

MICHEL FOUCAULT
ENTRE SUJET ET RÉVOLTE

2012

ISBN 978-2-9813143-0-7

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2012

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2012

PRÉFACE

Encore un livre sur Foucault ? Même si la conjoncture, politique et intellectuelle change, et plus de 30 ans après, la pensée de Foucault est toujours présente, par delà les effets de mode ou les engouements sporadiques. C'est que la pensée de Foucault, parmi bien d'autres choses, est celle de la révolte, du refus de la réflexion bâclée et superficielle et des fausses évidences, du changement aussi constant que fragile. Qu'on soit d'accord ou non avec une telle interprétation, qu'on partage ou non telle vision du changement social, on retrouve constamment chez ce penseur la faculté de penser à neuf, d'ébranler les certitudes, d'envisager un nouvel ordre des choses (même si cela est toujours un ordre...).

La radicalité du questionnement philosophique foucauldien lorsqu'elle est transposée sans complexes dans les domaines et les disciplines les plus variés (de la psychiatrie au droit, de la criminologie à la sexologie, de la médecine à la biologie) force toujours un double déplacement. Alors que la philosophie renoue avec les problèmes de la Cité, les sciences empiriques sont confrontées quant à elles à leurs conditions de possibilité (formelles, historiques, sociales, politiques, économiques, prescriptives, etc.). Cela ne va pas sans énormes problèmes théoriques et méthodologiques moult fois soulignés. Les problématiques traitées dans les textes foucauldien ne font pas l'unanimité des commentateurs et des commentatrices qui multiplient les effets de brouillage et parfois dérivent vers la mésinterprétation. De quoi parle-t-on au juste dans tel ou tel ouvrage ? Quelle méthode est mise à l'œuvre ? Peut-on justifier historiquement tel ou tel découpage chronologique ? Peut-on rassembler dans un même corpus d'analyse des matériaux fort hétérogènes (dispositions architecturales, règlements administratifs, taxinomies, peintures, récits obscurs de gens oubliés, décrets royaux,

théories scientifiques, etc.) ? Malgré un certain malaise que bien des sociologues, des historiens et des historiennes éprouvent envers ces difficultés bien réelles, force est de constater que la pensée complexe de Michel Foucault ne peut être appréhendée dans un seul registre disciplinaire ou méthodologique qu'au prix de la stériliser, de miner son originalité et de lui ôter sa force.

Qu'a-t-on fait historiquement des fous et des folles, des pauvres et des malades ? Pourquoi faut-il constamment dire et se dire « qui » on est ? Comment gouverne-t-on ? À quel type de pouvoir avons-nous affaire ? Qu'est-ce que dire « vrai » ? Comment peut-on devenir sujet moral de son action ? Voilà un certain nombre de questions foucaaldiennes qu'il faut continuer à se poser et qui nous plongent dans l'analyse (l'analytique dirait Foucault) de nos pratiques concrètes prises entre les coercitions de la « nécessité » qu'on doit problématiser pour s'en débarrasser et les virtualités des « possibilités » qu'il faut identifier pour les saisir comme opportunités de transformation. Car, de même que Marx n'est pas seulement un penseur du nécessaire (de la détermination sociale) mais également du possible (de conditions possibles d'émancipation de cette détermination), Foucault est autant un penseur de l'assujettissement que de la subjectivation, du pouvoir que de sa fragilité, de la volonté de normalisation que des pratiques de liberté.

Le petit livre qu'on va lire ici est un très bel exemple de cette dynamique. Il est issu d'un atelier universitaire qui s'est tenu, dans le cadre du programme Histoire, Culture et Société, à l'hiver 2011, sur la pensée de Foucault. Ces quatre textes ont été retenus pour leur pertinence analytique et leur capacité d'interroger le monde présent à la faveur d'une lecture à la fois respectueuse et critique de Foucault. En fait, que ce soit ou non volontaire, les auteur-e-s ont voulu aborder quatre thématiques fondamentales au cœur des enjeux sociaux,

théoriques et politiques d'aujourd'hui, en confrontant ces enjeux avec l'analyse foucauldienne.

Ainsi se présente la grande question, tant galvaudée, du *libéralisme* non seulement comme interprétation de la liberté, mais comme art de gouverner. Il est opportun de rappeler que Foucault ne s'intéresse pas tant à la métaphysique de la liberté et aux valeurs philosophiques de la modernité¹, mais plutôt aux *pratiques* concrètes d'exercice de la « liberté » en termes de gestion des personnes et des choses. Pour comprendre le renouvellement constant du libéralisme, aujourd'hui devenu « néolibéralisme », pour expliquer son « succès » à survivre en résolvant de manière pragmatique les tensions que parfois il crée lui-même, ce n'est pas le discours organique des économistes ni les contre-discours critiques des sociologues qui semblent le terrain le plus apte. Dans certains de ses écrits, Foucault définissait son projet de travail comme l'interrogation de la manière dont sont « progressivement, réellement, matériellement constitués les sujets à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées »². Expliquer le libéralisme, ou le néolibéralisme actuel, est une des façons de répondre à cette interrogation qui plonge ses racines dans la vieille question kantienne reformulée par Foucault en ces termes : « Qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire ? »³

Dans sa leçon du 25 janvier 1978 au Collège de France, il nous donne quelques clés précieuses pour comprendre la

¹HABERMAS, Jürgen. (1998) *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.

²FOUCAULT, Michel. « Cours du 14 janvier 1976 », cité par BOURETZ, P., « La question du pouvoir », dans *Magazine littéraire*, n° 325, octobre 1994, pp. 30-31.

³ La question de Kant « Qu'est-ce que les Lumières ? » devrait être interprétée selon Foucault comme une interrogation sur la nature même du « présent » qu'on est en train de vivre, au sens de la différence qu'« aujourd'hui » introduit par rapport à hier. DEKENS, Olivier. *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Foucault, Texte intégral, Paris, Bréal, 2004, 128 p.

manière dont les sociétés « libérales » font de nous « ce que nous sommes ». Ces sociétés où les conflits et les dysfonctionnements sont régulés, gérés ou pris en charge par des dispositifs complexes qui font référence à des « valeurs positives » largement consensuelles, telles que la promotion de la santé, l'autonomie, la performance et la responsabilité, doivent renouveler constamment leur normativité afin de demeurer « pertinentes ». La notion de « dispositif de sécurité » avancée dans ce cours et la discussion sur l'utilisation du terme « normalisation » dans ses propres travaux permettent de mieux comprendre la « plasticité » du libéralisme pratique, celui qui nous gouverne matériellement et effectivement, qu'il ne faudrait pas confondre avec la liberté à laquelle on aspire tous et toutes et qui nous échappe à chaque fois qu'elle semble être à notre portée.

Les dispositifs de disciplinarisation et de sécurité se distinguent par le fait qu'ils mettent en œuvre deux types différents de rapport à la norme. Dans le premier cas, la normativité disciplinaire consiste à poser un modèle optimal construit en fonction d'un certain résultat tenu pour efficace et à départager ensuite ce qui est capable de s'y adapter ou pas. Selon ce principe de normativité disciplinaire, la norme est première et le repérage du normal et de l'anormal est deuxième. Lorsque la norme est « première et fondamentale », comme dans l'exemple célèbre de la prison, on ne devrait plus, selon Foucault, parler de principe de normalisation, mais de « normation ».

La véritable normalisation ne peut s'exercer que dans le cadre des dispositifs de sécurité qui fonctionnent à l'inverse des dispositifs disciplinaires. Les exemples de régulation des « flux » (êtres humains, marchandises, maladies, etc.) sont analysés par Foucault par les exemples historiques des problèmes liés à la circulation dans les villes, à la gestion de la disette et au contrôle des épidémies, notamment au XVIIIème siècle. Comment inscrire les « flux » dans les pratiques réelles

de gouvernement libéral ? Par leur mathématisation : pouvoir penser les phénomènes problématiques en termes de calcul de probabilités. Par la reconnaissance de la « réalité » des dynamiques des processus eux-mêmes : prendre appui sur les oscillations quantitatives des phénomènes au lieu de chercher à les supprimer, faire jouer un processus réel contre un autre afin de chercher à dresser une partie de la réalité contre une autre. Le libéralisme ne croit plus au volontarisme politique (souverain, révolutionnaire, radical), il met en œuvre une rationalisation « réaliste » du hasard, des risques et des probabilités. Comment supprimer les maladies ? Comment interrompre la circulation d'êtres humains et de choses ? Comment éviter les crises ? On ne peut pas bien entendu, mais on peut gérer ces phénomènes en différenciant et en quantifiant les risques ce qui permet de repérer ce qui est « réellement » dangereux pour un ordre qui est moins gouvernable par la loi que par la science.

On n'est plus dans la logique de la « normation », car c'est à partir du normal, qui n'est saisissable que dans la pratique sociale concrète, que la norme doit être repérée comme nouvelle « moyenne » de comportement. Et cette norme « moyenne » doit rester toujours ouverte aux jeux « réels » entre le normal et l'anormal afin de rester « opératoire ». Quoi de moins « opératoire » qu'une norme périmée ? Dans les mots de Foucault,

Dans les disciplines, on partait d'une norme et c'est par rapport à ce dressage effectué par la norme que l'on pouvait distinguer le normal de l'anormal. Là au contraire, on va avoir un repérage du normal et de l'anormal [...] et la normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et à faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont les plus favorables [...] La norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles. C'est le normal qui est

premier et la norme qui s'en déduit, c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire.⁴

Les outils de mesure (sondages, questionnaires, enquêtes, etc.) qui s'abattent sur les populations des sociétés « libérales » avec la régularité méthodique de la science, aussi bien que les manières informelles de collecte d'informations sur nous et nos habitudes (réseaux sociaux, informatiques, forums web, enregistrements automatisés d'achats par carte de crédit, indexation des visites à des sites Internet, etc.) réalimentent constamment le cœur normatif du libéralisme permettant une mise à jour perpétuelle des moyennes afin qu'elles soient toujours opératoires. N'est-ce pas l'un des enjeux vitaux du libéralisme d'hier et du néolibéralisme d'aujourd'hui que de contrer les risques de la « normation » qui peuvent rendre trop rigide son système de gouvernabilité ?

Foucault voit le libéralisme, en tant que mode de gouvernement, comme co-émergent d'un nouveau personnage politique : la population. Non pas tant au sens démographique du terme, mais surtout au sens de biopolitique. La population « libérale » n'est pas « donnée », du moins comme regroupement de citoyens et citoyennes qui prennent des décisions concertées, elle est plutôt « opaque » à l'action politique directe à la fois de la part du gouvernement et des citoyens et citoyennes. L'épaisseur biopolitique de la population « libérale » n'est pas accessible sans l'aide de techniques de gestion analytiques, calculées et réfléchies qui ne sont infra-politiques qu'en apparence. Ce nouveau personnage politique est à la fois fait de « régularités » (mortalité, fécondité, accidents, maladies, santé, etc.) et de « désirs » (opinion publique, tendances, etc.). Foucault nous dit que désormais le problème de gouvernement change à tout jamais, il ne s'agit

⁴ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire et population*, Cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 65.

plus de savoir « comment dire non ou avec quelle légitimité, mais de comment dire oui à ce désir »⁵. N'est-ce pas un autre enjeu vital du libéralisme d'hier et du néolibéralisme d'aujourd'hui que de trouver la « bonne façon de dire oui » puisque qu'on vit dans des sociétés démocratiques ?

Pour ces raisons, l'État n'a jamais été pour Foucault ce monstre froid nietzschéen⁶, ni le pouvoir ce mal absolu sartrien. Des formules certes efficaces et mobilisatrices, mais sans issues théorique ni politique ni pratique, dans lesquelles une certaine sociologie « critique » s'est embourbée et s'embourbe encore, tout en demandant « critiquement » le retour de l'État pour endiguer les dérives « néo-libérales » contemporaines et les dynamiques transnationales de la mondialisation. Pour ces raisons aussi, il faut réinterroger le « libéralisme » actuel pour mieux comprendre ce que nous sommes devenus. C'est ce que les textes de ce livre font à partir de questionnements actuels et pertinents.

Ainsi, la montée et la crise du néolibéralisme, son hégémonie actuelle, imposent de jeter une lumière nouvelle sur la façon dont Foucault envisageait la chose. Pour ce faire, Nadeau-Dubois, Pelletier et Vincent ont voulu comparer l'approche foucauldienne à celle d'Hannah Arendt, projetant un éclairage inédit sur le libéralisme comme pratique de gouvernement.

