

Michel Foucault, éthique et politique

Lawrence Olivier

Number 29, Spring 1996

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/040017ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/040017ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)

1703-8480 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Olivier, L. (1996). Michel Foucault, éthique et politique. *Politique et Sociétés*, (29), 41–69. <https://doi.org/10.7202/040017ar>

Article abstract

For about two centuries, we can state that social sciences have demonstrated their ethics in only one way. Whether they have attempted only to understand the world, or rather to transform it, the practice of science has always been based on an universal value System. Ethics, therefore, define a particular usage of knowledge and learning.

The hypothesis that we want to defend is that Michel Foucault's works did try to redefine the relationship between politics and ethics. The French genealogist did not attempt to establish a different moral - more universal - basis for politics. In so doing he would not have changed, in any substantial way, our way of posing political questions or the way we engage in political battles. In fact, he demonstrates to us that we should not search for an ethical foundation to politics, but rather, that ethical work is politics. In other words, Foucault is refusing to consider politics in moral terms, or starting from a certain political theory or a universal value System. He makes this refusal a precondition to political action.

MICHEL FOUCAULT, ÉTHIQUE ET POLITIQUE¹

Lawrence Olivier

Université du Québec à Montréal

En fait, j'ai surtout voulu poser des questions à la politique et faire apparaître dans le champ de la politique comme de l'interrogation historique et philosophique, des problèmes qui n'avaient pas droit de cité. Les questions que j'essaie de poser ne sont pas déterminées par une conception politique préalable et ne tendent pas à la réalisation d'un projet politique défini.

Michel Foucault²

Introduction

On peut affirmer, sans risquer de trop caricaturer, que, depuis deux siècles environ, les sciences sociales ont posé leur rapport à l'éthique d'une seule façon. Qu'elle ait seulement cherché à comprendre le monde ou qu'elle ait eu pour objectif de le transformer, la pratique de la science a toujours eu pour

¹ L'auteur tient à remercier Hélène Morissette, Isabelle Lanthier et Christine Mercier pour leurs commentaires et leurs suggestions.

² Michel Foucault, «Politics and Ethics : An Interview», Paul Rabinow (dir.), *Foucault. Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 375. Nous avons utilisé la version française de ce texte qui se trouve dans Michel Foucault, *Dits et écrits*. Tome IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 386.

Lawrence Olivier, Département de science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, succursale Centre-ville, Montréal, Québec. Canada, H3C 3P8

fondement un système de valeurs considéré comme universel³. Autrement dit, il y a toujours eu des valeurs, implicites ou explicites, à l'origine de toute connaissance, aussi scientifique soit-elle. Dans le premier cas, on croit que la vérité est à la source du savoir et du progrès humain, alors que, dans le second cas, d'autres valeurs, telles que la justice, l'égalité ou l'humanisme, jugées elles aussi universelles, peuvent constituer le fondement normatif de l'activité de connaissance et de l'action sociale. L'éthique définit alors un certain usage de la connaissance et du savoir.

Depuis quelques années cependant, d'autres théories sociales font une critique radicale des institutions sans pour autant proposer de solutions de rechange et refusent de dévoiler le système de valeurs qui légitimerait leur action et leur combat politiques. Parmi celles-ci, mentionnons les travaux de Michel Foucault sur la folie, la prison ou la sexualité⁴. Il n'est pas besoin de rappeler les effets politiques de ces ouvrages sur les psychiatres, les travailleurs sociaux, les sexologues, les gouvernements⁵. Ces travaux ont pourtant fait l'objet de nombreuses critiques. Comment, demande-t-on, Foucault peut-il faire une critique radicale des institutions (asile, hôpital, clinique, gouvernement), mener une lutte politique sans compromis contre le système carcéral tout en refusant de

³ Max Weber est l'un des penseurs qui a le mieux exposé ce rapport aux valeurs dans deux conférences publiées sous le titre : *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'édition, 1959.

⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1969; *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; *Histoire de la sexualité : 1 La volonté de savoir; 2 L'usage des plaisirs; 3 Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1976, 1984 et 1984.

⁵ Pour connaître les réactions des psychiatres à l'*Histoire de la folie*, il faut consulter le numéro de la revue *Évolution psychiatrique*, «La conception idéologique de l'«Histoire de la folie» de Michel Foucault», vol. XXXVI, avril-juin 1971. Sur les débats qu'a suscités l'ouvrage de Foucault, on peut lire Élisabeth Roudinesco, «Lecture de l'Histoire de la folie (1961-1986)», *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, p. 11-34 et Robert Castel, «Les aventures de la pratique», *Le débat*, vol. 41, septembre-novembre 1986, p.41-51.

Résumé. On peut affirmer que, depuis deux siècles environ, les sciences sociales ont posé leur rapport à l'éthique d'une seule façon. Qu'elle ait seulement cherché à comprendre le monde ou qu'elle ait eu pour objectif de le transformer, la pratique de la science a toujours eu pour fondement un système de valeurs considéré comme universel. L'éthique définit alors un certain usage de la connaissance et du savoir.

Les travaux de Michel Foucault ont tenté, et c'est l'hypothèse que nous voulons défendre, de redéfinir le rapport entre la politique et l'éthique. Le philosophe français n'a pas cherché un autre fondement - plus universel - à la politique. D'ailleurs, en faisant cela, il n'aurait rien changé d'essentiel à notre façon d'engager le combat politique. En fait, il montre qu'il n'y a pas à chercher de fondement éthique à la politique, mais que le travail éthique, du moins un certain travail éthique, est politique. Autrement dit, Foucault refuse de penser la politique dans les formes d'une morale, c'est-à-dire à partir d'une théorie politique donnée, d'un système de valeurs considéré comme universel, et il fait de ce refus une condition à l'action politique.

Abstract. For about two centuries, we can state that social sciences have demonstrated their ethics in only one way. Whether they have attempted only to understand the world, or rather to transform it, the practice of science has always been based on an universal value system. Ethics, therefore, define a particular usage of knowledge and learning.

The hypothesis that we want to defend is that Michel Foucault's works did try to redefine the relationship between politics and ethics. The French genealogist did not attempt to establish a different moral — more universal — basis for politics. In so doing he would not have changed, in any substantial way, our way of posing political questions or the way we engage in political battles. In fact, he demonstrates to us that we should not search for an ethical foundation to politics, but rather, that ethical work is politics. In other words, Foucault is refusing to consider politics in moral terms, or starting from a certain political theory or a universal value system. He makes this refusal a precondition to political action.

proposer des solutions à ce qu'il dénonce? Il y a ici un paradoxe de l'action politique qui semble difficile, sinon impossible, à résoudre : toute critique, aussi radicale soit-elle, n'est-elle pas en elle-même une alternative politique? Le refus de dévoiler le

système normatif qui fonde sa critique sociale, n'est-il pas, pour le philosophe français, une manière de proposer que tout doit être aboli. Autrement dit, la politique de Foucault consisterait-elle à vouloir tout abolir en refusant de proposer autre chose à la place de ce qui est critiqué⁶? C'est ce type de raisonnement qui a conduit plusieurs commentateurs à désigner de façon négative la politique du philosophe de nihiliste ou d'anarchiste⁷.

Il me semble cependant que, malgré leur pertinence, ces critiques passent à côté de l'essentiel quant à la méthode du philosophe. S'il y a bien, chez Foucault, une volonté de faire un autre usage de la vérité et de la connaissance, il importe cependant de saisir que cela n'est possible qu'en repensant les rapports de l'éthique au politique⁸.

