politique ». *Ibid*, p. 265.

¹⁴⁸ Pradeau, *Le sujet ancien d'une éthique moderne*, p. 135.

¹⁴⁹ Frédéric Gros, « La *parrésia* chez Foucault », *Foucault : Le courage de la vérité*, coordonné par Frédéric Gros, Paris, éd. Presses Universitaires de France, 2012, p. 162.

de soi des autres en les confrontant au problème de la « vraie vie » (*bios alêthes*). Notion que Platon reprend sous quatre acceptions : une vie non-dissimulée, sans mélange, une vie droite, et une vie identique à elle-même (exempte de corruption). Dans le cas des cyniques, ces mêmes critères sont satisfaits, or l'intrication de l'*aletheia* et du *bios* est comprise autrement et entraîne des conséquences antithétiques. Socrate se conduit en conformité avec les valeurs de la société grecque et - quitte à en perdre la vie - sans déroger des lois. En effet, nous pourrions arguer qu'il est le citoyen modèle. Tandis que Diogène propose deux avenues intempestives : la pauvreté et le déshonneur.

La pauvreté s'inscrit dans une quête de pureté et d'autarcie, d'une vie sans mélange, mais son contenu est problématique tant pour l'attitude socratique que stoïcienne étant donnée la difficulté de la concilier aux exigences sociales. Après tout, le citoyen doit appartenir aux meilleurs (*aristos*) et non à la foule (à la plèbe). La pauvreté cynique se démarque en étant réelle, active et infinie. Réelle car elle est austère sur le plan matériel; active puisque le cynique *recherche* la pauvreté au lieu de simplement se prescrire une attitude d'indifférence face à la fortune; et infinie car il ne peut s'en satisfaire. Jamais n'est-il suffisamment dépouillé. Ironiquement, plutôt que d'accomplir un idéal d'indépendance, Foucault remarque qu'au fait, cette pauvreté absolue se retourne en esclavage. Or, aux yeux des cyniques, il n'y pas ici de contradiction : « chez les cyniques au contraire, il y a comme une acceptation directe, positive de la situation d'esclavage. »¹⁵⁰. Ainsi, lorsque Diogène se couche au marché d'esclaves et que le commerçant lui refuse ce droit, il réplique : « Qu'importe, on achète bien les poissons couchés sur le ventre. »¹⁵¹. Par cet exemple, à la différence de Socrate, le

¹⁵⁰ Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, p. 239.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 240.

gouvernement de soi cynique se règle sur l'*adoxia*, c'est-à-dire la revendication de la mauvaise réputation et du déshonneur. Il s'exerce moyennant des « épreuves » afin de réaffirmer la droiture de la vie, laquelle doit être conforme à une naturalité humiliante non seulement contraire aux conventions, mais contrariante. Pour cette raison, l'existence cynique est impudique, souvent grossière et toujours à la vue de tous (non-dissimulée). Elle est scandaleuse. Sa *parrêsia* ne fait pas que déranger les opinions, elle les choque. La version cynique (et littéralement dénudée) du *bios alêthes* heurte le sens commun et les « bonnes conduites » jusque dans leur fondement.

Il reste un quatrième critère auquel se mesure le cynique : la vie vraie est identique à elle-même, ce qui revient à dire qu'elle doit être souveraine. Foucault l'aborde en soulignant qu'en vertu de son esclavage apparent, le cynique se considère lui-même comme un roi, soit-il en opposition avec le roi politique : « Le cynique est un vrai roi, seulement c'est un roi méconnu, un roi ignoré, un roi qui, volontairement, par la manière dont il vit, par le choix d'existence qu'il a fait, par le dépouillement et le renoncement auxquels il s'expose, se cache lui-même comme roi. Et en ce sens, il est roi, mais roi de la dérision. »¹⁵². À la surface, il épouse la condition de l'esclave, mais dans le dépouillement se cache sa véritable souveraineté, autrement dit, ce qui perdure réellement sans corruption, sans recourir à quelconque artifice. Le cynique est souverain car à la différence du souverain politique, il est désisté du mondain et se contente de l'essentiel à la (et de la) vie.