Une question parallèle, tout aussi cruciale, se pose en matière d'*éthique*, quant à ses liens avec la liberté. Pilote et Renaud jettent un regard sur la conception foucauldienne de l'éthique, en la mettant en parallèle avec la question du souci de soi et de ses liens avec le vivre-ensemble. La question est

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ « L'État, c'est le plus froid de tous les monstres froids : il ment froidement et voici le mensonge qui rampe de sa bouche : "Moi, l'État, je suis le Peuple" », NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947, p. 63.

ainsi posée du lien tracé entre prise de position éthique et changement social.

Et qu'en est-il de la *dialectique* ? Robert et Ravary-Ouellet montrent bien que la pensée de Foucault est fondamentalement stratégique, et non dialectique. Mais ce constat ne résout nullement le problème des rapports complexes entre l'analyse foucauldienne et l'approche marxiste. Surtout quand il est question d'interroger le pouvoir et surtout d'interpréter les modalités du changement social. Y a-t-il place pour une fertilisation croisée de ces deux approches ?

Enfin, comment étudier ce mode subtil de contrôle et d'aveu que constituent les *réseaux sociaux* ? Prenant l'exemple de *Facebook*, Derome et Perras mobilisent la pensée foucauldienne sur ces formes subtiles de pouvoir pour entreprendre, à leur lumière, une analyse du jeu des rapports de pouvoir dans le développement et dans l'organisation de ces réseaux sociaux. Dernier exemple de la fécondité de cette pensée pour affronter les enjeux tout actuels posés par ces nouvelles formes de rapports sociaux.

Les textes qu'on va lire se veulent avant tout des appels à repenser, à la lumière des catégories foucauliennes (et de leur critique), des dimensions essentielles des défis actuels de la pensée et de l'action. Ils constituent, à notre sens, de très beaux exemples des potentialités, à travers le travail collectif, d'une interrogation sans concession de l'actuel.

JEAN-MARIE FECTEAU
PROFESSEUR
DÉPARTEMENT D'HISTOIRE
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

MARCELO OTERO
PROFESSEUR
DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

MICHEL FOUCAULT ET HANNAH ARENDT

REGARDS SUR LE LIBÉRALISME

MAX VINCENT
FANIE PELLETIER
GABRIEL NADEAU-DUBOIS

Les premières œuvres de Michel Foucault se concentrent généralement sur des problèmes en marge de la philosophie politique moderne, en cela qu'elles analysent des phénomènes précis en tant que lieux de pouvoirs sectoriels : écoles, prisons, hôpitaux, asiles, etc. Il faut en effet attendre la fin des années 70' pour que le philosophe entre de plain-pied dans l'analyse des pratiques politiques de l'État, discrètement avec *La volonté de savoir* puis plus manifestement dans son cours *Sécurité, territoire et population* donné en 1978. C'est à ce moment qu'apparaît la question du libéralisme dans la pensée foucauldienne. Nous tenterons ici d'en cerner les moments principaux dans les travaux tardifs de l'auteur, en les mettant en dialogue avec la pensée d'Hannah Arendt sur le libéralisme. Dans un premier temps, nous aborderons l'enjeu de la naissance du libéralisme, notamment à travers la notion d'*homo aconomicus*. Dans un deuxième temps, nous mettrons en lumière les nouvelles notions introduites par Foucault lors de son étude critique du libéralisme, soit celles de biopouvoir et de gouvernementalité. Dans un troisième temps, nous croiserons la pensée foucauldienne sur le libéralisme avec celle d'Hannah Arendt, afin d'en faire ressortir à la fois les points de convergences et les complémentarités. Cela devrait nous permettre de répondre aux interrogations suivantes : comment s'articule le concept de libéralisme chez Michel Foucault ? En

quoi les travaux d'Hannah Arendt permettent-ils de jeter un nouvel éclairage sur ceux de Foucault ?

I. L'*homo œconomicus* et la naissance du libéralisme

1. L'*homo œconomicus* et l'économie politique

La réflexion foucauldienne sur le libéralisme est éclatée. Elle se répartit dans plusieurs œuvres et cours du philosophe : une réflexion mobile dans laquelle il est difficile d'entrer. C'est donc quelque peu arbitrairement que nous aborderons la question du libéralisme dans l'œuvre de Foucault en prenant ce qu'il désigne clairement, dans son cours donné au Collège de France à l'hiver 1979, comme l'un des fondements anthropologiques et philosophiques du libéralisme : *l'homo œconomicus*, qui agit, dit-il « comme partenaire, comme vis-à-vis, comme élément de base de la nouvelle raison gouvernementale telle qu'elle se formule au XVIII^e siècle »¹.

Foucault retrace la naissance du concept *d'homo œconomicus* chez les empiristes anglais des Lumières écossaises, les premiers selon lui à en jeter les fondements. Il mentionne notamment David Hume, l'un des principaux théoriciens de la conception empirique et utilitariste du sujet, ce que notre auteur appelle le « sujet d'intérêt ». Rapidement, Foucault s'interroge : cette conception du sujet d'intérêt est-elle compatible avec la conception jusque-là dominante du « sujet de droit » du contrat social ? En effet, si le sujet est un pur sujet d'intérêt, pourquoi respecte-t-il et pourquoi doit-il respecter un contrat (social) duquel il n'est pas directement et volontairement signataire ? À l'époque, les débats font rage chez les juristes. Pour certains, les deux conceptions anthropologiques peuvent être réconciliées : en général, ils postuleront qu'une fois le contrat social entériné, c'est le statut

¹ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 275.

juridique du contrat qui fait en sorte que les sujets le respectent. L'intérêt initial serait donc, en quelque sorte, débordé par le droit et son effet coercitif.

Les empiristes comme Hume formuleront deux grandes objections à cette interprétation. Premièrement, soutient Hume, si les sujets respectent le contrat, c'est parce qu'ils savent qu'il est encore dans leur intérêt de le faire, car ils se font intérieurement le raisonnement suivant : « Le commerce avec nos semblables dont nous retirons de si grands avantages n'aurait aucune sûreté si nous ne respections pas nos engagements »². Le sujet du contrat est donc encore et toujours, avant tout, un sujet d'intérêt. L'intérêt est la condition de possibilité et d'existence du contrat (et donc du droit), il est un irréductible par rapport à lui. Deuxième objection : le sujet de droit et le sujet d'intérêt ne répondent pas à la même logique interne. Le premier est un sujet double, qui accepte la négativité en lui-même. Effectivement, il accepte de se scinder intérieurement en deux niveaux : l'un où il se sait détenteur de droits naturels et immédiats, l'autre où il accepte d'y renoncer en partie pour se constituer comme sujet de droit, détenteur de droits positifs. Foucault explique :

Le partage du sujet, l'existence d'une transcendance du second sujet par rapport au premier, un rapport de négativité, de renonciation, de limitation entre l'un et l'autre, c'est cela qui va caractériser la dialectique ou la mécanique du sujet de droit et c'est là, dans ce mouvement, qu'émergent la loi et l'interdit.³

L'*homo aeconomicus* est quant à lui dans une adéquation parfaite à ses intérêts individuels, empiriques et immédiats. Alors qu'au premier, le sujet de droit, on demande de renoncer à une partie

² HUME, David. « On the original contract », cité dans FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 278.

³ *Ibid.*, p. 279.

de lui-même, on encourage le deuxième, le sujet d'intérêt, à être absolument fidèle à lui-même en tout temps, à pousser à leur maximum ses intérêts les plus égoïstes. Le sujet d'intérêt est ainsi un sujet tout à fait distinct du sujet de droit, « un sujet qui est sujet d'intérêt et dont l'action aura valeur à la fois multiplicatrice et bénéfique par l'intensification même de l'intérêt »⁴.

Cette hétérogénéité entre sujet économique et sujet de droit n'est pas seulement formelle, elle est aussi effective quant au rapport du sujet au pouvoir politique. Déjà, chez le philosophe et politologue français Nicolas de Condorcet, on retrouve une idée qui sera aussi présente plus tard chez Adam Smith : le sujet économique, dans une société, est doublement aveugle. Aveugle, tout d'abord, à la satisfaction de ses désirs : en effet, la satisfaction intégrale de ses intérêts dépend d'une foule de facteurs lointains et incontrôlables (événements politiques et naturels, action des autres individus, etc.). Aveugle aussi de ses gestes : la conséquence finale de ses gestes individuels sur les autres et leurs intérêts lui est absolument inconnue. Considérant l'interdépendance entre les sujets inhérente au jeu économique, la réalisation des propres intérêts de l'*homo aconomicus* dépend autant des autres que la réalisation des intérêts des autres dépend de lui. L'*homo aconomicus* est ce sujet égoïste dont, paradoxalement, la satisfaction des intérêts dépend entièrement de la totalité dans laquelle il s'inscrit, totalité dont le fonctionnement lui échappe tout à fait. Voilà pourquoi entre en scène l'emblématique main invisible : non seulement l'*homo aconomicus* ne peut pas connaître cette totalité, mais il ne *doit* pas la connaître : c'est *parce qu'il* ne la connaît pas que le système fonctionne. Adam Smith le dit clairement, soutient Foucault : si l'on veut que le bien collectif soit atteint, on ne doit pas le viser, les mécanismes naturels du marché s'en chargent mieux que

⁴ *Ibid.*, p. 280.

quiconque : « Il n'y a pas à intervenir, pour le pouvoir politique, dans cette dynamique que la nature a inscrite dans le cœur de l'homme. Il est donc au gouvernement de faire obstacle à cet intérêt des individus »⁵, conclut-il. Pour atteindre l'intérêt commun, il faut laisser aller le jeu des intérêts individuels. Cela compte aussi pour le pouvoir politique, qui doit renoncer à comprendre et à contrôler le marché : la main invisible organise mieux le marché que n'importe quelle vue de surplomb, rappellent les théoriciens libéraux. Déjà, l'économie politique du XVIIIème siècle s'érige contre la prétention du pouvoir politique à totaliser, à comprendre, à surveiller ou à intervenir dans le processus économique.

Ainsi, analyse Foucault, l'économie politique, telle qu'elle se développe à partir du XVIIIème siècle, est absolument incompatible avec la constitution d'une unité politique fondée sur des sujets de droit. L'*homo aconomicus* ne limite pas l'intervention de l'État dans sa vie en défendant ses droits naturels contre l'intervention du pouvoir temporel, mais plutôt en invoquant l'incompétence du pouvoir politique sur cette question, résume Foucault. L'*homo aconomicus* ne limite pas le pouvoir d'intervention du politique dans sa vie, il le disqualifie radicalement. Voilà peut-être le point de départ de la dynamique libérale que nous aborderons plus loin, celle d'un gouvernement qui se donne comme maxime de gouverner le moins possible. Dans *Naissance de la biopolitique*, Foucault affirme en effet :

Le libéralisme, dans sa consistance moderne, a commencé lorsque, précisément, fut formulée cette incompatibilité essentielle entre, d'une part, la multiplicité non totalisable caractéristique des sujets d'intérêt, des sujets économiques et, d'autre part, l'unité totalisante du souverain juridique.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 284.

⁶ *Ibid.*, p. 286.

Plus loin, il réitère : « L'économie politique d'Adam Smith, le libéralisme économique, constitue une disqualification de ce projet politique d'ensemble et, plus radicalement encore, une disqualification d'une raison politique qui serait indexée à l'État et à sa souveraineté. »⁷

Au départ donc, la théorie libérale n'érige pas l'économie au rang de principe directeur de l'action de l'État. Elle ne prétend pas être le principe de rationalité politique du gouvernement, au contraire, elle prétend en être le principe critique. L'économie politique est une science, une expertise, « latérale par rapport à l'art de gouverner »⁸, mais dont les gouvernants doivent tenir compte, dit Foucault. Surgit alors une question fondamentale : si l'économie ne peut être l'objet d'intervention principal du gouvernement, qu'est-ce que ce sera ?

2. L'émergence de la société civile

Comme on l'a vu, l'émergence du sujet économique engendre une transformation profonde de la raison gouvernementale. Si le pouvoir politique doit bien continuer de s'exercer sur un territoire donné, il doit dorénavant s'abstenir d'interférer avec les sujets économiques qui le peuplent. Comment faire, donc, pour que le souverain conserve sa souveraineté pleine et entière sur son territoire ? Comment gouverner des *homo economicus* ? Pour Foucault, le droit ne peut résoudre le problème, puisqu'il pense la souveraineté à partir du sujet de droit, irréductible comme on l'a vu au sujet économique. Bref, ni le modèle du marché, ni celui du contrat ne peuvent pleinement indiquer comment gouverner les sujets économiques. Afin de résoudre cette impasse, afin de trouver un modèle de « gouvernementalité » adapté à une situation dans laquelle la souveraineté juridico-

⁷ *Ibid.*, p. 288.