Foucault affirme avoir toujours voulu interroger la politique. Sa réflexion sur ce sujet est cependant assez difficile à suivre, car elle n'est pas exposée d'une manière structurée dans un ouvrage ou dans un texte. Elle se dessine peu à peu tout au long de son travail intellectuel. Cela rend sa saisie plus complexe et tout effort de mise en forme systématique, plus périlleux. Je crois cependant qu'il est possible de formuler une hypothèse qui devrait jeter un autre éclairage sur la politique foucaultienne et sur les valeurs qui la fondent.

Selon le philosophe français, la politique a été historiquement pensée et théorisée sous la forme de l'éthique. En d'autres termes, Foucault aurait cherché à comprendre comment la morale a été pensée, dans nos sociétés, comme le

⁶ C'est Michael Walzer qui définit la politique foucaultienne comme abolitionniste «La politique de Michel Foucault», David Couzens Hoy (dir.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, de Bock-Wesmael, 1989, p. 65-83.

⁷ Parmi eux, il faut souligner Jürgen Habermas, «Apories d'une théorie du pouvoir» dans *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 315-347 et Richard Rorty, «Identité morale et autonomie privée», *Michel Foucault. Philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 385-394.

⁸ Sur l'usage stratégique que fait Foucault de son travail, voir Lawrence Olivier, «La question du pouvoir chez Foucault : espace, stratégie et dispositif», *Revue canadienne de science politique*, vol. XXI, no 1, mars 1988, p. 83-98.

domaine de l'expérience politique. Il est possible de dire, sans trop exagérer, que la politique a été pensée - dans sa vision traditionnelle⁹ - dans les sociétés modernes: comme domaine d'exercice de la liberté - du pouvoir de l'individu de maîtriser le monde dans lequel il vit - dans le champ spécifique de la sphère publique¹⁰. L'homme est libre et c'est cette liberté - l'exercice de la volonté sous l'autorité de la raison - qui rend le citoyen capable de choisir les institutions politiques et les formes de gouvernement les plus susceptibles d'assurer et de protéger cette liberté. La politique a donc son fondement dans l'idée de liberté posée comme un présupposé moral et universel de la vie en société.

Le problème que pose la liberté au regard de cette conception de la politique, c'est qu'elle entre en conflit avec les institutions sociales. Celles-ci ne peuvent jamais répondre complètement au désir d'autonomie de chacun, et ce, pour une raison très simple: elles obéissent aussi à un principe de nécessité - défense des intérêts collectifs de la société - qui est souvent en contradiction avec la liberté des individus. La politique apparaît alors comme un effort constant pour résoudre cette contradiction en luttant contre ce qui met en péril la liberté des individus et pour des modes de gouvernement - système politique, social - qui soient conformes à la liberté, fondement moral de la vie en société. La politique est donc conçue, dans cette vision traditionnelle, comme l'organisation de la lutte visant à dénouer la contradiction entre l'autonomie individuelle et l'incapacité des institutions à trouver une réponse satisfaisante au désir de liberté.

Relativement à cette manière de concevoir la politique, Foucault a essayé, et c'est l'hypothèse que nous voulons

⁹ L'expression «vision traditionnelle» n'est peut-être pas la meilleure pour désigner la conception de la politique qui a pris naissance au siècle des Lumières. Il s'agissait seulement de qualifier cette conception pour éviter de la confondre avec l'analyse que fait Foucault de la politique.

¹⁰ La liberté ne doit pas être entendue au sens libéral du terme : liberté de parole ou droit de propriété. La liberté peut signifier aussi l'individu non aliéné, libre de s'épanouir sur les plans personnel, économique et social. Ainsi définie, cette idée de liberté englobe aussi celle d'égalité et de justice.

défendre, de redéfinir les rapports de la politique à l'éthique. Il n'a pas cherché un autre fondement moral - plus universel - à la politique. D'ailleurs, en faisant cela, il n'aurait rien changé d'essentiel à notre façon de déterminer les questions politiques ni à la manière d'engager le combat politique. En fait, il montre qu'il n'y a pas à chercher de fondement éthique à la politique, mais qu'un certain travail éthique est politique.

(...) mais je pense que l'éthique est une pratique, et l'éthos, une manière d'être. Prenons un exemple qui nous touche tous, la Pologne. Si l'on pose la question de la Pologne en termes proprement politiques, il est évident qu'on arrive vite à dire qu'on ne peut rien faire. On ne peut pas envoyer des blindés pour délivrer Varsovie. Je crois que politiquement il faut se rendre compte de ça, mais je crois qu'on est bien d'accord pour dire que, pour des raisons éthiques, il faut poser le problème de la Pologne sous la forme d'une non-acceptation de ce qui se passe là-bas et de la passivité de nos gouvernements, et je crois que c'est là une attitude qui est éthique mais qui est aussi politique; elle ne consiste pas à dire seulement je proteste, mais à faire de cette attitude un fait politique aussi consistant que possible, et dont ceux qui gouvernent ici ou là-bas seront bien obligés, d'une certaine manière, de tenir compte¹¹.

¹¹ Michel Foucault, «Politics and Ethics : An Interview», p. 377. Nous avons utilisé la version française de ce texte qui se trouve dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, p. 386-387. On sait que les interventions publiques de Foucault, et particulièrement sa critique sévère du gouvernement français, de «ne rien faire» à la suite du coup d'État militaire en Pologne, ont irrité plus d'un au Parti socialiste français. Lionel Jospin, premier secrétaire du Parti socialiste, réagissait en traitant de fous d'intellectuels, ceux qui avaient rédigé (Foucault et Bourdieu) le texte du 15 décembre 1981 à propos du «coup d'État» en Pologne, intitulé «Les rendez-vous manqués», et qui fut lu par Yves Montand sur Europe 1. Jack Lang, alors ministre de la culture, réagissait, pour sa part, en traitant Foucault de «clown» et le texte de «malhonnête». Voir *Le matin*, 21 décembre 1981. David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, London, Vintage, 1993, cite en page 440 le texte de Bourdieu et Foucault, qui a suscité tant de remous au Parti socialiste français et, en page 442, l'appel de la CFDT à propos de la Pologne signé par de nombreux intellectuels dont Foucault, Bourdieu, Claude Mauriac, Yves Montand. L'appel de la CFDT a été publié dans *Le*

Autrement dit, Foucault refuse de penser la politique dans les cadres d'une morale, c'est-à-dire à partir d'une théorie politique donnée, d'un système de valeurs considéré comme universel, et il fait de ce refus une condition de l'action politique. Pour ce faire, il ne faut pas opposer la morale à l'éthique, mais considérer celle-ci comme la partie de la morale qui concerne notre façon d'appréhender le monde et d'y vivre en tant que sujet, ce qu'on peut appeler notre manière d'être au monde. C'est à partir de cette manière d'être au monde que Foucault va essayer de repenser notre expérience politique en radicalisant la distinction entre morale et éthique.

Cette tentative pour penser l'éthique comme une expérience politique se trouve exposée dans ce que Foucault appelle, dans les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*, l'esthétique de l'existence¹². Celle-ci n'est pas une nouvelle théorie politique, mais fondamentalement une manière d'être au monde. Avant de l'aborder, essayons de voir comment elle se manifeste concrètement dans ses travaux.

L'éthique comme mode d'être

Quelles sont les caractéristiques de cette manière d'être au monde? La réponse à cette question ne se trouve pas dans l'examen des ouvrages, des entrevues ou même des articles de Foucault. Nulle part, il ne l'expose directement. Pourtant, en regardant de plus près sa méthode historique, il est possible d'en repérer quelques éléments importants.