Le cynique règne ainsi en « chien », figure de l'anti-roi. Foucault associe ce qualificatif à une posture militante. Cette souveraineté se pratique par un « militantisme ouvert, universel,

¹⁵² *Ibid*, p. 255.

agressif, un militantisme dans le monde », mais aussi « contre le monde »¹⁵³. Il ne s'agit pas de guider graduellement l'autre par voie d'une éducation (*paedeia*), mais de le brusquer, voire de le mordre. Socrate était également militant, quoique son militantisme s'affichait dans une optique de formation destinée le plus souvent à quelques disciples. Diogène va plus loin. Il secoue l'ensemble de la société grecque. C'est à elle qu'il s'adresse moyennant une vie « scandaleusement autre » de telle sorte qu'« il a posé cette altérité de la vie autre, pas simplement comme le choix d'une vie différente, bienheureuse et souveraine, mais comme la pratique d'une combativité à l'horizon de laquelle il y a un monde autre »¹⁵⁴. Que la vie autre tâche de culminer en un monde autre, c'est peut-être ici que la spécificité cynique devient saillante. Ce gouvernement de soi (ou plutôt cette transformation de soi) en est un qui s'opère *dans et sur* la totalité : il réclame la transformation du monde.

3.3 Cyniquement autre

La *parrêsia* cynique se décline en trois moments que l'on peut dialectiser. 1- Son dire-vrai correspond à l'exigence de se donner en spectacle scandaleux. Autrement dit, le dire-vrai est identifié à la *praxis* d'une vie-vraie qui est singulièrement autre. 2- Par le scandale d'une existence agressive tournée contre l'ensemble des règles de conduite (et des normes), la subversion cynique signifie que « le souci de soi devient exactement un souci du monde »¹⁵⁵. 3- Il s'ensuit que la *bios alêthes* du parrésiaste, en étant marginale (1) et universelle (2), aspire à l'avènement d'un « monde autre »; principe qui se retrouvera d'ailleurs au cœur de l'ascèse chrétienne.

¹⁵³ *Ibid*, p. 262.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 264.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 327, (citation de F. Gros).

L'intérêt de Foucault pour les cyniques s'explique par le caractère insigne de cette subjectivation, laquelle témoigne d'abord de ce que nous appelons « le souci des marges ». Ironie d'un thème qui vient au moment où il est diagnostiqué de cette incurable maladie, elle-même provenant - comme on le croyait à l'époque - des marges. Il y a aussi, dans la constitution de soi cynique, un mouvement paradoxal qui renoue avec ses recherches antérieures à propos de la folie, la littérature et le dehors. À la différence du sujet qui cherche à fixer son identité érotique (pour ne nommer que lui), le soi cynique inverse le sens de la gouvernementalité. Au lieu de se constituer en tant que sujet sexuel, politique ou moral, il accomplit une sorte d'anti-subjectivation, d'où le scandale. Au lieu de se subjectiver « en référence aux éléments qui constituent le code », le cynique répudie en bloc les relations de pouvoir. Premièrement, il est impudique en vertu d'une sexualité naturelle affranchie des conventions. En cela, il se décivilise. Ensuite, il accueille une pauvreté extrême afin de se déposséder non seulement de ses biens, mais de son statut de citoyen, préférant l'esclavage digne d'un anti-roi. Troisièmement, si le cynique est un exemple moral, c'est seulement en ce sens que sa vie bonne est une vie autre ; vie autre ayant justement renoncé aux règles que doit refléter toute bonne conduite. Dirigée contre les mœurs, contre la typologie des subjectivités et contre le monde, cette vie autre, différée des conceptions qu'une culture se fait du bien et du mal, donne ainsi sur un monde autre.

Nous parlions d'un paradoxe puisque s'autoproduire à l'instar du cynique revient à s'exclure de toutes les formes admises de la subjectivité. Il ne s'agit pas tout-à-fait, comme le faisait le langage littéraire, d'avancer vers ce dehors dont le sujet est exclu, ou encore, de dissoudre les unités synthétiques au profit d'une dispersion énonciative. Car, en l'occurrence, le sujet cynique, quitte à être radicalement autre et dont la visée est un monde autre, se constitue et se

maintient comme tel. N'empêche que son ascèse défriche une marge et œuvre à l'investir, à l'occuper. Cette marge se dégage *par rapport* aux pouvoir-savoirs et ce, dans le cadre d'une expérience concrète. Son lieu est bien mondain, non utopique. Et ce que le cynique était aux grecques, peut-être qu'aux yeux de Foucault, les soulèvements de prisonniers le sont pour nous. C'est bien de ce monde-ci qu'ils proviennent, mais pour y retourner (et non s'en détourner) sur le mode de la provocation, le désignant fragile, chancelant.