⁸ *Ibid.*, p. 290.

politique doit s'exercer sur un territoire peuplé de sujets économiques, un nouvel espace de pouvoir est donc créé. Cet espace permet de ne pas diviser le pouvoir politique en deux (juridique et économique) tout en permettant de ne pas soumettre entièrement l'art de gouverner à l'économie. Un espace complexe dans lequel les sujets sont à la fois compris comme sujets de droit et comme sujets économiques et même sous plusieurs autres aspects. Pour Foucault, cet espace est la caractéristique de l'art libéral de gouverner : la société civile.

La société civile (qui rapidement deviendra la « société ») est donc un concept de technologie gouvernementale, le corrélatif d'une technique de gouvernement qui doit s'adapter juridiquement à l'avènement d'une économie entendue comme processus de production et d'échange. Foucault précise :

Le gouvernement libéral, c'est un gouvernement omniprésent, un gouvernement auquel rien n'échappe; un gouvernement qui obéit aux règles de droit et un gouvernement qui, pourtant, respecte la spécificité de l'économie, ce sera un gouvernement qui gèrera la société civile, qui gèrera la nation, qui gèrera la société, qui gèrera le social.⁹

La société n'est pas donc un donné historique et premier auquel l'État devrait s'adapter, c'est une construction de la technologie gouvernementale moderne. Comme on le verra, cette théorisation foucauldienne de l'avènement de la société a de forts échos dans la pensée d'Hannah Arendt.

II. Libéralisme et biopouvoir

À partir du moment où il énonce cette phrase : « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant, et de plus capable d'une

⁹ *Ibid.*, p. 300.

existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question »¹⁰, Foucault se lance sur la piste du *bios*, élément devenu primordial dans les considérations politiques modernes. En effet, le pouvoir sur la vie est désormais le centre de ses préoccupations, et il prédominera dans les différentes étapes de son étude de ce qu'il appelle la gouvernementalité. Dans le cadre de ses recherches qui s'étendent de 1978 à 1984, il introduit ainsi, autour de la question libérale, des termes comme biopolitique et biopouvoir. Ces notions cernent les transformations inédites, survenues à l'aube de l'âge classique, dans les relations de pouvoir entre l'instance gouvernementale et ses sujets.

1. Le pouvoir sur la vie

Pour Foucault, le pouvoir sur la vie consiste en la gestion d'un nouveau phénomène : l'accroissement de la population en Europe occidentale à partir du XVIII^e siècle¹¹. Elle se caractérise par « une manière de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale pour les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitué en population »¹². À ce titre, ce pouvoir, d'un type nouveau, s'articule selon une dynamique bilatérale. Premièrement, il inclut la notion d'« anatomo-politique » dont Foucault traite largement dans *Surveiller et Punir*¹³. Il montrait alors la prise en compte du corps humain individualisé comme objet utile et disciplinable dont les pouvoirs politiques optimisent la fonction. Le pouvoir sur la vie suppose deuxièmement la notion de biopolitique. De même que l'anatomo-, le bio- tient

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2004, p. 188.

¹¹ *Ibid.*, p. 182.

¹² FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 323.

¹³ Foucault utilise toutefois textuellement la notion dans *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 183.

compte du corps comme objet. Seulement, il s'agit désormais du corps comme entité biologique non pas individualisée, mais globalisée. Il faut comprendre le biopouvoir comme la réponse commune et concertée à la croissance démographique, en vue d'assurer le bien-être des populations dans le respect des droits des individus et en garantissant l'initiative de chacun. Par ce néologisme, Foucault met en lumière la nouvelle approche positive du pouvoir qui s'installe à cette époque. Dans le passage d'une administration monarchique du pouvoir vers un pouvoir moins brutal et moins visible, Foucault remarque la nécessité à laquelle la bourgeoisie a dû faire face : plus de liberté engendre la nécessité d'un meilleur dressage des corps et d'un contrôle accru des individus par des micro-pouvoirs et des dispositifs de pouvoirs (en action dans la sphère du travail, de l'école, des institutions, etc.). Jusque-là, la population avait toujours été envisagée selon une approche négative (on quantifiait la dépopulation notamment avec les tables de mortalité). Or, elle est de plus en plus considérée, à l'âge classique, non seulement comme un élément de la souveraineté, mais aussi comme un élément de puissance et de richesse d'un État, dont elle constitue la main-d'œuvre. Dans *Sécurité, territoire, population*, Foucault introduit ce nouvel art de gouverner :

[...] l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^e siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine.¹⁴

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire et population*, Cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 3.

Il ne s'agit alors plus, selon Foucault, d'imposer sur tout le territoire le partage souverain du licite ou de l'illicite, ou encore de produire méticuleusement ces individualités articulées que le pouvoir pourra pénétrer, selon le modèle disciplinaire qu'il exposait antérieurement dans *Surveiller et punir*. À rebours, on prend plutôt le corps social comme un corps organique modelable. Il n'a pas à être empêché ou obligé, agi ou manipulé : on doit plutôt être en mesure de tirer le meilleur de sa force et de sa vie.

2. Gouvernementalité et art de gouverner

Après avoir défini les notions de biopolitique et de biopouvoir, Foucault, toujours dans *Sécurité, Territoire, Population*, alignera ses recherches du côté du pouvoir en tant que gouvernement d'un État. En suivant le fil de ses recherches, on entre dans les considérations des formes modernes du gouvernement et de ce qu'il appelle la « gouvernementalité ». Par ce terme, il entend :

[...] l'ensemble constitué par les institutions, procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique de pouvoir qui a pour cible la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité.¹⁵

Foucault analyse l'émergence et le développement de cette notion à travers un processus historique prenant pour départ le pastoralisme chrétien en tant qu'idée de gouvernement des âmes.

Le pouvoir pastoral, qui émerge d'abord du côté oriental de la Méditerranée à l'époque pré-chrétienne, présente l'idée

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire et population*, op. cit., p. 112.

d'un pouvoir du « berger »¹⁶. Foucault donne trois traits caractéristiques d'un tel pouvoir : il s'administre sur les humains (et non sur un territoire *intra muros* comme c'est le cas chez d'autres peuples méditerranéens, dont les Grecs), il est bienfaisant (il n'a pour objectif que le salut du troupeau) et il est individualisant (il a pour objet le multiple autant que l'unique). En bref, Foucault montre que le pouvoir pastoral, dans ses premiers balbutiements, s'exerçait sur une multiplicité et non sur un territoire. Il remarque toutefois que ce schéma se complexifie avec la pastorale chrétienne à partir du III^e siècle après J.-C. En effet, les rapports de pouvoir propres à l'Église chrétienne vont alors « s'institutionnaliser dans un pastorat qui a ses lois, ses règles, ses techniques, ses procédés. Donc le pastorat va devenir autonome, va devenir englobant, va devenir spécifique. »¹⁷ Un tel type de pouvoir se présente, pour Foucault, non pas comme un pouvoir politique, mais comme un pouvoir religieux souverain distinct, ayant pour objectif de dresser les âmes par des interventions sur la conduite quotidienne. Foucault insiste sur ce point : il affirme qu'aucune autre civilisation n'a été aussi dirigée, menée et guidée que celle du pastorat chrétien. Il s'agit en cela d'une forme nouvelle de pouvoir, marquant l'apparition de modes spécifiques d'individualisation impliquant tout un réseau de servitude de tous à l'égard de tous et d'une exclusion du « moi », de l'ego, comme forme centrale de l'individu. Foucault parle en ce sens d'une individualisation par assujettissement¹⁸. Selon Foucault, il faut chercher l'origine de la gouvernementalité qui en découle et qui marque le seuil de l'État moderne, dans la crise du pastorat (et de la religion chrétienne en général) vers la fin du Moyen Âge. La naissance de l'État moderne proviendrait en somme de la mise en forme calculée des pratiques politiques : il s'opérera ainsi passage de la pastorale des âmes

¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷ *Ibid.*, p. 155.

¹⁸ *Ibid.*, p. 187.

au gouvernement politique des hommes. La raison gouvernementale apparaît donc au moment où le souverain se voit chargé d'une tâche nouvelle, celle de gouverner les humains, tâche pour laquelle il ne peut trouver de modèle ni du côté de Dieu, ni du côté de la nature. Selon quel calcul et quel type de pensée le souverain peut-il alors gouverner les humains dans le cadre de la souveraineté politique moderne ? Aussi, sur quoi portera ce gouvernement des humains qui relève, à partir de là, du souverain ?

Vers la fin du XVI^{ème} siècle se pose ainsi le problème de la *res publica*, au sens de la gouvernementalisation de la chose publique et qui se résume par cette question : qu'est-ce que l'art de gouverner¹⁹ ? La gouvernementalité, par la raison d'État, est alors radicalement transformée :

Le souverain ne se définit plus par rapport au salut de son troupeau, à la facilité finale de chacune de ses brebis après son passage sur cette terre. Il se définit par rapport à l'État. La fin de la raison d'État, c'est l'État lui-même, et s'il y a quelque chose comme une perfection, comme un bonheur, comme une félicité, ce ne sera jamais que celle (ou celui) de l'État lui-même. Il n'y a pas de dernier jour... mais quelque chose comme une organisation temporelle unie et finale²⁰.

Selon les doctrines mercantilistes en vogue à l'époque, la République souveraine n'est en effet rien d'autre que cela : un territoire, un ensemble de règles, un ensemble d'individus qualifiés par leurs statuts, et le tout vivant dans la plus grande stabilité. La félicité de l'État devient alors sa finalité exclusive. En effet, les mercantilistes voyaient en la raison d'État une automanifestation de l'État à lui-même, son enrichissement et sa prospérité, et non celle des sujets gouvernés.

¹⁹ *Ibid.*, p. 242.

²⁰ *Ibid.*, p. 265.

C'est par là que Foucault introduira un thème central dans sa réflexion sur le pouvoir : la population. Perçue au départ comme un ensemble flou par des théoriciens comme Francis Bacon, la population n'est pas encore envisagée à l'époque comme un ensemble d'*homo economicus* capable d'un comportement autonome. On parlera d'abord d'échange de la richesse, de balance commerciale, etc., mais sans parler de la population comme un ensemble de sujets économiques. La raison d'État, telle qu'elle apparaît au XVI^{ème} siècle, définissait donc un art de gouverner, mais dans lequel l'idée de population ne restait qu'implicite.

Or, plus d'un siècle après la naissance de la raison d'État naît une nouvelle gouvernementalité avec les économistes et les démographes. La fin de la raison d'État héritée du XVI^{ème} siècle marque en fait l'intégration de rapports de production au sein même de l'instance gouvernementale. À ce titre, l'auteure Maria Bonnafous-Boucher souligne que : « le gouvernement n'a pas l'exclusive du politique, ou plutôt, le politique comme activité de gouvernement obéit à cette règle de maximalisation, à une règle productive. »²¹ Foucault remarque ainsi que l'avènement d'une raison libérale à l'âge classique repose essentiellement sur un mouvement autoréférentiel dont le seul principe est la maximalisation de l'économie. C'est une transformation radicale par rapport à la raison d'État du XVI^{ème} siècle, qui reconnaissait sa nécessité en tant que lieu du pouvoir politique. L'avènement du libéralisme comme doctrine instaure plutôt une dynamique dans laquelle économie et politique s'entremêlent, au point où leur différenciation devient floue. C'est contre le modèle de la raison d'État que le libéralisme va faire valoir sa supériorité en tant que nouvelle rationalité gouvernementale. Dans le cadre de la raison d'État, c'est la croissance de la population qui

²¹ BONNAFOUS-BOUCHER, Maria. *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, Paris, l'Harmattan, 2004, p. 79.

compte. Elle est une nécessité absolue, une richesse comptable sur laquelle il faut veiller parce que, du nombre de la population, de son travail, de sa docilité, dépend la richesse du souverain. Dans le cadre de l'économie politique libérale, toutefois, la population n'est plus une affaire de nombre, mais une sorte de « substance » dont il faut tirer l'optimum en fonction de l'évolution des salaires, de l'emploi et des prix. Cette « substance » ne se régleme pas, mais se régleme en fonction des ressources, lesquelles dépendent du développement du commerce entre particuliers, mais aussi entre pays. L'art libéral de gouverner opère donc sur les interactions entre les hommes plutôt que de commander leurs actions, de conduire leurs conduites, bref l'État a pour tâche de gérer et non plus de régleme.