L'un des traits caractéristiques de son projet historique, c'est une façon de procéder commune à tous ses ouvrages. Foucault n'oppose pas une vision à une autre; il ne cherche pas à montrer que telle conception de la folie ou de la prison est fautive et que la sienne est plus vraie ou plus juste. Il procède, nous l'avons dit précédemment, par problématisation. La problématisation, au sens épistémologique du terme, renvoie à deux questions:

Monde, 24 décembre 1981. On voit bien que cette protestation dont parle Foucault avec Duccio Trombadori constitue un véritable travail éthique dont les effets politiques, à lire les réactions des gouvernants, ne sont pas négligeables.

¹² Michel Foucault, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*.

Premièrement, pour ne prendre qu'un exemple tiré des derniers ouvrages, pourquoi «(...) le comportement sexuel, pourquoi les activités et les plaisirs qui en relèvent, font-ils l'objet d'une préoccupation morale? Pourquoi ce souci éthique, qui, au moins à certains moments, dans certaines sociétés ou dans certains groupes, paraît plus important que l'attention morale que l'on porte à d'autres domaines pourtant essentiels dans la vie individuelle ou collective, comme les conduites alimentaires ou l'accomplissement des devoirs civiques?»¹³ Il s'agit ici de voir ce qui rend possible - les conditions de possibilité - un événement observable (l'apparition de la prison comme mode de punition au XIXe siècle par exemple).

Deuxièmement, toujours à propos de la sexualité, comment s'est imposée dans nos sociétés une telle préoccupation morale, c'est-à-dire comment une telle représentation de la sexualité est-elle apparue et comment est-elle impliquée dans la constitution des modes de gouvernement de soi et des autres, qui se mettent en place dans une société donnée? Et surtout comment est-elle devenue un souci éthique pour des individus? Autrement dit, comment la sexualité va-t-elle devenir un lieu où, à partir d'exercices, de travail sur soi, un individu va essayer de se constituer comme sujet moral? Nous venons d'exposer une problématique philosophique qui, pourtant, manifeste plus qu'une certaine manière de regarder et d'interroger le monde, c'est-à-dire un mode d'être au monde. Précisons davantage ce dernier point.

Au-delà du principe épistémologique, la «méthode historique foucaultienne» suppose une certaine attitude vis-à-vis du monde. Pour Foucault, rien n'existe en soi et toute chose ou tout événement est un construit. Qu'il n'existe ni chose en soi ni essence est un premier postulat auquel obéit l'archéologue de la prison, mais il y a plus. En posant, comme il le fait, la question de la provenance (conditions de possibilité) des choses, il remet en question aussi l'idée qu'on puisse les rapporter à un autre principe, plus fondamental: à une nature, à un sujet ou à un principe divin pour ne citer que ces exemples. C'est là un

¹³ Michel Foucault, *L'usage des...*, p. 15-16.

procédé extrêmement courant dans le domaine de la connaissance en général que d'expliquer le réel à partir d'un principe plus fondamental, à partir de quelque chose de caché, qui n'est pas le réel, et qui permet, grâce à ce sens latent (caché), de trouver sa véritable signification (réel). La perspective foucaultienne est différente. Le philosophe refuse de rapporter le réel à autre chose qu'à lui-même, il essaie de se déprendre de ce que Nietzsche appelait «l'illusion des arrière-mondes». Le monde est ce qu'il est et n'est rien d'autre. L'herméneutique foucaultienne ne se rattache à aucune sémiologie; elle ne recherche aucun sens caché ou latent. Pourtant, n'est-ce pas ce que fait Foucault lorsqu'il cherche la provenance des choses?

Il faut bien saisir le sens que le philosophe donne à ce terme. La provenance est moins un principe épistémologique permettant d'expliquer le réel qu'une attitude consistant à ne rien accepter comme allant de soi, à croire que rien n'est donné ou posé comme essence ou nature première. Le travail de Foucault consiste à rechercher les commencements, tout ce qui a rendu possible ce qu'on désigne comme le réel, le politique, l'homme, le social, l'économique; ces synthèses vides auxquelles on a coutume de rapporter toute chose.

Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre: c'est repérer les accidents, les infimes déviations - ou au contraire les retournements complets - les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes - il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident. C'est pourquoi sans doute toute origine de la morale, du moment qu'elle n'est pas vénérable, - et la *Herkunft* ne l'est jamais - vaut critique¹⁴.

¹⁴ Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», Suzanne Bachelard (dir.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 152. Souligné dans le texte.

Il importe donc pour le philosophe français de considérer la provenance des choses comme le produit d'une histoire, c'est-à-dire de la contingence, le résultat de multiples accidents, la conjonction d'événements, le fruit du hasard. Autrement dit, il est possible de repérer le commencement des choses, le moment où elles apparaissent, c'est-à-dire lorsqu'elles deviennent une préoccupation importante (le problème qu'on doit penser) dans une société donnée. Par exemple, l'homosexuel - ce nom qu'on donne à ceux qui ont un scénario sexuel différent - est le produit d'un dispositif complexe de savoirs et de pouvoirs, qui, à partir du XIX^e siècle, rend problématique certains comportements ou actes sexuels. La médecine, le système juridique, la religion contribuent, dans leur convergence et même dans leur opposition sur ce que doit être l'activité sexuelle (finalités, dangers, comportements, actes, individus), à créer l'identité homosexuelle. On sait bien ce qu'une telle identité implique pour l'individu qui en est affublé. Si pour Foucault la provenance, c'est d'abord la reconnaissance qu'on ne peut rapporter les choses à aucune nature première, elle renvoie à l'idée de force et de hasard. Il importe de noter ici que le mot hasard ne signifie pas seulement comme on pourrait le penser, contingence ou rencontre fortuite, mais il suggère aussi l'idée d'indifférence, d'irresponsabilité, c'est-à-dire une façon de penser le monde sans référence à aucun principe et à aucune nature. Le hasard est à lui-même sa propre explication, il ne renvoie, comme le soulignent Foulquié et Saint-Jean, qu'«(...) à la force ou la puissance qui produit les faits¹⁵».

Foucault cherche en outre à identifier le moment d'émergence d'une certaine représentation que se font nos sociétés de la sexualité, de la prison ou de la folie. Le moment d'émergence, c'est ce qui permet au penseur de repérer les combats et les luttes qui imposent, pour prendre cet exemple, une représentation de la sexualité.

¹⁵ P. Foulquié et R. Saint-Jean, «Hasard» *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 314.

L'émergence se produit toujours dans un certain état des forces. L'analyse de *l'Entstebung* doit en montrer le jeu, la manière dont elles (dominations) luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face des circonstances adverses, ou encore la tentative qu'elles font - se divisant contre elles-mêmes - pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur à partir de leur propre affaiblissement¹⁶.