En 1984, Foucault décide de publier un texte qu'il avait rédigé en 1967 et où il est question des *hétérotopies*, concept que nous mobilisons pour décrire la *praxis* cynique : « des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux [...] »¹⁵⁶. La vie du cynique peut être comprise comme création d'hétérotopie, d'un lieu hors de tout lieu qui demeure pourtant « dans l'institution même de la société ». Sauf que ce lieu, c'est le soi contrariant réaffirmé en périphérie du *dedans*. Et n'est-ce pas depuis un tel « contre-emplacement » que les névroses d'Artaud (ou les psychoses devrait-on dire) désignaient notre sol archéologique? N'y-a-t'il pas une analogie à établir entre cette littérature du dehors et le *style* cynique qui fait du soi un quasi dehors, à la fois dans et contre le monde? Il me semble que dans les deux cas, par des moyens divergents, le dessein est le même : d'ouvrir des brèches, des ruptures et des discontinuités, et de s'y attirer coûte que coûte.

¹⁵⁶ Michel Foucault, « Des espaces autres », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1984), p. 1574.

Comme « l'acte même d'écrire n'est sans doute rien d'autre que la folie »¹⁵⁷, l'auto-exclusion qui résulte de la subjectivation cynique indique une conduite toute aussi folle. Mais cette forme particulière de la folie est pour ainsi dire en amont du silence auquel l'âge classique l'avait condamnée. Le cynique est un parrésiasite et s'il est fou, c'est auprès du public qu'il doit l'écrier, jamais dans le retrait des murmures. Il s'agit d'une folie militante qui fait irruption au cœur de la *polis* et à contrecœur de son *logos*, « permettant de mettre à jour ce qui *absolument résiste*. »¹⁵⁸, l'essentiel dépouillé de fioritures. À cet effet, il faut livrer bataille courageusement, voire attaquer, refuser toute conformité, faire de sa marginalité non pas la cause d'un exil, mais d'une incorrigible truculence. Le cynique, c'est celui qui fait de sa vie une œuvre choquante, combative. Son résister revêt un sens davantage créateur, fondée dans la réalisation d'un style de vie singulier, d'une vie « étrange ».

Nous nous sommes proposés de parcourir quelques grandes articulations de l'œuvre foucauldienne en les analysant d'après les contours qu'elles ont tracés. Ainsi, à l'omniprésence des régimes discursifs s'est combinée une pensée du dehors capable de se déployer autrement et en marge de notre culture, à une conception inflationniste du pouvoir s'est joutée l'affairement de la résistance, et aux modes de subjectivation typiques, une stylistique de soi décapante. À travers cette recension, le problème du sujet (problématique, puisqu'il est tout sauf un donné) a été soulevé plus d'une fois; tantôt sous le rapport de son statut ontologique/ontique, tantôt quant à l'usage de sa liberté vis-à-vis les processus/procédés d'objectivation discursive et corporelle. C'est qu'il en compose le nœud en étant à la fois

¹⁵⁷ Voir note 83.

¹⁵⁸ Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, p. 324, (citation de F. Gros).

l'enjeu de ces derniers et la source de leurs contretemps. Concernant la *réserve de sens* qu'évoquait la folie ou la différenciation/diversification engagée par la résistance, c'est toujours auprès de la subjectivité (même lorsque néantisée) ou par son truchement, qu'il y a risque de débordement. Pour Foucault, l'individu est libre, il est donc menaçant. Et, reprenant le célèbre adage balzacien, c'est vers les marges, dans elles ou depuis elles, que la liberté trouve son espace et sa manifestation la plus propre : « Il n'y a de vie que dans les marges ». En fait, il ne faudrait pas parler d'« espace » sans référer à une suspension du *cours normal* des mots et des choses. Car la marge consiste autant en un *état*, que celui-ci soit pratique ou qu'il prenne l'aspect ésotérique d'une « expérience du dehors ». Elle est avant tout une *marginalité*.