La question de la limitation de l'action gouvernementale, dans ce passage de la réglementation à la gestion, occupe ainsi toute la seconde moitié du XVIIIème siècle. Cette époque est marquée par une extension de l'activité bureaucratique, dont l'agir et les sphères de compétence connaissent un essor remarquable. Dans l'analyse du gouvernement par les économistes et les physiocrates, la société civile apparaît de plus en plus comme une entité autonome, naturelle, à partir duquel est formulée une critique de l'activité gouvernementale. Ainsi, l'État est l'objet, pour les économistes, d'une volonté de limitation²². Les économistes libéraux de la fin du XVIIIème siècle, commente Foucault, avaient ainsi pour dessein de limiter la sphère d'action de l'État, la société civile étant désormais conçue comme le lieu d'un processus autonome. À partir de là, les mécanismes de pouvoir gouvernementaux qui se sont exercés sur la population ont pris des directions différentes : là où les disciplines, vers le milieu du XVIème siècle, agissaient positivement sur les individus en encerclant, en commandant et en s'attachant au moindre détail dans

²² *Ibid.*, p. 73.

chaque geste, les mécanismes de sécurité du milieu du XVIII^{ème} siècle se sont quant à eux détachés d'un intérêt pour le sort de chaque individu, dissolvant cet intérêt individuel dans un intérêt plus global pour la population. L'action gouvernementale libérale consistait dès lors à aménager un milieu social, puis à « laisser faire » les individus dans ce milieu. La pratique gouvernementale du biopouvoir est ainsi différente de la souveraineté de l'État, puisqu'à un système juridico-légal assurant la possession d'un territoire (l'État de justice), est venue s'incorporer une autre logique de pouvoir, celle du pouvoir sur des « choses », dont la population est le support premier et où le territoire n'est plus qu'une donnée parmi d'autres. Ce qui est donc central, pour le biopouvoir, c'est la population dans un contexte de gestion économique des choses, et c'est elle désormais qui fait l'objet de toute l'attention du gouvernant. La raison économique donne donc un nouveau contenu à la pratique gouvernementale et, par conséquent, donne aussi de nouvelles formes à la rationalité de l'État. Foucault résume :

C'est donc une tout autre technique, vous voyez, qui se dessine : non pas obtenir l'obéissance des sujets par rapport à la volonté du souverain, mais avoir prise sur des choses apparemment éloignées de la population, mais dont on sait, par le calcul, l'analyse et la réflexion, qu'effectivement elles peuvent agir sur la population.²³

Avec l'avènement du libéralisme, la population est ainsi envisagée comme une réalité soumise à toute une série de variables naturelles, qui la font échapper en partie à l'action volontariste et légale du souverain. La nouvelle gouvernementalité se réfère donc, dès le XVIII^{ème} siècle, à un domaine de naturalité qu'est l'économie, la gestion des

²³ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire et population*, op. cit., p. 74.

populations et l'organisation d'un système juridique qui respecte les libertés individuelles.

3. Le nouvel art libéral de gouverner : l'autolimitation

Suivant la doctrine du libéralisme, gouverner n'est plus régner, affirmer un pouvoir, mais consiste plutôt à reconnaître que les discours vrais sont dits ailleurs qu'au centre de l'État. L'intelligence du libéralisme comme mode de gouvernement réside entièrement dans ce pragmatisme, cette recherche de ce qu'il convient de faire (agenda) et de ne pas faire (non-agenda) : « À l'intérieur du champ délimité par le souci de respecter les processus naturels, va apparaître, tout un domaine d'interventions réglementaires... Il va falloir gérer et non plus réglementer »²⁴, écrit Foucault. Le gouvernement, tel qu'entendu par une oreille foucauldienne, désigne ainsi l'acte de gouverner en gérant les phénomènes sociaux, plutôt que l'instance représentative et légitime autorisant l'acte de gouverner. Foucault souligne que c'est à l'aune de la science économique, sous le signe de ce nouvel art libéral de gouverner de manière sécuritaire, par la police notamment, qu'on assiste à la compression de l'État lui-même. Le libéralisme, tel qu'on a vu qu'il se constitue au XVIIIème siècle, consiste ainsi à dessiner un espace de non-intervention pour l'action gouvernementale. Par l'économie politique, la raison gouvernementale est continuellement limitée vis-à-vis du politique, mais aussi de l'économique. En effet, elle ne considérera plus l'État comme le bénéficiaire des richesses produites en son sein, comme il a pu en être avec le modèle de la raison d'État au XVIème siècle. Au contraire, la raison gouvernementale sera bien davantage tournée vers la société, garantissant le progrès économique des individus qui la composent. La raison gouvernementale est chargée de sa

²⁴ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 353.

propre limitation au profit des libertés individuelles de l'*homo oeconomicus* et se donne aussi pour tâche de baliser l'espace de ces libertés.

En fait, l'étiollement progressif de l'État par la pensée libérale pose plus largement la question du gouvernement à l'extérieur de l'État :

La réflexion libérale ne part pas de l'existence de l'État, trouvant dans le gouvernement le moyen d'atteindre cette fin qu'il serait pour lui-même ; mais de cette société qui se trouve être dans un rapport complexe d'extériorité et d'intériorité vis-à-vis de l'État. C'est elle - à la fois à titre de condition et de fin dernière - qui permet de ne plus poser la question : comment gouverner le plus possible et au moindre coût possible ? Mais plutôt celle-ci : pourquoi faut-il gouverner ?²⁵

La problématique ainsi posée par Foucault suscite un questionnement par rapport au mode libéral de gestion par le marché, à la source de ce qu'on appellera « l'économie politique », dont Hannah Arendt et Michel Foucault sont deux indispensables critiques.

III. Hannah Arendt et Michel Foucault : le libéralisme et la liberté

L'analyse foucauldienne du libéralisme peut être complétée de manière pertinente par celle d'Hannah Arendt. En effet, Hannah Arendt, plusieurs années avant Foucault, élabore elle aussi une théorie critique du libéralisme qui, si elle concorde sur plusieurs aspects avec celle de Foucault, permet aussi de dépasser l'une des impasses de la démarche

²⁵ FOUCAULT, Michel. « Naissance de la biopolitique », dans *Dits et écrits*, vol. III, texte n° 274, Paris, Gallimard, 1994, p. 63.

foucauldienne. Cette mise en parallèle des deux critiques du libéralisme peut, comme nous le verrons plus loin, nous permettre de mieux comprendre le déploiement du libéralisme comme pratique de gouvernement, qui se révèle une pratique favorisant une logique administrative au détriment de l'action politique.

1. L'avènement du social et la naissance du libéralisme

Dans *La condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt réactualise la distinction antique entre domaine privé et domaine public et la pose comme condition de sauvegarde d'un espace politique public dans la société moderne. Appartient à la sphère publique ce qui est digne d'apparaître en public et d'appartenir au monde commun, selon Arendt. La sphère privée renvoie quant à elle à la sphère familiale, entendue au sens grec antique (*oikos*) comme lieu du travail, de la hiérarchie, et surtout de la nécessité. Elle abrite les activités vitales, précisément celles qui relèvent du corps. Selon Arendt, la modernité serait fondée sur la confusion entre ces deux sphères, ce qui provoque ainsi l'émergence d'une troisième sphère. Le résultat de l'abolition des frontières entre privé et public est ainsi « l'avènement du social »²⁶, concept qui, comme nous le verrons, rappelle celui de biopolitique chez Foucault :

[...] quand nous parlons du privé, nous ne pensons plus à une privation et cela est dû en partie à l'enrichissement énorme que l'individualisme moderne a apporté au domaine privé, [...], le privé au sens moderne, dans sa fonction essentielle qui est d'abriter l'intimité, s'oppose non pas au politique mais au social,

²⁶ ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 76.

auquel il se trouve par conséquent plus étroitement, plus authentiquement lié²⁷.

Hannah Arendt se questionne donc, tout comme Foucault, sur les fondements et les répercussions de la suprématie de ce nouveau mode d'existence collective qu'elle nomme la « société » : « nous appelons "société" un ensemble de familles économiquement organisées en un fac-similé de famille supra-humaine, dont la forme politique d'organisation se nomme "nation" »²⁸. Dès lors, Arendt affirme que la propriété, qui était associée au privé depuis la naissance de cette catégorie, tend dorénavant à envahir le public. Cet envahissement va de pair avec la naissance moderne de la « société » et correspond à l'extension de la sphère familiale de la maisonnée, qui gère entre autres l'économie, à l'ensemble du domaine public et politique (*polis* grecque). Résultat : les débats et problématiques publiques deviennent des « problèmes sociaux » auxquels on doit trouver des solutions pragmatiques et, le plus souvent, économiques. Bref, pour Arendt, l'avènement du social entraîne une logique généralisée d'administration des nécessités de la vie. Cette théorisation de l'avènement du social se retrouve, formulée en d'autres termes, chez Foucault. En effet, dans *Naissance de la biopolitique*, il introduit les concepts de « société civile » et, surtout, de « biopolitique ». Tout comme Arendt, il spécifie que la société n'est pas une réalité historique préexistante à l'État, mais bien le produit de la technologie gouvernementale moderne. Foucault précise sa pensée en liant explicitement la naissance du concept de société à celle du libéralisme : « La réflexion libérale ne part pas de l'existence de l'État, trouvant dans le gouvernement le moyen d'atteindre cette fin qu'il serait pour lui-même; mais de la société qui se trouve être dans un rapport

²⁷ *Ibid.*, p. 77.

²⁸ *Ibid.*, p. 66.

complexe d'extériorité et d'intériorité vis-à-vis de l'État. »²⁹
 L'investissement par le politique de ce nouvel espace, tel que décrit par Foucault, n'est pas sans rappeler les propos d'Arendt sur l'avènement du social et son impact sur le politique :

Ce moment se spécifie par l'importance croissante des problèmes de vie pour le pouvoir politique, et le développement de champs des possibles pour les sciences sociales et humaines pour autant qu'elles prennent en compte les composantes du comportement individuel à l'intérieur de la population et les relations entre une population et son milieu économique, culturel, social³⁰.

Il est donc assez clair que les concepts de « social », de « société civile » et de « biopolitique » décrivent tous une même réalité inhérente au libéralisme. Pour Arendt, l'avènement du « social », qui marque l'effacement de la distinction classique entre sphère privée et sphère publique, est le corollaire de la victoire du libéralisme sur la scène politique et philosophique, provoquant ainsi une dépolitisation générale de la société et la généralisation d'une logique « d'administration » de celle-ci³¹. Même constat chez Foucault, qui définit pour sa part le libéralisme comme un ensemble de pratiques et de techniques gouvernementales des populations sur des plans « privés », voir biologiques³².

²⁹ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, *op.cit.*, p. 325.

³⁰ BONNAFOUS-BOUCHER, Maria. *op. cit.*, p. 42.

³¹ ST-PIERRE, Émilie, « Au croisement des pensées de Hannah Arendt et de Michel Foucault sur le social, le biopouvoir et la gouvernementalité », *Mémoire de maîtrise*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008, p. 35.

³² FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, *op.cit.*, p.300.

2. Libéralisme et économie chez Arendt et Foucault

Dans la pensée des deux auteurs, le libéralisme est à l'origine de cette tendance à penser le gouvernement selon le registre de l'administration, et, dans les deux cas, l'économie est intrinsèque à cette nouvelle logique. La théorisation du social arendtien et de la biopolitique foucauldienne permet de comprendre comment, avec cette administration de la vie, le libéralisme entretient des liens intimes avec le capitalisme et que celui-ci en est même l'un des principaux adjuvants. Dans *Naissance de la biopolitique*, Foucault soutient en effet qu'avec la modernité libérale, le marché passe d'un lieu de juridiction à un lieu de véridiction : comme on l'a vu, c'est l'économie politique qui vient définir le cadre de l'action gouvernementale, c'est le marché qui indique au gouvernement où aller chercher la vérité de ses pratiques³³. Tendance qui s'accroîtra d'ailleurs sous le néolibéralisme, lorsque le marché s'érigera littéralement à la fois en principe directeur de l'action gouvernementale et en critère d'évaluation de celle-ci. De plus, la biopolitique de Foucault, dans ses intentions de calculer, contrôler, réguler et classer la population selon une logique économique, se retrouve aussi chez Arendt, qui, au sujet de l'invasion du domaine privé dans le domaine public, écrit que la société, la politique moderne, est devenue une « gigantesque administration ménagère »³⁴. Arendt nous dit en effet, « [...] qu'à l'époque moderne le politique a été considéré, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique, comme un moyen d'assurer la satisfaction des besoins vitaux de la société et la productivité du libre développement social »³⁵. Selon la sociologue Claire Edwards, « le constat arendtien de la domination du social par l'entremise de l'économie, en agissant comme une forme nationale d'entretien ménager, fait écho à la

³³ *Ibid.*, p.34

³⁴ ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p.66.