Ici aussi il s'agit moins d'un principe épistémologique que d'une attitude vis-à-vis du monde. Foucault parle de rapports de pouvoir. Il ne désigne pas, comme le faisaient les théoriciens marxistes, les éléments du rapport de pouvoir, mais plutôt «(...) la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte¹⁷». Les rapports de pouvoir ne se limitent pas à la lutte des classes; il faut, explique le penseur français, les laisser valoir dans les formes multiples qu'ils prennent, observer comment ils peuvent s'entrecroiser ou se disséminer dans le corps social ou comment à d'autres occasions, ils peuvent s'opposer et même s'annuler les uns les autres. Il faut les penser selon leur caractère stratégique plutôt que dialectique. C'est pourquoi, selon Foucault, il faut inverser la maxime de Clausewitz et affirmer que «(...) la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens¹⁸». Il veut signifier ainsi l'immanence et la permanence des rapports de pouvoir dans la société et surtout montrer que la guerre - l'affrontement, la lutte et le combat - constitue l'un des principes d'intelligibilité des rapports de pouvoir dans les sociétés comme les nôtres. Les rapports de force sont partout déjà là, ils sont la matière première à partir de laquelle se fabrique ce qui vaut pour nous comme réel. Par exemple, au lieu de supposer un sujet libre qui serait assujéti par un pouvoir, Foucault se demande plutôt comment des rapports de force - d'assujétissement - en sont arrivés à former des sujets qui seront pris en charge par l'institution carcérale, l'asile, l'hôpital, la police. On peut se

¹⁶ *Ibid*, p. 155. Souligné dans le texte.

¹⁷ Michel Foucault, «Il faut défendre la société ?» *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989, p.85.

¹⁸ *Ibid*, p 85-94.

demander toutefois quelles sont les conséquences d'une telle façon de procéder sur le plan de l'analyse historique.

Faire de la guerre le principe d'intelligibilité des rapports de pouvoir a deux conséquences importantes sur la façon de penser l'analyse historique:

La première conséquence est que le sujet de ce type de discours est lui-même situé dans des rapports de pouvoir. Il n'échappe pas aux luttes et aux combats généralisés qui se mènent continuellement dans la société.

Le sujet qui parle dans ce discours ne peut occuper la position du sujet universel. Dans cette lutte générale dont il parle, il est forcément d'un côté ou de l'autre; il est dans la bataille, il a des adversaires, il se bat pour une victoire. Sans doute, il cherche à faire valoir le droit; mais c'est de son droit qu'il s'agit - droit singulier marqué par un rapport de conquête, de domination ou d'ancienneté: droit de la race, droit des invasions triomphantes ou des occupations millénaires. Et s'il parle aussi de vérité, c'est de cette vérité perspective et stratégique qui lui permet de remporter la victoire¹⁹.

Ce n'est plus un sujet universel: il fait un usage stratégique de la vérité.

On voit mal comment ce sujet - ce guerrier -, comme deuxième conséquence, pourrait dans ces conditions jauger l'histoire, comment il pourrait dire ce qui est juste et injuste, quel est le bon et le mauvais gouvernement. On ne voit pas surtout comment il pourrait affirmer qu'une institution est meilleure qu'une autre, qu'une culture est supérieure à une autre. Le pouvoir est le résultat d'un rapport de forces, de la mobilité incessante de ces forces. Il ne saurait donc y avoir de vérités, de morales universelles, si ce n'est que comme légitimation d'une domination d'un groupe sur un autre.

En étant lui-même engagé dans des rapports de pouvoir, un individu ne peut s'appuyer sur aucun système normatif universel ou transcendant la lutte politique. Son combat repose, lui aussi,

¹⁹ *Ibid*, p. 89.

sur des normes dont il est impossible de fonder universellement la valeur. C'est pourquoi, dans la lutte qu'il mène, aucun individu ne peut ignorer - sinon en s'illusionnant lui-même - que son propre système de valeurs contribue à l'émergence de dispositifs de pouvoir. Dans la vision foucaultienne, aucune théorie, aucune lutte n'échappent au fait qu'elles sont porteuses d'injustices et d'inégalités car aucune solution de remplacement à un système de domination n'existe sans qu'il ne comporte de nouveaux partages du juste et de l'injuste, du vrai et du faux. L'analyse foucaultienne rejette ici le caractère universel des valeurs sur lesquelles voudrait s'appuyer la théorie politique, pour montrer que ces valeurs sont toujours contingentes et historiquement déterminées. On comprend alors mieux la méfiance de Foucault envers les valeurs universelles et face à une certaine expérience politique. Il convient, cependant, de se demander en quoi cette attitude - celle du guerrier engagé dans des luttes politiques ou plutôt inscrit dans des rapports de force - est-elle éthique. Comment, si on est toujours assujéti à des rapports de pouvoir, peut-on en faire la critique? C'est à ces questions qu'il faut maintenant essayer de répondre. Je crois qu'une partie de la réponse se trouve dans ce que Foucault a appelé, dans ses derniers ouvrages, l'esthétique de l'existence. Il est maintenant possible de voir en quoi celle-ci définit une attitude éthique.

Éthique et esthétique de l'existence : la pensée du dehors

Dans *L'usage des plaisirs*, Foucault ajoute à la morale une dimension souvent négligée. Pour la plupart d'entre nous, la morale concerne le code de conduite - les valeurs universellement reconnues - que nous devons adopter dans nos rapports avec les autres. Plusieurs considèrent que ce code moral est nécessaire, voire essentiel, à la vie en commun. Cette définition de la morale n'est peut être pas la plus précise qui soit, mais elle reflète bien l'opinion commune. D'autres pensent que la morale est synonyme d'éthique; ils l'imaginent comme l'ensemble des problèmes liés à la conduite des hommes dans leur vie privée et sociale. Que la morale, dit Foucault, porte sur les règles de conduite envers les autres ou sur ce qui fonde la

solidarité humaine est tout à fait juste, mais elle ne s'y résume pas. Il y a aussi la manière de «se conduire» en sujet moral, c'est-à-dire «(...) la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code²⁰». Il poursuit en affirmant qu'il existe un processus assez complexe par lequel on arrive à se constituer en sujet moral²¹. L'éthique, c'est cette partie de la morale qui concerne le rapport à soi. Cependant, penser l'éthique de cette façon n'explique pas le type de rapports que cette dernière entretient avec la politique. Quel rapport cette autoconstitution a-t-elle avec la lutte et le combat politiques?

Il est difficile d'apporter une réponse définitive à cette question, tout simplement parce que chacun peut donner à ce travail sur soi une forme et une finalité spécifiques. L'éthique, envisagée comme un travail sur soi, ne concerne pas obligatoirement la politique. Si, pour certains, ce travail vise le détachement à l'égard du monde, pour d'autres, il peut être une recherche de l'immortalité. Mais on peut imaginer, et c'est l'expérience que tente Foucault dans le domaine de l'histoire, que l'autoconstitution peut aussi être une manière d'interroger sa pratique historique et de faire de ce questionnement un principe d'intelligibilité des mécanismes du pouvoir dans nos sociétés. Nous pouvons voir maintenant, à l'aide de la définition que donne Foucault du travail philosophique, comment une certaine attitude éthique peut déboucher sur une critique politique:

Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'«essai» - qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non

²⁰ Michel Foucault, *L'usage des...*, p. 33. Les prochaines lignes résument le texte de Foucault.

²¹ Pour une analyse de ce processus, voir Michel Foucault, «Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le débat*, no 27, novembre 1983, p. 46-72.

comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communications - est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une «ascèse», un exercice de soi, dans la pensée²².

On ne peut comprendre le travail philosophique comme il vient d'être défini que si deux points sont précisés.

1) Le travail philosophique ne consiste pas seulement à dire ce que sont les choses, le monde (leur vérité cachée) ou à rechercher la nature humaine authentique ou l'essence de l'homme. Il peut aussi être autre chose qu'un discours sur d'autres discours qui, à la manière de l'épistémologie, juge de la conformité de ceux-ci aux normes d'une science. Il est possible d'imaginer qu'avant de concerner les autres discours ou la vérité du monde, c'est à soi qu'il s'adresse non pas comme recherche de ce que je suis authentiquement, mais plutôt comme épreuve (exercice de soi) ou expérience.