Sans inférer une théorie philosophique unifiée couvrant les différentes périodes foucaaldiennes, nous avons au moins su déceler une tendance philosophique, une espèce d'*attirance* équivoque pour les périphéries. Avec la folie, les prisons, les déviances ou les *parrèsia* provocatrices, le geste foucaaldien vise à interroger les espaces exclus (et d'exclusion), et parfois, de les rapatrier au risque de faire trembler la cité. Le cynique, dont le soi est scandaleusement hétérotopique, incarne décidément ce va et vient. Dans cette figure, nous y avons aussi constaté non la synthèse parfaite, mais en tout cas, la rencontre de la pensée du dehors et de la résistance au sein d'une pratique, d'une stylisation vécue. Foucault n'a jamais affirmé que celle-ci pouvait simplement se transposer dans le contexte de notre modernité, quoique ce soit ainsi qu'il en vint à concevoir la sienne, surtout devant la mort. Daniel Defert,

de son ami défunt, aurait dit : « Le philosophe a fait une œuvre de sa vie, et c'est dans cette œuvre qu'était inscrite la mort elle-même »¹⁵⁹.

La vie de Foucault, voilà l'ultime scandale. Sa mort en a été la dernière expression, parole d'un innommable : « [...] c'est peut-être ça que je sens, qu'il y a un dehors et un dedans et moi au milieu, c'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part le dehors, de l'autre le dedans, ça peut être mince comme une lame, je ne suis ni d'un côté ni de l'autre, je suis au milieu, je suis la cloison [...] »¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Miller, *The passion of Michel Foucault*, p. 351.

¹⁶⁰ Beckett, *L'innommable*, p. 158.

CONCLUSION

L'art de vivre

Ce retour aux sources caractéristique des années quatre-vingt, mène à une impasse que Foucault n'aura pas eu le temps de résoudre. En esthétisant les éthiques anciennes, il aurait proposé une lecture moderne du sujet ancien¹⁶¹ sans toutefois formuler, du moins explicitement, une éthique moderne à partir du sujet ancien. En même temps, il n'a jamais nié la pertinence d'analyser *pour* notre modernité, les stylistiques de soi gréco-romaines. Sur cette question, il a hésité¹⁶². Ceci s'explique par plusieurs facteurs, entre autres le fait que les « éléments du code » biopolitique et disciplinaire prescrivent des types de subjectivation étrangers à ceux des anciens. Sont absents le critère de souveraineté individuelle et son idéal d'autarcie qui étaient jadis centraux à une constitution de soi réussie. Aussi, l'enjeu du désir s'est substitué à celui des plaisirs (*aphrodisias*), culminant dans ce que Lyotard a nommé l'*économie libidinale*. Et ajoutons à cela que l'abandon progressif du paradigme hellénistique, Foucault (comme Nietzsche) l'a attribué aux idéaux ascétiques du christianisme, sa quête de pureté, ses transvaluations et à sa redéfinition du rapport entre sujet et vérité. Mais il suffit d'une compréhension sommaire de la logique propre aux « sociétés disciplinaires » pour conclure que leurs règles de conduite conditionnent autrement les subjectivités et prennent à revers leur « situation existentielle » : « L'Antiquité avait été une civilisation du spectacle.

¹⁶¹ Voir note 144.

¹⁶² NB. À propos de cette question, Foucault semble être catégorique, mais en regardant de plus près, l'on constate une ambivalence. Par exemple, dans la même entrevue, il affirme sans ambages: « Non! Je ne cherche pas une solution de rechange; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents. ». Or un peu plus loin, concernant la « solution » de l'austérité sexuelle grecque, il dit : « on a vu la même chose XXe siècle lorsque les gens, afin d'avoir une vie plus riche et plus belle, ont essayé de se débarrasser des contraintes sexuelles qui leur étaient imposées par la société. En Grèce, Gide aurait été un philosophe austère ». Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1984), p. 1430-1435.

Rendre accessible à une multitude d'hommes l'inspection d'un petit nombre d'objets. ». Tandis que « l'âge moderne pose le problème exactement inverse : procurer à un petit nombre, ou même à un seul, la vue instantanée d'une grande multitude »¹⁶³.