³⁵ ARENDT, Hannah. *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1995, p. 66-67.

gouvernementalité et au libéralisme, qui selon Foucault, cherchent principalement à trouver comment introduire l'économie dans la gestion de l'État et de la société.»³⁶ Quoi qu'en disent les théoriciens libéraux, le social et l'économie, au sein du libéralisme, sont non seulement nécessaires l'un pour l'autre, mais s'interpénètrent littéralement dans la même sphère : la sphère sociale est, dans son essence, la sphère économique. Bien qu'il utilise les concepts de biopouvoir et de gouvernementalité, Foucault dresse un constat semblable à celui d'Arendt, selon lequel, le libéralisme, par la création de la catégorie de population, se donne pour tâche de gérer une économie de la vie.

3. Le libéralisme et la crise du politique

La séparation arendtienne du social et du politique est alors très pertinente pour montrer en quoi l'importance accordée au social dénature l'activité politique. L'avènement du social a non seulement troublé l'essence même de l'activité humaine, mais elle a aussi renversé la pensée politique dans son ensemble. À cet égard, pour Arendt, la société moderne est dominée par l'économie et de ce fait, elle considère que le libéralisme, par le déplacement de l'exercice des libertés dans le domaine privé, engendre une crise du politique :

Cela bien sûr fait partie des dogmes fondamentaux du libéralisme qui, malgré son nom, eut sa part dans le bannissement du domaine politique de la notion de liberté. Car la politique, selon cette même philosophie, ne doit s'occuper presque exclusivement que du maintien de la vie et de la sauvegarde de ses intérêts. Mais, quand il s'agit de la vie, toute action est, par définition, sous l'empire de la nécessité, et le domaine propre pour s'occuper des nécessités de la vie est la

³⁶ ST-PIERRE, Émilie. *op. cit.*, p. 49.

gigantesque et toujours croissante sphère de la vie économique et sociale dont l'administration a éclipsé le domaine politique depuis le début des temps modernes³⁷.

Ainsi, les préoccupations de nature économique, selon Arendt, sont opposées à la liberté et à l'action. Cette idée de dénaturation du politique se retrouve également chez Foucault. À travers ses concepts de biopouvoir et de gouvernementalité, la mobilisation et l'administration de la vie en vue du développement économique instaurent une mutation du politique, qui est réduit à une logique technocratique et administrative. Les deux penseurs s'entendent alors sur l'idée que c'est la primauté et la valorisation moderne accordée à la vie qui favorise cette dénaturation de l'activité politique. Selon Claire Edwards, « c'est dans cette idée de mesure et de quantification du bien-être d'une population que l'idée du social trouve sa place dans l'art de la gouvernementalité »³⁸. En somme, les critiques arendtiennes et foucauldienne du libéralisme sont semblables sur plusieurs aspects.

En guise de conclusion : révolution, résistance et liberté politique

En terminant, notons que les travaux d'Arendt nous permettent de résoudre l'une des impasses de la pensée de Michel Foucault sur le libéralisme, soit la question de l'action politique ; impasse que souligne le philosophe Jacques Bidet. Foucault, remarque Bidet, à tout le moins dans ses travaux sur le libéralisme, appréhende en effet la question politique

³⁷ ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p. 201-202.

³⁸ EDWARDS, Claire. « Cutting of the King's Head: The 'Social' in Hannah Arendt and Michel Foucault », dans *Studies in Social and Political Thought*, n° 1, 1999, p. 11.

moderne en termes « d'art de gouverner » et définit le politique comme le conflit entre différents arts de gouverner possibles, c'est-à-dire en termes des rapports entre gouvernants et gouvernés³⁹. À cet égard, la conclusion de son cours de 1979 sur la biopolitique est plutôt claire : « Qu'est-ce que c'est que la politique, finalement, sinon à la fois le jeu de ces différents arts de gouverner avec leurs différents index et le débat que ces différents arts de gouverner suscitent ? C'est là, me semble-t-il, que naît la politique »⁴⁰. Lors de la même séance, définissant le libéralisme, il dit : « C'est cela, me semble-t-il, qui caractérise la rationalité libérale : comment régler le gouvernement, l'art de gouverner, comment [fonder] le principe de rationalisation de l'art de gouverner sur le comportement rationnel de ceux qui sont gouvernés »⁴¹. Ce qui caractérise donc le libéralisme pour Foucault, remarque Bidet, c'est le rapport qu'il institue entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés⁴². De cette définition du politique découle une définition de la liberté : « La liberté, ce n'est jamais rien d'autre – mais c'est déjà beaucoup – qu'un rapport actuel entre gouvernants et gouvernés »⁴³. Une liberté pratique donc, qui porte en elle des pratiques concrètes de résistance aux pouvoirs concrets. Ces définitions de la liberté et de la politique nous semblent toutefois problématiques, car leur étroitesse occulte la question de la « révolution », c'est-à-dire le problème de la constitution originaire de la société et du droit. L'opposition gouvernants/gouvernés peut-elle en effet rendre compte des formes de la politique dans la modernité, alors que la grande prétention des théories politiques depuis Hobbes est de se présenter comme des arts de *se* gouverner collectivement ? Si

³⁹ BIDEET, Jacques. « Foucault et le libéralisme : rationalité, révolution et résistance », dans *Actuel Marx*, vol. 2, n° 40, 2006, p. 180.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 317.

⁴¹ *Ibid.*, p. 316.

⁴² BIDEET, Jacques. *op. cit.*, p. 180.

⁴³ *Ibid.*, p. 312.

la définition foucauldienne de la liberté et de la politique est problématique, c'est autrement dit parce qu'elle exclut celle de la démocratie qui, pourtant, est au cœur de la rationalité politique de la modernité. Bidet se demande donc : « Notre *prétention* à nous gouverner nous-mêmes, dont part toute une lignée de philosophies politiques, à travers Hobbes, Locke, Rousseau, Kant et [...] Marx – serait-elle, si l'on peut dire, une *chose irréelle* ? »⁴⁴. C'est bien ce que semble nous dire Foucault quand, dans sa définition du politique moderne comme lutte entre différents arts de gouverner, il oppose de manière indifférenciée libéralisme, marxisme et monarchie. On peut se demander, à la suite de Bidet, si les concepts foucauldien rendent justice à la radicalité du problème moderne du gouvernement politique. Ce qui illustre bien à quel point Foucault élude la question de la subjectivité politique⁴⁵, qui est peut-être l'axe central de la problématique politique moderne : l'exigence à laquelle répondent les théories politiques modernes est plus que juridique ou économique, souligne Bidet, elle est aussi identitaire : « La prétention politique moderne est bien celle de se gouverner, en dernière instance, par voie d'accord discursif. Les prétentions modernes de gouvernement doivent donc répondre à la triple exigence "illocutoire" d'être *rationnelles, justes* et d'être *les nôtres*, celles que nous posons »⁴⁶. L'enjeu politique des révolutionnaires sera justement de faire ressortir le caractère illusoire de cette contractualité sociale. Or, voilà exactement l'enjeu juridique et politique que Foucault tente d'éviter, celui de la constitution originaire de la société. C'est là que son approche peut être problématique et gagne à être complétée par celle d'Arendt : sans penser la subjectivité politique, comment penser l'agir

⁴⁴ BIDEET, Jacques. *op. cit.*, p. 180.

⁴⁵ Foucault aborde néanmoins, dans les dernières œuvres de sa vie, la question de la « subjectivation » comme pratique éthique de résistance aux pouvoirs. Voir plus bas le texte de Pilotte et Renaud à ce sujet.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 181.

politique, comment penser la rupture collective avec l'art de gouverner, avec les gouvernants ?

Si Foucault nous laisse quelque peu sans réponses sur cette question, l'œuvre d'Hannah Arendt est tapissée de l'enjeu de la liberté politique. En effet, à ses yeux, la liberté consiste non seulement en une libération des nécessités de la vie, mais consiste aussi et surtout en une réelle liberté de pensée, ce qui implique donc toujours la liberté politique. Ici aussi la cité grecque lui sert d'exemple :

Pour être libre, l'homme doit s'être libéré des nécessités de la vie. Mais le statut d'homme libre ne découlait pas automatiquement de l'acte de libération. Être libre exigeait, outre la simple libération, la compagnie d'autres hommes, dont la situation était la même, et demandait un espace public commun où les rencontrer - un monde politiquement organisé, en d'autres termes, où chacun des hommes libres pût s'insérer par la parole et par l'action⁴⁷.

Là où Foucault se fait plus silencieux, Arendt déploie une théorie fondée sur l'agir politique, sur la liberté politique de l'individu. Et, de plus, chez elle, c'est précisément ce que vient menacer le libéralisme. La dépolitisation graduelle de la société, engendrée par la « privatisation » du domaine public et l'avènement du social, transforme l'arène politique, censée être le lieu d'expression de la liberté humaine, en un vague processus quasi automatique d'administration des besoins vitaux et des plus basses nécessités. La liberté politique se « privatise », devient liberté essentiellement ménagère, économique, donc illusoire. Le libéralisme, chez Arendt, c'est la fin du politique, la fin de la liberté, voire la voie vers le totalitarisme. S'en défaire, c'est agir politiquement dans le monde, agir librement en tant qu'être politique. Sur cette

⁴⁷ ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*, op. cit., p. 192.

question, les concepts arendtiens sont donc beaucoup plus riches que ceux de Foucault, en ce qu'ils permettent de penser le politique de manière beaucoup plus large que ne peut le faire Foucault lorsqu'il définit le politique comme la lutte entre différents modes de gouvernements. Arendt permet à tout le moins de penser la rencontre des subjectivités politiques dans un espace public et la prise en charge collective du monde : la démocratie, élément central de la rationalité politique moderne. Le grand apport qu'Arendt peut fournir à l'analyse foucauldienne est alors d'approfondir le sens du politique et de le pousser au-delà de l'analyse de ce dernier. Ainsi, bien qu'elle analyse moins que Foucault les effets du pouvoir dans l'espace public, elle ne s'arrête pas au constat : elle propose une réhabilitation de l'agir politique.

Enfin, bien que Foucault pense davantage *la* politique que *le* politique en le réduisant à la question des pratiques gouvernementales, il reste que l'idée du politique comme principe d'action et comme capacité d'agir se retrouve d'une certaine manière dans la pensée de Foucault dans la notion de résistance, qui est inhérente à sa conception des relations de pouvoir. Dans *Sécurité, territoire, Population*, Foucault pense effectivement la politique comme se définissant toujours du point de vue des formes de résistance au pouvoir : « La politique n'est rien de plus rien de moins que ce qui naît avec la résistance à la gouvernementalité, le premier soulèvement, le premier affrontement. »⁴⁸ Ainsi, malgré son cadre analytique ciblé, l'œuvre de Foucault insiste néanmoins sur l'importance de pratiques de liberté, qui prennent la forme d'une résistance face aux stratégies concrètes de pouvoir :

La liberté est une pratique. Il peut donc toujours exister, en fait, un certain nombre de projets qui visent à modifier certaines contraintes, à les rendre plus souples, ou même à les briser, mais aucun de ces

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 402.

projets ne peut, simplement par sa nature, garantir que les gens sont automatiquement libres. La liberté des hommes n'est jamais assurée par les institutions et les lois qui ont pour fonction de la garantir. C'est la raison pour laquelle on peut tourner ces lois et ces institutions. Non pas parce qu'elles sont ambiguës, mais parce que la liberté est ce qui doit s'exercer. Aussi, [...] je pense qu'il n'appartient jamais à la structure des choses de garantir l'exercice de la liberté. La garantie de la liberté est la liberté.⁴⁹

Sur ce point donc, Foucault rejoint Arendt : la liberté ne peut être assurée par des lois ou des institutions, surtout pas celles du libéralisme et du système parlementaire qui le complète : elle est toujours et se doit d'être avant tout une *pratique*. Une liberté de tous les jours, une liberté de résistance, de laquelle doivent sans aucun doute s'inspirer les pratiques révolutionnaires qui tentent de rompre les chaînes qui nous enserrent.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. « Espace, Savoir, Pouvoir ; entretien avec Paul Rabinow, dans *Dits et Écrits*, vol. IV, texte n° 310, Paris, Gallimard, 1994, p. 275-276.