On connaît mal la signification du terme «expérience», dont Foucault fait usage à plusieurs reprises dans son travail. Dans *L'Histoire de la folie*, il écrit avoir essayé «(...) de comprendre l'expérience que le classicisme a faite de la folie²³». Le terme a sensiblement la même signification dans le premier tome de *L'Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* où il s'agissait, écrit-il, de voir à partir de quelle expérience des «(...) individus ont eu à se reconnaître comme sujet d'une sexualité». Le terme d'expérience a ici un sens opératoire, pour ne pas dire méthodologique. Ce n'est pas celui-là qui nous intéresse²⁴.

Dans une entrevue, publiée en français, Foucault s'est expliqué longuement sur sa façon d'envisager le travail

²² Ibid, 15.

²³ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 41.

²⁴ Foucault a critiqué sévèrement l'utilisation qu'il avait faite de la notion d'expérience dans *L'Histoire de la folie*. Voir Michel Foucault, *L'archéologie du...*, p. 26-27.

intellectuel en tant qu'expérience²⁵. Sans résumer l'ensemble du propos, on peut relever cependant quelques éléments pertinents pour la discussion.

Je ne me considère pas comme un philosophe. Ce que je fais n'est ni une façon de faire de la philosophie ni de suggérer aux autres de ne pas en faire. Les auteurs les plus importants qui m'ont, je ne dirais pas formé, mais permis de me décaler par rapport à ma formation universitaire, ont été des gens comme Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, qui n'étaient pas des philosophes au sens institutionnel du terme, et un certain nombre d'expériences personnelles, bien sûr. Ce qui m'a le plus frappé et fasciné chez eux, et qui leur a donné cette importance capitale pour moi, c'est que leur problème n'était pas celui de la construction d'un système, mais d'une expérience personnelle²⁶.

2) On touche ici à l'un des aspects importants du travail éthique de Foucault. Les histoires de la folie, de la prison ou de la sexualité qu'il propose sont pour lui des fragments autobiographiques. Elles ont moins pour origine un questionnement général sur l'enfermement, l'institution carcérale qu'une expérience personnelle, particulière du philosophe avec la prison, l'asile ou la sexualité. Foucault a travaillé dans une institution psychiatrique; il a été l'un des «instigateurs», au début des années 1970, des luttes menées autour des prisons en France; son intérêt pour l'histoire de la sexualité vient, en partie, de son homosexualité. Il n'y aurait rien de particulièrement innovateur si l'on prétendait affirmer que c'est une certaine expérience personnelle de l'auteur dans des institutions psychiatriques ou son homosexualité qui expliquent son intérêt pour l'histoire de la folie ou de la sexualité, mais il faut entendre l'expérience personnelle dans un autre sens. Il est emprunté aux œuvres de Blanchot, de Bataille, de Roussel. Cette expérience ne consiste pas seulement à dire ou à énoncer quelque chose sur

²⁵ Voir Michel Foucault, *Dits et écrits*. Tome IV, 1980-1988, *op. cit.*, p. 41-95.

²⁶ *Ibid*, p. 42-43.

le monde, mais elle est aussi un mode d'existence (un style de vie) qui vise, pour reprendre une expression de Gilles Deleuze, à mettre sa vie dans sa pensée²⁷. Essayons d'illustrer ce second sens à l'aide de ce que dit Blanchot de l'expérience-limite:

Le problème que dégage l'expérience-limite est donc à présent celui-ci: comment l'absolu (sous la forme de la totalité) peut-il être encore dépassé? Comment l'homme, parvenu par son action au sommet, pourrait-il, lui l'universel, lui l'éternel, toujours s'accomplissant et toujours accompli, et se répétant dans un Discours qui ne fait que se parler sans fin, ne pas s'en tenir à cette suffisance, et comme tel, se mettre en question? À proprement parler, il ne le peut pas. Et cependant l'expérience intérieure exige cet événement qui n'appartient pas à la possibilité; elle ouvre en l'être achevé un infime interstice par où tout ce qui est se laisse soudainement déborder et déposer par un surcroît qui échappe et excède. Étrange surplus. Quel est cet excès qui fait que l'achèvement serait encore et toujours inachevé? D'où vient ce mouvement d'excéder dont la mesure n'est pas donnée par le pouvoir qui peut tout? Quelle est cette «possibilité» qui s'offrirait après la réalisation de toutes les possibilités comme le moment capable de les renverser ou les retirer silencieusement²⁸ ?

²⁷ Voici ce que disait Foucault à propos des rapports de la vie et de l'œuvre :

Je crois qu'il vaut mieux essayer de concevoir que, au fond, quelqu'un qui est écrivain ne fait pas simplement son œuvre dans ses livres, dans ce qu'il publie, et que son œuvre principale, c'est finalement lui-même écrivant ses livres. Et c'est ce rapport de lui à ses livres, de sa vie à ses livres, qui est le point central, le foyer de son activité et de son œuvre. La vie privée d'un individu, ses choix sexuels et son œuvre sont liés entre eux, non pas parce que l'œuvre traduit la vie sexuelle, mais parce qu'elle comprend la vie aussi bien que le texte. L'œuvre est plus que l'œuvre : le sujet qui écrit fait partie de l'œuvre. Michel Foucault, «Interview», Charles Ruas, *Death and Labyrinth : The World of Michel Foucault*, London, Athlone Press, 1986, p. 184. Nous avons utilisé la version française de ce texte, qui se trouve dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., p. 606-607.

²⁸ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 307.

Cette notion d'expérience-limite de Blanchot, Foucault en donne une interprétation qui aide à comprendre ce qu'il entend par esthétique de l'existence. Pour le penseur français, l'expérience-limite est un processus d'autocréation ou d'invention de soi, c'est-à-dire de déssaisissement de soi. Cela veut dire d'abord, la négation de son propre discours, «(...) le dessaisir à chaque instant non seulement de ce qu'il vient de dire, mais du pouvoir de l'énoncer²⁹». L'expression désigne une mise à l'épreuve de soi, c'est-à-dire remettre en question ce qu'on pense profondément, les idées évidentes, les certitudes ou les vérités acquises et aussi le pouvoir de dire ou d'énoncer quelque chose sur le monde, de parler avec autorité (parole autorisée) pour dire ce que le monde est ou doit être. En somme une remise en question de tout ce qui nous donne et qui constitue notre identité.

Cette «déprise de soi», c'est surtout une façon de remettre en question l'idée même du sujet, de ce qui, en autorisant le discours, donne le droit à la parole. Dans *L'ordre du discours*, l'archéologue du savoir avait montré par exemple que la fonction auteur constituait un principe de raréfaction des discours, c'est-à-dire «(...) ce qui donne à l'inquiétant langage de la fiction, ses unités, ses nœuds de cohérence, son insertion dans le réel³⁰». Si la fonction auteur n'est pas tout à fait la même chose que le sujet, il est facile d'imaginer quelle fonction ce dernier peut jouer à son tour dans l'ordre du discours. Être un sujet, n'est-ce pas aujourd'hui la condition pour que soit entendu ce qu'on a à dire?³¹ Et c'est précisément cette identité que refuse Foucault (discours autorisé qui parle au nom de la multitude, du peuple, de la communauté... en disant ce qui est vrai) en explorant une

²⁹ Michel Foucault, *La pensée du dehors*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, p. 22.

³⁰ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 30.

³¹ Voir sur cette question les textes de Michel Foucault, *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*, Paris, Gallimard, 1973; «La vie des hommes infâmes», *Les cahiers du chemin*, no 29, 15 janvier 1977, p. 12-29.

infinité de positions et de situations³². L'expérience-limite signifie ici faire des expériences, sortir de son identité.