Il s'ensuit que notre soi est d'emblée jeté dans des réseaux de dépendances et de médiations dont l'unité est garantie par un *regard total*, qu'il soit totalitaire (i.e. l'ubiquité du comité central) ou encore normalisateur (i.e. le conditionnement par les schèmes esthétiques et comportementaux de la publicité). Le cas extrême de la subjectivation moderne, c'est le soldat, cette pâte d'abord informe et déterminée ensuite à force d'être surveillée, corrigée, modelée par le commandement militaire qui en possède les principes esthétiques. Cas extrême étant donné que son gouvernement de soi implique de réaliser une pleine objectivation, une continuité étanche entre le sujet et le pouvoir. Il en va autrement de la constitution de soi dans un contexte civil contemporain; n'empêche que l'appareillage d'intervenants, d'experts, d'administrateurs, d'outils statistiques, de technologies de communication, de systèmes d'information à base d'algorithmes et ainsi de suite, a fonction d'extrapoler un tel regard à l'ensemble biopolitique. De cette façon, notre subjectivation s'effectue *via* une constante surveillance que l'on ne peut qu'intérioriser à défaut de l'identifier à un pouvoir singulier (pouvoir doté d'un visage).

Opposer le panoptisme à la société du spectacle comme le fait le passage ci-dessus paraît contre-intuitif à l'ère de l'industrie culturelle, mais ce faisant, Foucault anticipait la cybernétique, cette nouvelle infrastructure de la surveillance. La Panopticon globalisé, voilà le dispositif qui permet à la grande multitude de devenir instantanément visible. Sauf que cette

¹⁶³ Foucault, *Surveiller et punir*, p. 252.

surface de visibilité agit également comme une scène à laquelle cette même multitude a dorénavant accès. Aujourd'hui, tous sont appelés à se constituer en tant que sujets à la vue d'une foule, en tant que sujets spectaculaires. Chez Foucault, l'importance accordée à une « esthétique de l'existence » annonce pourtant l'avènement d'une autopoétique déterritorialisée (ou atmosphérique pour parler comme Sloterdijk), or par un surcroît d'hésitation (fondée soit-elle), il l'a réservée à l'antiquité. Le génie du 21^e siècle (et à la fois un de ses grands dangers) est justement d'avoir su converger les dispositifs spectaculaires et panoptiques. La société de surveillance ne s'oppose pas au spectacle, au contraire, elle en est la matrice.

Le sujet spectaculaire, à la différence du spectateur passif devant une production culturelle dont le capital est centralisé, est celui qui se conduit de façon à se disposer au regard d'un public grâce à des *selfies*, des fils narratifs diffusés sur les réseaux sociaux, la production d'un contenu culturel, la gestion de *followers* et de façon générale, en cultivant son identité esthétique. Mais cette « culture de soi » se retourne aussitôt en acculturation. Une telle autopoétique est en réalité préfabriquée par autant de filtres, d'interfaces, d'idiomes et de prothèses. L'accomplir risque alors de détruire l'individuation. Au mieux, elle génère des *décorateurs de soi* interchangeables, au pire, elle les pousse au suicide. Et en tant qu'utilisateur, ce dernier doit s'intégrer à un système de distribution des regards selon lequel il surveille non seulement les autres, mais aussi son soi. En fait, l'utilisateur occupe simultanément la position du surveillant qui scrute les profils et du surveillé, lui-même étant profilé. Même le gardien perché dans la tour centrale devient accessoire car la normalisation s'effectue d'elle-même, sans nécessiter des « sanctions normalisatrices ».

Enfin, en maintenant en opposition le modèle panoptique et spectaculaire, Foucault aurait peut-être limité la portée de ses analyses, mais de là s'est ouverte une perspective philosophique qu'il revient à la postérité de définir. Que toutes relations soient des relations de pouvoir, le fait que leurs objectivations agissent partout, ne prescrit pas automatiquement une posture combative plutôt qu'une subjectivation subversive, un style particulier, voire une ruse esthétique. Se pose alors une question simple et proprement foucauldienne, et c'est à elle, semble-t-il, que répond notre époque : « Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art »¹⁶⁴?

¹⁶⁴ Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1984), p. 1436.

Bibliographie

Littérature secondaire

Giorgio Agamben, *La guerre civile : Pour une théorie politique de la stasis*, traduit par Joël Gayraud, Paris, éd. Points (coll. Essais), 2015, 76 pages.

Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, traduit par Martin Rueff, Paris, éd. Payot et Rivages (coll. Petite Bibliothèque), 2014 (2006), 50 pages.

Sergiu Bălant, Foucault's view on power relations, *Cogito*, 2010 (no. 2), p. 37-42.

Samuel Beckett, *L'innommable*, Paris, éd. Les Éditions de Minuit, 2004 (1953), 211 pages.

Érik Bordeleau, *Foucault Anonymat*, Montréal, éd. Le Quartanier Éditeur, 2012, 108 pages.