ÉTHIQUE ET LIBERTÉ : UN PROJET POLITIQUE CHEZ FOUCAULT ?

ANDRÉA PILOTE
ANOUK M. RENAUD

Foucault n'a pas la prétention du philosophe, ni celle de l'historien, et encore moins celle de l'acteur révolutionnaire. Car prétendre à la révolution, c'est d'abord consentir à une conception linéaire et évolutive de l'histoire humaine. La révolution est pensée en vue de l'aboutissement final d'un mouvement historique englobant, comme la possibilité de tendre vers un futur qui est saisissable et contrôlable. Cela va à l'encontre de la définition foucauldienne de l'histoire comme constituée d'une multitude de séries événementielles qui peuvent se lier entre elles, mais également s'ignorer, selon les aléas du temps et de l'espace, des diverses conditions offertes par la réalité. Pas de « lutte finale », donc, chez Michel Foucault. Serions-nous alors condamnés à l'impuissance ? Est-ce pour autant qu'il n'y aurait pas la possibilité de trouver, dans la pensée de Foucault, un projet politique positif ? Plusieurs éléments pourraient nous le faire croire. Tout d'abord par la manière de penser les relations de pouvoir, qui semble effacer l'idée d'une liberté humaine, mais également par la mise en garde envers toute forme de construction symbolique qui réduit la réalité à une unité autoritaire, et ceci, dans l'optique du respect de la singularité et de la multiplicité. En effet, la philosophie foucauldienne semble refuser la mise en forme de tout projet politique englobant, qui nécessiterait la solidarité des uns et des autres, et qui impliquerait la concession momentanée de nos particularités individuelles au profit d'un tout social. Toutefois, nous

tenterons ici de restaurer la pensée sociale de Michel Foucault en nous interrogeant sur la place qu'y occupent la liberté et l'éthique, notions essentielles pour assurer une certaine cohérence au sein du vivre-ensemble.

Cet essai se fonde principalement sur l'étude de deux articles : « Le sujet et le pouvoir », écrit par Michel Foucault en 1982, et « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », un entretien avec le philosophe réalisé en janvier 1984. Les deux articles publiés à la fin de la vie de Foucault (décédé en juin 1984) adoptent une perspective synthétique face à son œuvre. Le présent texte, à travers les notions de liberté et d'éthique, met en lumière les thèses majeures de ces articles, thèses qui soulèvent la problématique du sens politique des écrits de Michel Foucault. Cette problématique est au cœur des débats entourant les répercussions de la pensée foucauldienne sur la société actuelle.

I. Pouvoir et liberté

La liberté se place d'emblée comme objet d'analyse lorsqu'on veut se soustraire à l'impasse, car elle semble incarner le symbole même d'un meilleur devenir. C'est une notion clé qui constitue souvent, particulièrement au sein de la société démocratique, l'apogée d'un état idéal, où l'on atteint enfin le mode d'être qui sous-tendait notre véritable nature. Le sens commun voudrait que l'être libre soit celui ou celle qui exploite sa pleine nature, car il s'est enfin arraché aux systèmes qui l'opprimaient, qui l'enfermaient dans des cadres limitatifs et contraignants auxquels il n'avait pas le choix de se plier pour survivre dans la jungle sociale, pour se frayer une place à l'intérieur d'une société où la distribution du pouvoir est particulièrement injuste.

En effet, c'est autour des figures du pouvoir que l'on pose généralement les limites de notre liberté : les pouvoirs institutionnels, les pouvoirs économiques qui restreignent nos

possibilités d'action et empêchent la mise en œuvre de notre pleine liberté. Alors, lorsqu'on fait face à l'œuvre de Foucault, qui approfondit la définition du pouvoir en élargissant son champ d'application à l'ensemble du réseau social, qui identifie les micro-pouvoirs au sein des familles, au sein des rapports entre deux individus, bref, qui étend les relations de pouvoir à l'ensemble des relations humaines et les applique à l'expérience quotidienne, il est spontané pour nous de dire qu'il n'y plus de place à la liberté.

Or, le problème se situe précisément dans cette opposition systématique que l'on établit entre pouvoir et liberté. Nous plaçons le pouvoir en opposition à la liberté parce qu'il nous semble voir, de l'autre côté de la ligne tracée à la liberté par le pouvoir, une forme de désir inatteignable, une forme de liberté qui est intacte. Or, c'est précisément cette définition que refuse Foucault en mettant en lumière l'assistance mutuelle de la liberté et du pouvoir, c'est-à-dire que l'un est constitutif de l'autre. Dit autrement, le désir d'aller de l'autre côté de la limite du pouvoir n'existerait tout simplement pas sans cette limite.

Foucault met davantage l'accent sur cette corrélation entre pouvoir et liberté lorsqu'il parle de l'articulation des rapports entre deux sujets à l'intérieur d'une relation de pouvoir :

Il faut bien remarquer aussi qu'il ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres. Si un des deux était complètement à la disposition de l'autre et devenait sa chose, un objet sur lequel il puisse exercer une violence infinie et illimitée, il n'y aurait pas de relations de pouvoir. Il faut donc, pour que s'exerce une relation de pouvoir, qu'il y ait

toujours des deux côtés au moins une certaine forme de liberté.¹

Il n'y a donc jamais de division radicale entre pouvoir et liberté chez Foucault, où la présence de l'un exclurait celle de l'autre ; c'est bien au contraire l'existence de l'un qui devient la condition de possibilité de l'autre. C'est ainsi que Foucault aboutit à une relation d'interdépendance entre pouvoir et liberté, et dès lors, l'idée de liberté, communément envisagée comme condition originelle de l'être humain et comme extérieure aux relations de pouvoir, n'a plus sa place.

1. Refus de la condition originelle du sujet

C'est pourquoi Foucault refuse toute naturalisation de l'être humain, qui suppose une essence emprisonnée à l'intérieur de schèmes sociaux et de mécanismes de répression où « il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même »².

Le sujet, chez Foucault, n'est donc pas substantiel, mais forme changeante³. Il est complexe, multiple, construit et reconstruit constamment par les diverses structures sociales qui modèlent son identité. Ainsi, le processus d'inclusion du sujet dans ces cadres normatifs, ces mécanismes sociaux et culturels, est ce qui permettra sa libération.

C'est d'abord cela la liberté pour Foucault : *l'insertion* à l'intérieur des schèmes sociaux, à l'intérieur des jeux de vérité scientifiques, institutionnels ou économiques, de manière à ce

¹ FOUCAULT, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté ; entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984 », dans *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1539.

² *Ibid.*, p. 1529.

³ *Ibid.*, p.1537.

que l'identité du sujet prenne forme, se moule à des modèles sociaux qui lui préexistent, ce qui lui permet la reconnaissance de ses pairs :

Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux.⁴

La reconnaissance intersubjective constitue ainsi la condition première de tout modèle normatif.

Ces jeux de vérité fournissent des points d'ancrage à l'individu, des repères, mais ils ont également pour effet l'assujettissement de celui-ci à un ordre défini de réalité. Or, si Foucault a d'abord identifié ces jeux de vérité comme étant coercitifs, il finit par les insérer à l'intérieur de ce qu'il appelle une pratique de soi, un processus d'auto-formation de soi ; c'est littéralement pour lui une forme d'ascétisme⁵ qui permet d'accéder à un mode d'être. S'il nous dit : « L'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui »⁶, il est possible cependant de prendre cet assujettissement dans son

⁴ FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1046.

⁵ La notion d'ascétisme est utilisée de manière plus générale par Michel Foucault : « non pas le sens d'une morale de la renonciation, mais celui d'un exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être. », (FOUCAULT, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 1528.).

⁶ FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975, p. 38.

sens positif, actif, constructif du sujet pour ouvrir le champ des possibilités d'existence⁷.

2. Relations de pouvoir et états de domination

Ainsi, la tendance à percevoir la liberté comme condition originelle de l'être humain ne semble pas correspondre à la conception de la liberté de Foucault, puisqu'il la définit d'abord comme une pratique de soi visant l'insertion à l'intérieur de schèmes sociaux et culturels, qui deviennent les conditions mêmes de cette liberté. Conséquemment, lorsqu'on lui demande quelle place il donne à la liberté lorsqu'il soutient que les relations de pouvoir sont omniprésentes, il répond :

S'il y a des relations de pouvoir à travers tout champ social, c'est parce qu'il y a de la liberté partout. Maintenant, il y a effectivement des états de domination. Dans de très nombreux cas, les relations de pouvoir sont fixées de telle sorte qu'elles sont perpétuellement dissymétriques et que la marge de liberté est extrêmement limitée⁸.

Foucault fait donc une distinction entre relations de pouvoir et états de domination. En effet, les relations de pouvoir, avant tout considérées comme des dispositifs complexes et mouvants, ne se réduisent pas à leur simple aspect répressif, une conception que Foucault qualifie d'insuffisante et de

⁷ L'apprentissage du langage serait un bon exemple d'insertion à l'intérieur d'une norme sociale qui restreint la réalité, tout en étant ce qui permet au sujet de se constituer lui-même et d'appréhender cette réalité sous le couvert d'un modèle social commun et nécessaire à la reconnaissance mutuelle.

⁸ FOUCAULT, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 1539.

dangereuse⁹. Car si, pour lui, la liberté du sujet et les relations de pouvoir vont de pair, ces relations de pouvoir comportent également une dimension positive en tant qu'elles sont constitutives du sujet. Néanmoins, celles-ci se figent parfois à l'intérieur d'un état de domination, créé

[...] lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires.¹⁰

Foucault nous donne l'exemple des rapports entre les femmes et les hommes des sociétés du XVIIIème et du XIXème siècle. Pour lui, l'état de domination provenait non pas du fait que les femmes n'avaient absolument aucun pouvoir sur les hommes (elles pouvaient exercer certaines formes de résistance, de refus, entraver le pouvoir ou esquiver la répression), mais résultait de ce que la position dominante restait, au final, celle de l'homme, qu'il y avait une impossibilité réelle d'invertir les rôles. À cet égard, les états de domination ont donc pour conséquence de miner les pratiques de liberté, de restreindre les possibilités d'action et le potentiel transformateur du sujet.

3. Processus de libération et pratiques de liberté

C'est par un processus de libération qu'il est possible, dans la pensée foucauldienne, de s'extraire d'un état de domination en apparence irréversible. Toutefois, selon Foucault, les processus de libération, qui sont en quelque sorte les formes de résistance, c'est-à-dire les luttes, les grèves, les révolutions, ne suffisent pas à envisager la création d'une

⁹ FOUCAULT, Michel. « Pouvoir et corps », dans *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 2001, p. 1625.

¹⁰ *Ibid.*, p. 1530.

meilleure société politique et d'un meilleur mode d'existence. Car la libération d'un état de domination implique l'émergence probable d'une nouvelle forme de domination qui limitera ou fera disparaître, une fois de plus, les pratiques de liberté. Ces pratiques de liberté, c'est-à-dire les diverses manières d'exercer la liberté, se distinguent des processus de libération en tant qu'elles touchent à l'ensemble des rapports de pouvoir qui sous-tendent les rapports sociaux. Ces pratiques sont rendues possibles par le processus de libération et structurent la réalité nouvelle de manière à empêcher le ressac d'un autre état de domination.

Ainsi, face à une situation dans laquelle un peuple se libère d'un état totalitaire par la révolte, Foucault verra le processus de libération comme une nécessité, mais insistera sur l'importance de travailler les nouvelles pratiques de liberté, les nouveaux rapports possibles entre groupes et individus, ainsi que les nouveaux modes d'action possibles qui en résulteront. Les processus de libération restent donc nécessaires, car ils permettent l'ouverture à ce nouveau domaine des possibles, mais il faut les limiter : « la libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté »¹¹. Ces processus de libération sont des processus de transformation qui permettent d'agir sur une nouvelle réalité.

4. Deux formes de sujet, deux formes de liberté

Par ailleurs, celui qui agit sur cette nouvelle réalité, ou plutôt qui provoque la possibilité même du processus de libération, c'est bien ce sujet, d'une part libéré par les jeux de vérité qui l'ont constitué et d'autre part déterminé, encadré, cerné par ceux-ci. Comment est-il possible alors qu'il dépasse les relations de pouvoir qui l'ont formé pour passer à un autre

¹¹ FOUCAULT, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 1528-1529.

ordre de réalité ? C'est là où l'on distingue, dans la pensée de Foucault, une deuxième forme de liberté, qui sera corrélative des deux sens qu'il accorde au mot « sujet » : « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit »¹².