Au-delà du rôle ou de la fonction du sujet dans les pratiques discursives, la remise en cause de celui-ci dans l'invention de soi est importante pour Foucault dans la mesure où cette expérience intérieure est une manière de donner à la pensée la possibilité de penser à nouveau. Comme il le montre dans *L'archéologie du savoir*, il s'agit de libérer la pensée - le discours - de cette contrainte, le sujet, qui pèse sur la prolifération des discours; il s'agit de retrouver le faisceau contingent de relations qui définit l'emplacement de celui qui parle. En posant l'idée d'un sujet constituant, il devient impossible de comprendre, selon l'expression de Foucault, l'un des principes de raréfaction des discours. Par exemple, le discours médical comporte des conditions, des traits spécifiques à son fonctionnement, des critères de compétence et de formation.

Ce statut des médecins est en général assez singulier dans toutes les formes de société et de civilisation: il n'est presque jamais un personnage indifférencié ou interchangeable. La parole médicale ne peut pas venir de n'importe qui; sa valeur, son efficacité, ses pouvoirs thérapeutiques eux-mêmes, et

³² Foucault déclarait à ce sujet dans une interview anonyme accordée au journal *Le Monde* :

Pourquoi vous ai-je suggéré que nous utilisions l'anonymat ? Par nostalgie du temps où, étant tout à fait inconnu, ce que je disais avait quelques chances d'être entendu. Avec le lecteur éventuel, la surface de contact était sans ride. Les effets du livre rejaillissaient en des lieux imprévus et dessinaient des formes auxquelles je n'avais pas pensé. Le nom est une facilité.

*Je proposerai un jeu : celui de l'«année sans nom». Pendant un an, on éditerait des livres sans nom d'auteur. Les critiques devraient se débrouiller avec une production entièrement anonyme. Mais j'y songe, peut-être n'auraient-ils rien à dire : tous les auteurs attendraient l'année suivante pour publier leurs livres... Le philosophe masqué (Michel Foucault), «Entretien avec Christian Delacampagne», *Entretiens avec Le Monde*, Paris, La Découverte, 1984, p. 22.*

d'une façon générale son existence comme parole médicale, ne sont pas dissociables du personnage statutairement défini qui a le droit de l'articuler, en revendiquant pour elle le pouvoir de conjurer la souffrance et la mort³³.

Le discours ainsi libéré de ce qui le contraint, de ce qui lui prescrit sa loi, est maintenant libre de nouveaux commencements, de penser, puisqu'il n'appartient plus qu'à ce dehors, à cette origine où il ne renvoie qu'à lui-même.

Ce travail sur soi ne consiste donc pas, comme chez les phénoménologues, à retrouver dans l'expérience de la vie quotidienne son identité, son moi authentique, mais plutôt à remettre en cause tout ce qui peut contribuer à le forger, à être complètement différent de ce que je suis, à ne jamais être le même³⁴. Il faut pour cela, affirme Foucault dans la pratique historique qui est son domaine de recherche, envisager la science comme une expérience, c'est-à-dire moins comme le rapport d'un sujet à un objet, mais plutôt comme une épreuve dans laquelle un sujet peut se transformer. Par exemple, il s'agit moins de faire référence à son expérience de travail dans un hôpital psychiatrique, mais de s'interroger sur sa façon de penser la folie. Est-il possible, demande-t-il, d'envisager la folie autrement que comme une forme de désorganisation physiologique?

On imagine ce qu'un tel travail sur soi peut avoir de profondément déstabilisant pour qui s'attache à remettre en cause sa propre pensée et pour qui s'attaque aux repères essentiels qui fondent son mode d'être au monde. Remettre en cause non pas l'idée générale de la folie, mais sa propre façon de l'envisager, c'est accéder à cette frontière, à cette expérience-

³³ Michel Foucault, *L'archéologie du...*, p. 69.

³⁴ Voici ce que dit Foucault à ce propos : *L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même.* «Entretiens avec Michel Foucault», *op. cit.*, p. 43.

limite où la mort rôde, où le sujet perçoit non seulement ce qui le rend possible, mais l'espace où il risque de s'engloutir.

C'est surtout chez Nietzsche et Freud, d'ailleurs, à un moindre degré chez Marx, que l'on voit se dessiner cette expérience, je crois si importante pour l'herméneutique moderne, que plus on va loin dans l'interprétation, plus en même temps on s'approche d'une région absolument dangereuse, où non seulement l'interprétation va trouver son point de rebroussement, mais où elle va disparaître elle-même comme interprétation, entraînant peut-être la disparition de l'interprète lui-même. L'existence toujours approchée du point absolu de l'interprétation serait en même temps celle d'un point de rupture³⁵.

On reconnaîtra ici la fascination de Foucault pour la mort, dont parle James Miller dans sa brillante biographie³⁶, mais il y a dans cette expérience beaucoup plus: il s'agit de rendre la pensée accessible à cette possibilité, dont parle Blanchot, d'excéder ou de renverser «le pouvoir qui peut tout». L'esthétique de l'existence représente une façon de redonner à la pensée la puissance de déborder et de contester le pouvoir.

Foucault pratique l'autoconstitution, mais il ne dit pas pourquoi un tel travail sur soi est nécessaire. Pourquoi faudrait-il se plier à cette pratique surprenante, à ce rituel bizarre, qui consiste à changer continuellement d'identité? Ne serait-ce pas là une façon de se soustraire à la critique à laquelle Foucault soumet les autres ou une manière de dire qu'elle ne s'applique pas à lui? Une telle position n'est toutefois pas sans danger. Comment éviter le risque de perdre sa propre contingence? N'y

³⁵ Michel Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», *Cahiers du Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 4.

³⁶ James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Schuster, 1994. Je sais que cette biographie est fortement contestée par Didier Éribon, *Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994 et par David Halperin, *Saint Foucault : Toward a Gay Hagiography*, New York, Oxford University Press, 1995. Malgré certains commentaires pertinents de ces auteurs à propos du travail de Miller, je considère que sa biographie est brillante et qu'elle est essentielle à la compréhension du travail de Foucault.

a-t-il pas, en effet, un péril pour celui qui prétend redécrire le monde à des fins d'autocréation, d'en venir à poser sa propre description comme universelle?

Avant d'essayer de répondre à ces questions, il faut se demander pourquoi Foucault considère que ce travail sur soi est nécessaire. La question se pose avec d'autant plus d'acuité qu'à certains moments le travail sur soi apparaît chez lui comme la réponse ou plutôt comme la seule manière efficace d'agir sur le monde. En revanche, à d'autres moments, Foucault le présente comme la réponse qu'il a trouvée pour lui-même lorsqu'il affirme, entre autre, qu'il faut faire de sa vie une œuvre d'art. Je ne crois pas que Foucault prétende que nous devrions tous donner une finalité esthétique à notre existence. Si chacun peut se constituer en sujet moral comme il le veut, il n'en demeure pas moins que la portée politique de cette réponse reste ambiguë pour un philosophe qui veut agir sur le monde. Qu'est-ce que l'action de faire de son existence une œuvre d'art a-t-elle à voir avec la critique politique? Ne faudrait-il pas admettre avec Richard Rorty que l'autoconstitution relève d'une quête privée d'autonomie, qui n'est pas sans risques lorsqu'on cherche, comme Foucault aurait essayé de le faire, sa contrepartie politique³⁷. Il s'agit là d'une remarque fort pertinente du commentateur nord-américain à laquelle Foucault n'a pu répondre. Il est possible cependant d'esquisser, à l'aide du corpus qu'il nous a laissé, ce que pourrait être une réponse à cette question.