Karsenti Bruno, Le pouvoir et la résistance, *Multitudes*, 1/2000 (no. 1), p. 11-15.

Philippe Chevalier, *Michel Foucault : Le pouvoir et la bataille*, Paris, éd. Presses Universitaires de France, 2014, 112 pages.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, éd. Les Éditions de Minuit, 2004 (1986), 141 pages.

Cédric Grimoult, *Historiographie de l'évolutionnisme dans le monde francophone*, Paris, éd. Librairie Droz (coll. Travaux de sciences sociales), 2003, 312 pages.

Frédéric Gros, « La parrêsia chez Foucault », *Foucault : Le courage de la vérité*, coordonné par Frédéric Gros, Paris, éd. Presses Universitaires de France, 2012, p. 155-166.

Frederic Jameson, *The ancients and the postmoderns, On the Historicity of Forms*, New York/London, éd. Verso, 2015, 306 pages.

Angèle Kremmer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, Paris, éd. Librairie Générale Française (coll. Le Livre de Poche), 1985, 284 pages.

James Miller, *The passion of Michel Foucault*, New York, éd. Doubleday, 1993, 491 pages.

Mathieu Potte-Bonneville, La spirale du pouvoir et de la résistance, *Multitudes*, 1/2000 (no. 1), p. 108-113.

Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, éd. Presses Universitaires de France (coll. Quadrige), 2004, 312 pages.

Jean-François Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault », *Foucault : Le courage de la vérité*, coordonné par Frédéric Gros, Paris, éd. Presses Universitaires de France, 2012, p. 131-154.

Peter Sloterdijk, *Le Palais de cristal, À l'intérieur du capitalisme planétaire*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, éd. Pluriel, 2010 (2005), 380 pages.

Charles Taylor, *A secular age*, Cambridge, Cambridge/London, éd. Harvard University Press, 2007, 874 pages.

Littérature primaire

Michel Foucault, *Philosophie anthologie*, établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Paris, éd. Gallimard (coll. Folio Essais), 2014, 940 pages.

Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1997 (1961), 700 pages.

Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Quadrige), 2009 (1963), 214 pages.

Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1990 (1966), 400 pages.

Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 2008 (1969), 294 pages.

Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1993 (1975), 360 pages.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1994 (1976), 211 pages.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*, Paris, éd. Gallimard (coll. Tel), 1994 (1984), 339 pages.

Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population, Cours au Collège de France. 1978*, Paris, éd. Seuil/Gallimard, 2004, 448 pages.

Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, éd. Seuil/Gallimard, 2008, 351 pages.

Michel Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, Paris, éd. Seuil/Gallimard, 2009, 267 pages.

Michel Foucault, « Préface, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1961), p. 187-195.

Michel Foucault, « La folie n'existe que dans une société », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1961), p. 195-198.

Michel Foucault, « La folie, absence d'oeuvre », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1964), p. 440-449.

Michel Foucault, « Les mots qui saignent (sur l'*Énéide* de P. Klossowski) », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1964), p. 452-455.

Michel Foucault, « La pensée du dehors », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1966), p. 546-567.

Michel Foucault, « L'homme est-il mort? », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1966), p. 568-572.

Michel Foucault, « Folie, littérature, société », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1970), p. 972-996.

Michel Foucault, « Je perçois l'intolérable », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1971), p. 1071-1073.

Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1971), p. 1004-1024.

Michel Foucault, « Préface, *De la prison à la révolte* », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1973), p. 1262-1267.

Michel Foucault, « La force de fuir », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1973), p. 1269-1273.

Michel Foucault, « La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1975), p. 1570-1572.

Michel Foucault, « Pouvoir et corps », *Dits et écrits : volume I, 1954-1975*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1975), p. 1622-1639.

Michel Foucault, « Le retour de Pierre Rivière », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1976), p. 114-123.

Michel Foucault, « Le discours ne doit pas être pris... », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1976), p. 123-124.

Michel Foucault, « La naissance de la médecine sociale », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1977), p. 207-228.

Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1977), p. 298-329.

Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1979), p. 743-755.

Michel Foucault, « Le vrai sexe », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1980), pp. 934-944.

Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1981), p. 1032-1037.

Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1984), p. 1428-1450.

Michel Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1984), p. 1554-1565.

Michel Foucault, « Des espaces autres », *Dits et écrits : volume II, 1976-1988*, sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2001 (1984), p. 1571-1581.