En fait, ce sujet subjugué et assujetti par les jeux de vérité – qui définissent à la fois son rapport à lui-même et son rapport aux autres à l'intérieur du cadre social – est aussi celui qui sera libre par rapport à lui-même et libre par rapport à autrui. Lorsqu'on comprend cet assujettissement dans son sens positif, constructif, on perçoit les deux formes de liberté dont Foucault dessine les grands traits : la liberté qui émerge de l'insertion du sujet à l'intérieur des jeux de vérité, et celle qui naît, ensuite, de l'identification de ces mêmes formes de pouvoir dans une optique de transformation. Autrement dit, ce deuxième type de liberté s'avère être la possibilité du sujet de choisir, d'éliminer, de départager ce que l'on rejette de ce que l'on veut garder en soi. Le point de jonction entre ces deux libertés, c'est ce discernement qu'il est possible de faire entre la pratique de soi, qui réside dans l'intégration de modèles identitaires, et le souci de soi, que l'on abordera plus loin dans le texte, et qui consiste à s'approprier cette identité, à réellement faire sien ce qui auparavant appartenait à d'autres, en écartant ce que l'on considère désuet. Ainsi, le sujet libre et assujetti par les cadres normatifs qui l'ont déterminé sera à même de dépasser ces cadres pour s'insérer dans une réalité transformée, dans laquelle les pratiques de liberté seront multiples et les possibles diversifiés. Par contre, cette liberté ne peut s'exercer que dans un contexte où les états de domination figés laissent davantage de place à la multiplicité des possibles.

¹² FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 1046.

En résumé, si l'on considère la liberté comme la possibilité de se constituer soi-même en dehors de la culture et du social, alors pour Foucault, il n'y a pas de liberté. Pourtant, Foucault parle bel et bien d'une liberté, cette liberté même qui émerge de l'insertion à l'intérieur de la réalité sociale. Cette liberté est possible grâce aux relations de pouvoir inhérentes aux jeux de vérité ; le sujet, par cette « libération », est celui qui produira d'autres relations de pouvoir. Ces dernières sont moins coercitives que positives, constitutives du sujet. Or, lorsqu'elles s'inscrivent dans un contexte de domination figée (économique, sociale, institutionnelle ou sexuelle), elles restreignent les pratiques de liberté. C'est pourquoi, dans la lignée de Foucault, il semble nécessaire de penser ces pratiques de liberté pour mieux les exercer, et éviter les formes de domination qui nous contraignent à un trop petit champ de modes d'existence.

II. Éthique et liberté

La réalité est donc formée d'une multitude d'individus qui possèdent chacun une certaine forme de liberté, tout en exerçant à la fois leur pouvoir sur les autres et en subissant le pouvoir des autres sur eux. Le sujet est ainsi dans un rapport interactif constant avec le monde et les êtres qui l'entourent, à la fois de manière à s'adapter à la société, et à participer à son élaboration. L'articulation entre individu et société est au cœur du rapport entre les deux formes de liberté mentionnées plus haut. Or, comment penser la relation entre individu et social, penser la liberté individuelle au sein de la société restrictive, et comment, inversement, penser le vivre-ensemble dans une société où chaque individu exerce sa liberté ? Comment est-il possible d'agir, en tant que sujet, de manière à élaborer des pratiques de liberté, plutôt que de conforter les relations de pouvoir déjà établies ? Bref, comment arriver à penser la mise en œuvre active de sa liberté à travers la remise en question

des jeux de vérité qui nous ont modelé-e-s ? La réponse tient, selon Foucault, dans la pratique de l'éthique.

1. De l'éthique à l'*êthos*

En premier lieu, Foucault soutient que « la liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la pratique réfléchie de la liberté »¹³. L'éthique est donc pour Foucault la manière dont on exerce la liberté, et c'est en ce sens qu'il pose la réflexion sur les pratiques de liberté comme étant de prime abord une problématique éthique. C'est dans cette optique aussi que l'accent est mis, à l'intérieur de son projet philosophique, sur l'analyse des pratiques de liberté, au-devant de celle qui examine la question des processus de libération, notamment en ce qui concerne la sexualité : « Ce problème éthique de la définition des pratiques de liberté est, me semble-t-il, beaucoup plus important que l'affirmation, un peu répétitive, qu'il faut libérer la sexualité ou le désir »¹⁴. L'éthique, en tant que pratique réfléchie de la liberté, serait donc un outil permettant de gérer la liberté individuelle et la liberté de tous et toutes, de manière à créer un « nous » qui ne se fait pas violence, dans lequel il est possible de vivre ensemble. L'éthique permet, en ce sens, de façonner la liberté.

Mais la pratique de l'éthique n'est réellement possible, selon Foucault, que par l'entremise d'une éthique individuelle, d'un *êthos*, d'une introspection. Elle implique l'intégration du monde en soi, dans l'optique d'un retour de soi dans le monde. Pour expliquer ce qu'il entend par là, Foucault met de l'avant le concept d'*êthos* propre à la philosophie grecque antique, soit une manière d'être, une manière de se comporter qui vise la régulation, le contrôle, la maîtrise de soi. L'*êthos*, c'est l'agissement de l'individu conformément à l'éthique.

¹³ FOUCAULT, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 1530-1531.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1529.

Or, pour qu'un tel mode d'être soit possible, l'individu doit prendre connaissance des normes propres aux jeux de vérité qui ont cours au sein de la société : « Se soucier de soi, c'est s'équiper de ces vérités : c'est là où l'éthique est liée au jeu de vérité »¹⁵. Il doit également effectuer un travail sur lui-même, c'est-à-dire apprendre à se dominer lui-même, dominer ses désirs, ses pulsions, ses passions, rendre sa pratique de liberté conforme à ses connaissances de la réalité sociale. C'est ce que Foucault nomme le souci de soi, le pouvoir sur soi. Le souci de soi n'est pas pour Foucault de l'ordre de l'égoïsme ou de l'individualisme, comme nous pourrions être porté-e-s à le croire ; il serait bien réducteur de comprendre l'intérêt que porte la pensée foucauldienne à l'individu comme garant d'un penchant individualiste de celle-ci. Le souci de soi permet au contraire de mieux concilier ses rapports avec les autres, car, aux dires de Foucault, si cette régulation de soi n'était pas effectuée, chacun et chacune serait l'esclave de ses désirs et de ses envies propres, sans considération pour les désirs et les envies des autres. Le souci de soi implique en somme le souci des autres. C'est ici que Foucault, en prônant un retour à l'*éthos* grec, relie individu et société. Si la période historique du règne chrétien est synonyme pour lui d'un renoncement à soi à l'intérieur d'une éthique du salut, donc du détour de soi pour mieux aller vers les autres, et si, par ailleurs, notre société actuelle est au contraire marquée par un renoncement aux autres au profit d'une complaisance de soi, le retour à l'*éthos* des Grecs serait quant à lui le retour à une forme d'équilibre éthique où le travail sur soi est entièrement fait dans l'objectif de mieux aller vers les autres¹⁶. Ainsi se clarifie la tendance foucauldienne à faire primer le souci de soi sur l'analyse des pratiques de liberté, dans la perspective qu'il faut d'abord

¹⁵ *Ibid.*, p. 1532.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1531.

arriver à se penser soi-même avant de penser le monde qui nous a formé-e-s pour pouvoir le transformer¹⁷.

2. Entre institutions et société – possibilité d’une éthique collective

La démarche foucauldienne face au collectif semble souvent resserrer ses divers objets d'études – la sexualité, la folie, la discipline des corps – à l'intérieur d'institutions sociales et politiques cernées dans des cadres fixes, telles les institutions scolaire, médicale, asilaire, carcérale. Mais y a-t-il lieu de parler de l'ensemble de ces institutions, avec le rôle que celles-ci jouent dans la structuration du corps social, comme le point d'ancrage d'une éthique collective ? Comment est réellement pensée la société chez Foucault ?

L'analyse de structures institutionnelles est une manière pour le philosophe de mettre de l'avant les relations de pouvoir qui y sont présentes. Or, la société pour lui ne semble pas se borner à l'ensemble de ses institutions, mais s'élabore de manière beaucoup plus complexe. Elle est plutôt un faisceau de relations de pouvoir, qui prennent chair au sein des institutions, mais qui sont diffuses, mouvantes, aléatoires : les relations de pouvoir *traversent* l'ensemble de ces institutions. Et c'est par ces relations de pouvoir que les traits d'une société sont dessinés chez Foucault :

Car dire qu'il ne peut pas y avoir de société sans relation de pouvoir ne veut dire ni que celles qui sont données sont nécessaires, ni que de toute façon le « Pouvoir » constitue au cœur des sociétés une fatalité incontournable ; mais que l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de

¹⁷ « [...] le souci de soi est éthiquement premier, dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier. » (FOUCAULT, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 1534).

l'« agonisme » entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, est une tâche politique incessante ; et que c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale¹⁸.

En ce sens, le collectif n'est pas qu'un simple agrégat d'institutions hétérogènes. Il semble davantage pensé comme un ensemble de rapports de pouvoir et de pratiques de liberté. La société aurait-elle sa manière propre de fonctionner, qui transcenderait les individus ? Pourrait-elle alors générer sa propre éthique ?

Il ne faut pas oublier que l'individu, dans son processus de subjectivation, reste l'objet central du projet foucauldien. Et c'est d'ailleurs pourquoi le souci de soi y prend une place si importante, particulièrement dans l'élaboration d'une éthique. Si les sujets sont intrinsèquement liés à la société et dépendent, pour Foucault, des jeux de vérité, des normes qui les constitueront, ils restent les socles premiers du social, ceux desquels dépend aussi l'existence de cette société. Ainsi, si on ne peut parler chez Foucault de l'éthique comme d'un objet généré par le social avant tout, il est possible de comprendre cette éthique comme celle qui émerge des pratiques individuelles pour former une réalité qui se situe bien au-delà des agrégats institutionnels : elle est justement, à l'image des relations de pouvoir, ce qui *traverse* les jeux de vérité constitutifs des sujets et ce qui *traverse* les différentes institutions qui forment le collectif. L'éthique prend alors cette forme diffuse et aléatoire qui qualifie la société telle que vue chez Foucault, et c'est en ce sens qu'elle ne peut être considérée seulement comme individuelle, mais qu'elle doit aussi être comprise de manière collective, et qu'elle doit être réfléchie comme telle.

Si Foucault mentionne que l'idée grecque de l'*éthos* supposait qu'« [u]ne cité dans laquelle tout le monde se

¹⁸ FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 1058.

soucierait de soi comme il faut serait une cité qui marcherait bien et qui trouverait là le principe éthique de sa permanence »¹⁹, on dénote plutôt chez lui l'idée que la pratique de l'éthique, c'est-à-dire la réflexion sur les relations de pouvoir et les pratiques de liberté, peut aussi, doit aussi, passer par une perspective collective. Cette éthique collective prend forme dans les jeux de vérité et les pratiques de liberté mises en acte par les institutions. Et c'est pourquoi il est nécessaire de se soucier à la fois de soi-même, à la fois des autres, mais aussi des dispositifs sociaux qui ancrent les jeux de vérité dans des institutions figées.

Ainsi, si « la remise en question des relations de pouvoir [est] la tâche politique inhérente à toute existence sociale »²⁰, nous comprenons que le lieu par lequel l'éthique collective doit être pensée, articulée, mise en acte, c'est précisément la politique, ou plutôt le politique, tel que formulé par Marcel Gauchet lorsqu'il le place au point de jonction avec la politique, c'est-à-dire « avoir le sens de ce qui maintient la collectivité dans sa cohérence et ce qui permet à cette collectivité d'agir, d'avoir du pouvoir sur elle-même. »²¹ Le politique devient cet outil permettant de penser la mise en forme éthique du corps social, la structuration de ses pratiques de liberté, et l'élaboration des luttes qui le traversent.

3. Pour une éthique des luttes

Ainsi est-il possible de dire que la liberté chez Foucault, cette liberté qui traverse, au même titre que les relations de pouvoir, l'ensemble du dispositif social, se fonde en acte à la

¹⁹ *Ibid.*, p. 1534.

²⁰ Voir la citation plus haut.