Pour Rorty, la quête d'autonomie du sujet n'est possible que dans la sphère privée - invention de soi - parce que chacun est libre (dans les sociétés libérales plus que dans les autres, selon lui) de donner le sens qu'il veut à son existence, alors que pour Foucault, tout sujet est d'emblée un élément clef des mécanismes de pouvoir³⁸. Il faut relire à ce sujet *La volonté de savoir*. À la différence de Rorty cependant, on peut imaginer que le processus d'autocréation ne consiste pas seulement à essayer de

³⁷ Richard Rorty, «Identité morale et autonomie...», p. 385-394.

³⁸ Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 98-102.

donner une forme particulière à une existence; il s'agit plutôt de montrer comment toute forme d'existence particulière est le produit d'acculturations spécifiques à nos sociétés. Le problème inhérent avec une telle analyse, écrit Rorty, c'est qu'elle débouche sur une forme d'anarchisme «(...) qui paraît être le résultat malheureux d'une tentative mal orientée pour envisager une société qui serait, à l'égard de son passé historique, aussi libre que l'intellectuel romantique espère l'être à l'égard de son passé privé³⁹». Selon le philosophe états-unien, il n'y a rien de commun entre le désir d'autonomie et la volonté de libérer la société des inégalités, de l'injustice ou de la cruauté.

Je ne crois pas que Rorty saisisse bien toute la problématique foucaultienne du sujet. D'une part, rien chez Foucault ne laisse croire qu'il essaie de libérer les sociétés actuelles de leur passé même s'il faut admettre avec le commentateur nord-américain l'aversion de l'archéologue du savoir envers toute forme de pouvoir. Il faut relire l'introduction de *Surveiller et punir* pour se rendre compte qu'il ne pose aucun jugement - favorable ou défavorable - sur les modes de punition qui ont précédé la naissance de la prison⁴⁰. L'idée de progrès ou même de société libérée n'existe pas dans l'analyse archéologique. D'autre part, et c'est l'essentiel, s'il est possible de penser l'invention de soi comme une préoccupation privée, ce n'est pas là sa seule définition possible, comme le montre le philosophe français, dans *Le souci de soi*, pour la période helléniste et romaine, où le thème du retour à soi ne s'oppose pas ou, plutôt, ne constitue pas une alternative à la participation civile et politique.

³⁹ Richard Rorty, «Identité morale et autonomie...», *op. cit.*, p. 389.

⁴⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 75-106.

Le véritable objectif de la réforme, et cela dès ses formulations les plus générales, ce n'est pas de fonder un nouveau droit de punir à partir de principes plus équitables; mais d'établir une nouvelle «économie» du pouvoir de châtier, d'en assurer une meilleure distribution, de faire qu'il ne soit ni trop concentré en quelques points privilégiés, ni trop partagé entre des instances qui s'opposent; qu'il soit réparti en circuits homogènes susceptibles de s'exercer partout, de façon continue et jusqu'au grain le plus fin du corps social (p. 83).

Il est vrai qu'on trouve dans certains courants philosophiques, le conseil de se détourner des affaires publiques, des troubles et des passions qu'elles suscitent. Mais ce n'est pas dans ce choix entre participation et abstention que réside la principale ligne de partage; et ce n'est pas en opposition avec la vie active que la culture de soi propose ses valeurs propres et ses pratiques. Elle cherche plutôt à définir le principe d'une relation à soi qui permettra de fixer les formes et les conditions dans lesquelles une action politique, une participation aux charges du pouvoir, l'exercice d'une fonction seront possibles ou impossibles, acceptables ou nécessaires⁴¹.

Il ne s'agit pas, plusieurs l'ont déjà dit, de faire la même chose que les Grecs ou les Romains, mais de montrer qu'il est possible d'envisager le rapport à soi autrement qu'en opposition aux affaires de la cité. En ce sens, Foucault n'a rien du poète au sens rortyen du terme et je crois qu'il fait d'un certain mode d'être (sujet moral) une condition à sa participation à la lutte et au combat politiques.

Nous venons de voir que tout sujet est l'effet de rapports de force, comment, dans ces conditions, est-il possible d'en faire le principe qui donne forme à l'action politique? N'y-a-t-il pas ici un paradoxe? Celui-ci consisterait à nier toute essence, toute nature humaine tout en proposant de faire du sujet à travers les pratiques de soi (*askesis*) un nouveau fondement pour la critique politique. L'explication foucaultienne m'apparaît être la suivante.

Si le pouvoir est la matière première des rapports humains, il ne faut pas penser pour autant qu'il est toujours en rapport avec d'autres forces. On peut l'imaginer ainsi que l'explique Deleuze, comme un rapport de la force avec elle-même. Il semble que ce soit là, selon Deleuze, la voie qu'a empruntée Foucault dans ses derniers ouvrages. «Il s'agit de «doubler» le rapport de force, d'un rapport à soi qui nous permet de résister, de nous dérober,

⁴¹ Michel Foucault, *Le souci de...*, p. 107.

de retourner la vie ou la mort contre le pouvoir⁴²». Il est donc possible d'utiliser ce pouvoir, de le ployer sur lui-même au lieu de l'employer à l'égard des autres, pour changer d'identité, pour le déployer autrement, pour expérimenter d'autres manières d'être en mettant en cause l'identité que nous sommes. Autrement dit, utiliser le pouvoir pour inventer de nouvelles possibilités de vie, selon l'expression de Nietzsche. En faisant de soi, un matériau, il est possible d'expérimenter d'autres identités et, ce faisant, de créer de nouveaux types de rapport sociaux, différents de ceux qu'impliquent les identités qui nous sont imposées. Cette éthique de l'existence, comme on pourrait la désigner, a pour condition un refus de considérer comme nature ou essence toute identité quelle qu'elle soit. Comment pourrait-on changer d'identité si elle renvoie à une essence ou à une nature humaine authentique? L'invention de nouvelles possibilités de vie est à ce prix. On comprend mieux que Foucault puisse parler d'expérience-limite, puisqu'il s'agit dans cette esthétique de l'existence d'une remise en cause permanente de notre ou de nos identités.

Contrairement aux vues de Rorty, l'autocréation n'est pas une pure liberté, mais une stratégie. L'esthétique de l'existence, écrit Foucault, c'est «(...) l'art réfléchi d'une liberté perçue comme jeu de pouvoir⁴³». Les deux (liberté et pouvoir) sont intimement liées. Il faut rappeler le lien étroit qu'il tisse, dans son analytique du pouvoir, entre résistance et pouvoir⁴⁴. Il n'y a pas de pouvoir sans résistance et de résistance sans pouvoir. Si la résistance peut représenter un obstacle, un point de butée, le pouvoir, en revanche, peut utiliser les résistances pour développer de nouvelles stratégies et pour envahir de nouveaux territoires. Je crois que Foucault conçoit la liberté et la résistance de la même façon. Il est impossible de détacher la résistance des jeux de pouvoir, mais rien n'empêche d'utiliser celui-ci pour essayer de se déprendre d'un certain type de

⁴² Gilles Deleuze, «La vie comme œuvre d'art», *Pourparlers*, 1972-1990, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p. 134.

⁴³ Michel Foucault, *L'usage des...*, p. 277.

⁴⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté...*, p. 125-127.

rapport à la vérité sur lequel les sociétés comme les nôtres constituent et assujettissent nos identités. Qu'il suffise de mentionner les pratiques de l'aveu, par lesquelles un individu se reconnaît coupable (il est amené à dire la vérité sur lui-même) et se voit imposer une identité (criminel) qui le marquera dans ses rapports aux autres. L'esthétique de l'existence, c'est une stratégie qui permettrait de dénouer un certain rapport social de la vérité à l'identité. Car, il est non seulement évident pour Foucault, mais tout son travail l'expose, au contraire de Rorty, que l'art de gouverner les hommes passe par une «politique de la vérité» où l'individu (le sujet) est un élément essentiel. C'est pourquoi il y a non pas une contrepartie politique à l'autoconstitution, mais une articulation fondamentale entre le pouvoir, la vérité et le sujet. Pour Foucault, les arts de se gouverner, qui se développent dans nos sociétés à partir des XVI^e et XVII^e siècles, reposent sur une telle articulation.

Mais faut-il considérer à la suite de Jon Simons l'esthétique de l'existence comme essentiellement politique⁴⁵, comme une façon pour Foucault d'échapper au présent, de se libérer des contraintes des valeurs humanistes. L'esthétique de l'existence foucaultienne représente, pour le commentateur états-unien, un lieu d'autonomie ou autrement dit, de liberté⁴⁶. Il y aurait une esthétique foucaultienne qui permettrait de se libérer des mécanismes de pouvoir, un lieu de création radical.

Je ne crois pas qu'on puisse interpréter ainsi l'esthétique de l'existence, car il n'y a pas de libération politique chez Foucault. L'envisager à la manière de Simons supposerait une conception morale du pouvoir de la part de Foucault: le pouvoir est mauvais ou il faut lutter contre le pouvoir. On ne trouve rien de telle chez le généalogiste français. L'idée de libération politique participe de l'idéal humaniste; il serait donc paradoxal que la critique foucaultienne la retrouve au terme d'une critique radicale de l'humanisme. Peut-être faut-il envisager l'esthétique

⁴⁵ Jon Simons, *Foucault and the Political*, New York, Routledge, 1995, p. 76-80 et «From Resistance to Poetics : Political after Foucault», *Philosophy and Social Critic*, vol. 261, 1991, p. 41-55.

⁴⁶ *Ibid*, p. 78-80.

de l'existence uniquement comme expérience-limite, c'est-à-dire une possibilité de se déprendre de soi, là où le corps est devenu depuis deux siècles un pièce importante et essentielle dans les mécanismes de pouvoir. Seule une expérience radicale de soi permet d'échapper aux valeurs humanistes qui ont construit notre identité, qui ont fait de nous des «individus libres».

Le travail sur soi ne nous permet pas d'échapper au pouvoir, mais il permet d'utiliser celui-ci à d'autres fins, car il n'y a pas de terme aux rapports de force, ni de fin au pouvoir. Il est la matière première de tout ce qui est. Il est toujours déjà là. C'est l'immanence auquel rien n'échappe puisqu'il n'y a rien en dehors d'elle. Dire que le pouvoir est mauvais, qu'il faut lutter contre lui n'a donc pas de sens. C'est pourquoi la résistance n'est pas le lieu du grand refus, ni même l'espace où il est possible d'échapper, fût-ce un instant, au pouvoir. Le contester, en montrer les limites, c'est rendre possibles d'autres avancées et permettre de nouveaux développements du pouvoir, c'est permettre son extension à d'autres lieux ou espaces. La mort seule peut nous en délivrer, c'est-à-dire cet effacement de soi, cette expérience-limite par où je risque mon existence - ce que je suis pour moi et pour les autres - pour qu'enfin puissent être interrogées les valeurs humanistes qui, depuis deux siècles, définissent nos identités et nos existences. À quoi donc sert alors l'esthétique de l'existence? Quelle est son utilité? Peut-être peut-on répondre qu'elle sert à montrer comment une société articule, organise le rapport de l'homme à la connaissance, au langage ou à l'écriture et qu'elle permet de voir les effets de cette connaissance sur notre façon de construire la réalité. Il n'y a ici aucune proposition ou théorie politique. En fait, on assiste plutôt à la mort d'une certaine expérience politique, celle qui a trouvé dans l'éthique ou la morale son fondement et qui a fait de l'homme - être libre - l'objet de son combat et de ses luttes.

Conclusion

Ce travail sur soi, *epemeleia heautou*, dira-t-on, n'est pas nouveau. Comme le montre d'ailleurs Foucault, on en retrouve la trace dans les premiers siècles de notre ère. Un certain nombre de chrétiens en ont fait leur principe de vie. L'ascétisme a été l'un des moyens utilisés par plusieurs dans leur effort pour atteindre la sainteté. Il nous apparaît difficile, diront plusieurs, de suivre aujourd'hui cette voie ascétique qui ne peut aboutir qu'à la contemplation du monde, alors qu'il y a tant à faire, alors qu'il faut d'urgence agir pour rendre le monde plus juste, plus libre, plus équitable. L'intellectuel n'est-il pas la conscience, l'esprit critique qui surveille et dénonce tout ce qui contraint la liberté des hommes. Il ne peut se satisfaire de contempler le monde et de l'interpréter.

Pourtant cette forme d'ascétisme qu'on prête à Foucault ne s'oppose pas à notre expérience politique. Au contraire, n'a-t-on pas essayé d'imposer, à partir d'une vérité, d'une théorie de l'action révolutionnaire ou du militantisme politique, non seulement ce qu'il y avait à penser comme étant politique, mais aussi les moyens du combat politique. Cela décrit assez bien le mécanisme qui a dominé notre expérience de la politique qui a consisté à dire ce qu'il faut faire à partir d'une conception «morale» de la vérité du monde. N'est-ce pas une forme d'ascétisme que de refuser toute autre manière de faire et d'agir au nom d'une morale de l'action et du combat politiques?

Ne pourrait-on pas imaginer maintenant un autre type de rapport à la vérité? Ne faudrait-il pas plutôt essayer de se déprendre de la vérité ainsi constituée et analyser les conséquences que ce travail sur soi peuvent avoir sur la façon de penser le politique. Autrement dit, il s'agit de faire de l'éthique - esthétique de l'existence - plutôt que de la morale, le fondement d'un mode d'être au monde. Il s'agit d'utiliser la pensée contre elle-même au lieu de chercher à l'imposer. S'esquisse dans cette éthique une autre manière d'être, une autre manière de faire usage de la connaissance. Il est vrai peut-être que tout ce travail débouche sur une forme d'indifférence, une politique de la contemplation plutôt que de l'action. Il n'y a rien de répréhensible à cela lorsqu'on regarde les résultats de

l'expérience politique qui a gouverné nos actions depuis le XVIII^e siècle: la mort de millions d'individus au nom de l'idéal de l'homme libéré.

Un peu plus d'indifférence de la part des philosophes, des sociologues - bref, des intellectuels - n'auraient pas empêché la mort et la destruction de l'homme par l'homme - c'est là notre condition auquel il est impossible d'échapper -, mais elle aurait seulement permis de lever ce qui la masque: l'espoir de libérer un jour l'homme, cette bouée ridicule à laquelle on s'accroche sur une mer déchaînée, de tout ce qui le contraint, l'aliène. Vain espoir, espérance futile dont on n'a pas fini de rendre compte de tous les «effets néfastes». N'est-ce pas cela la politique aujourd'hui; détruire cette idée de l'homme car c'est en son nom qu'on tue, qu'on égorge, qu'on pousse encore plus loin la destruction de l'homme.