²¹ GAUCHET, Marcel. « Le politique versus la politique », *Le blog Marcel Gauchet*, Vincennes, 27 octobre 2007, <<http://gauchet.blogspot.com/2007/11/le-politique-versus-la-politique.html>>, (page visitée le 2 mai 2011).

fois à l'intérieur d'une éthique de soi et d'une éthique du vivre-ensemble. La liberté est donc inhérente au processus réflexif (sur les rapports de pouvoir) qui sous-tend la pratique de l'éthique. Et c'est en effet un élément qui semble ressortir de la pensée foucauldienne : penser les relations de pouvoir, c'est réfléchir sur les pratiques de liberté et ainsi pratiquer une éthique. C'est là même l'articulation de ce qui semble être la lutte pour Foucault : comment penser en effet l'union des modes de résistance face à ces dispositifs de relations de pouvoir qui ne sont plus insérées à l'intérieur d'instances fixes de domination, mais qui s'incorporent davantage à l'intérieur des micro-pouvoirs, qui deviennent multiformes, mouvants et insaisissables ? Comment penser la lutte contre la discipline des corps, le contrôle des populations, ou encore la lutte contre un dispositif aussi complexe que le patriarcat ? De la même façon qu'avec les relations de pouvoir : en établissant un retour critique sur soi, en pensant les pratiques de liberté et ceci, pour permettre d'éviter ces états de domination figés qui limitent le champ des possibles :

L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un *éthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible. [...] [Ce travail critique] nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté²².

²² FOUCAULT, Michel. « Michel Foucault. Qu'est-ce que les Lumières? », *Foucault.info*, <http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html#_edn1>, (page visitée le 2 mai 2011).

Dès lors, Foucault lutte bel et bien à l'intérieur de son projet philosophique : lutte contre une réalité trop restrictive, contre une conception figée de l'histoire, contre l'inertie inhérente à tout conservatisme individuel, social, politique, qui met en danger la nécessité de la transformation d'une réalité donnée.

III. Lutte contre le conservatisme

C'est ce qui nous mène à poser la nécessité de la lutte, des procédés de libération, comme des outils de réaménagement social, de transformation incessante de la réalité, de manière à créer de nouveaux champs de possibilité. Puisque la réalité n'est pas fixe, Foucault nous invite à remettre en question l'ordre social établi par le refus de l'individualisation, d'une part, et d'autre part par la prise de conscience de notre rôle vis-à-vis des autres :

Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut construire et imaginer ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette double contrainte politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. [...] Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité que celles qu'on nous a imposées pendant plusieurs siècles²³.

Étant à la fois libres et assujetti-e-s, nous avons chacun et chacune une part de responsabilité face à la réalité sociale, puisque chaque personne fait tourner, à son insu ou non, l'engrenage du pouvoir, inséré-e-s que nous sommes dans la toile des relations de pouvoirs qui forme l'ordre de réalité duquel on ne semble pouvoir s'extirper. Or, pour Foucault, le défi est justement, non pas de déchirer la toile des relations de

²³ FOUCAULT, Michel. « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 1051.

pouvoir, ce qui, à terme, réduirait à néant la société, mais plutôt de veiller à ce que ces relations de pouvoir ne créent pas d'états de domination.

De là provient la nécessité, pour Foucault, du changement social, dont l'action politique peut prendre le mandat. Il s'agit de réformer l'ordre social actuel, par une ouverture vers les autres définitions possibles de la société. Afin de conceptualiser cette idée, on pourrait dire que Foucault vise à élargir la pensée humaine, en intégrant à celle-ci les possibilités qui ont été mises de côté, qui ont été exclues des limites de la réalité par le biais des normes, des disciplines, des mécanismes de pouvoir et des jeux de vérité. C'est ainsi, selon nous, que doit être analysée la pensée de Foucault sur l'exclusion et sur l'assujettissement. Foucault serait probablement le porte-étendard du slogan « un autre monde est possible », entendu par là comme une autre manière de faire, de penser, de définir et d'organiser la vie en société.

La société peut être vue non pas comme une chose immuable sur laquelle on n'a aucun contrôle, mais plutôt, par la connaissance des mécanismes sur lesquels elle s'appuie, comme un mouvement constant, qu'il est possible dans une certaine mesure de modeler. Il faut, conséquemment, avoir le courage de l'affirmation et le courage dans la pratique ; apprendre à exercer des pratiques de liberté dans sa vie quotidienne, dans ses relations avec les autres, dans l'immédiat. Entre les théories de libération sociale universalistes ou les pratiques de libération immédiates, Foucault choisit résolument la deuxième option. En effet, puisque tout est mouvement et que l'histoire n'a ni point de départ, ni point d'arrivée prévisible, puisque, justement, les possibilités sont infinies, le jeu doit se jouer au présent et ceux et celles qui y jouent doivent rester conscients et conscientes qu'il s'agit là d'un travail constant, puisqu'il leur faudra toujours recomposer avec de nouvelles équations.

En somme, on pourrait dire qu'il s'agit là d'un refus catégorique du *statu quo* actuel :

La renonciation à la forme vide d'une révolution universelle doit, sous peine d'immobilisation totale, s'accompagner d'un arrachement au conservatisme. Et cela avec d'autant plus d'urgence que cette société est menacée dans son existence même par ce conservatisme, c'est-à-dire par l'inertie inhérente à son développement²⁴.

Lutte contre le conservatisme, donc, et contre le laisser-faire. Nécessité non seulement de résistance, mais d'engagement constant porté vers la création de nouvelles réalités sociales. En effet, le militantisme chez Foucault se comprend d'abord comme le refus de la stagnation, ensuite comme une attitude du sujet qui se transforme lui-même comme il transforme le collectif dans lequel il s'insère. L'éthique de Foucault est en ce sens une disposition critique qui vise le dépassement par l'action. C'est une éthique non pas du *vers quoi on tend* mais du *comment on vit*. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un projet politique qui vise l'accomplissement d'une idéologie, mais plutôt d'une attitude, d'un guide.

Conclusion

Bien qu'il ne nous est pas possible de définir un projet politique positif dans l'œuvre de Michel Foucault, l'impression de pouvoir y saisir du sens, de pouvoir y extraire une utilité sociale, reste pertinente. C'est à travers les notions de liberté et d'éthique que se consolide le sentiment que Foucault n'a pas une pensée apolitique. En ayant comme préoccupation majeure l'élaboration de pratiques de liberté visant la

²⁴ FOUCAULT, Michel. « Pour une morale de l'inconfort », dans *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 786.

diminution des états de domination, il prend déjà parti pour une transformation de notre manière de concevoir le vivre-ensemble.

En effet, l'analyse de la conception foucauldienne de la liberté nous aura d'abord permis de concevoir celle-ci comme corrélative aux relations de pouvoir. Le sujet est à la fois celui qui s'approprie les jeux de vérité, et celui qui en produit de nouveaux. C'est dans cette double activité du sujet qu'il est possible pour lui d'exercer différentes pratiques de liberté, à condition que ces dernières ne soient pas restreintes à l'intérieur d'états de domination. Ensuite, le souci de soi apparaît au sujet comme la manière pour lui de mettre en acte ces pratiques de liberté en évitant les structures coercitives. C'est en pratiquant une éthique en premier lieu tournée vers soi, ensuite dirigée vers l'autre, que les pratiques de liberté deviennent possibles, à la fois à titre interindividuel et à titre collectif. Finalement, ce qui émerge d'un souci de soi, d'une attitude critique active est, en premier lieu, la nécessité de la lutte contre le conservatisme social, contre la fixation, et en deuxième lieu, l'implication active du sujet dans la production sans cesse renouvelée de sens, dans la contribution à un ordre symbolique flottant et mobile.

Il ne nous est pas possible par contre de nier que l'éthique foucauldienne est dépourvue de points de repère symboliques, de matière concrète et pratique sur laquelle appuyer notre discours, nos luttes, nos ambitions. L'engagement du sujet dans les luttes concrètes implique un rapport de proximité entre l'individu et la cause à laquelle il adhère. En celle-ci doit résonner ses aspirations, elle doit être pourvue d'un sens qui tient lieu d'ancrage aux actions de l'individu, et donc à son identité, à son existence. Or, si Foucault n'est pas apolitique, il ne s'aventure pas dans la défense d'un discours idéologique qui permettrait de mettre de l'avant des principes ou des valeurs sociales figées vers lesquelles nous devrions tendre.

Effectivement, cette nécessité d'une lutte constante qui ne tend pas vers une finalité historique positive peut poser problème lorsqu'il s'agit de prendre part aux luttes initiées par des mouvements sociaux aux idéaux bien définis. Car l'action politique positive suppose la revendication collective d'un idéal, qui lui-même implique l'adhésion à certains jeux de vérité et à un nouvel ordre social considéré plus juste. Mais c'est précisément cette fixation de l'ordre symbolique que Foucault refuse. Même si le philosophe défend la nécessité d'une transformation sociale perpétuelle, le sujet qui est porté à agir fait face à l'abstraction de la pensée foucauldienne lorsqu'il est question de l'action politique portée vers une préoccupation historique plus large, une préoccupation révolutionnaire. Autrement dit, son projet politique semble revenir sur lui-même, semble réticent à tout aboutissement et donc, nous permet de douter de la possibilité de sa concrétisation.

Dans l'article « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », Foucault énonce son désir de faire une place, dans la conception contemporaine du sujet politique, au sujet éthique, afin de construire de nouvelles bases à l'action politique²⁵. Toutefois, cette perspective n'a pas pu faire l'objet d'œuvres subséquentes, puisque le philosophe est décédé quelques mois après. Ce projet vers lequel il voulait nous mener n'est pas nécessairement la mise en forme d'une éthique à caractère idéologique, sur laquelle pourrait s'appuyer le sujet. Au contraire, penser le sujet éthique, c'est tenter d'accorder un statut politique au souci de soi. Et de ce sujet éthique émerge ultimement le sentiment que Foucault, malgré les difficultés qui ressortent de sa pensée, n'a pas pu totalement masquer une volonté de saisir une vérité, de trouver un ordre symbolique

²⁵ FOUCAULT, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 1541.

plus juste, de nommer, dans son discours, ce qui échappait encore au réel.

LA DIALECTIQUE PEUT-ELLE CASSER FOUCAULT ?

MARTIN ROBERT
GUILLAUME RAVARY-OUELLET

Par son œuvre, Michel Foucault a incontestablement imprimé son sceau dans l'histoire de l'histoire. Par la postérité colossale et polymorphe, voire éparpillée que connaissent aujourd'hui ses écrits et ses paroles enregistrées, on apprécie combien sa pensée nous est indispensable, mais combien sa puissance sème des pièges, aménage des double-fonds, creuse des passages secrets. Comment pourrait-elle faire autrement, cette pensée, qui démasque les certitudes, qui décompose les vérités, sans pourtant cesser de douter d'elle-même ?

Dès ses premières publications, Foucault se donnait notamment pour tâche, en s'inscrivant dans un tournant épistémologique communément appelé « tournant linguistique »¹, de déconstruire les prétentions scientifiques des théories sur l'humain et la société. Dans le champ de l'histoire, ce programme théorique prit à tous égards la forme d'une contestation assumée des philosophies dialectiques de l'Histoire formulées au XIX^{ème} siècle, dont les plus illustres

¹ Expression qui remonte aux années '50 et qui a servi notamment à désigner l'analyse philosophique du langage initiée par les travaux de Ludwig Wittgenstein, mais que nous utilisons ici en référence, plus précisément, aux approches en histoire et en sémiologie en France dans les années '70 et '80 (Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, notamment) et qui se caractérisait par un renouvellement de l'attention portée au langage, en tant que principe de construction de la réalité historique.

spécimens restent celles de Georg W. F. Hegel et de Karl Marx. En effet, ces philosophies avaient la prétention, par l'élaboration de systèmes dialectiques, de saisir l'Histoire comme une totalité en devenir. Or, au contraire du mouvement synthétique qui constituait leur fondement, Foucault adopte pour sa part une méthode analytique – du moins à partir de 1975², avec le concept épistémologique de généalogie hérité de Nietzsche. En conséquence, les ambitions théoriques se rattachant à chacune des deux approches se distinguent radicalement. C'est cette distinction que nous tenterons d'examiner ici, à travers la mise en parallèle des philosophies de l'Histoire de Hegel et du jeune Marx des années 1840³, d'une part, et de la généalogie foucauldienne, de l'autre.

I. L'Histoire : la dialectique contre la généalogie

1. Le mouvement dialectique chez Hegel et Marx

Les œuvres de Hegel et de Marx sont des monuments de la philosophie allemande du XIX^e siècle. Leurs théories ont en commun de reconnaître la dialectique comme mouvement de l'Histoire, ce qui les amène à postuler une tension constitutive du réel. En effet, les dialecticiens allemands, à partir de Kant, postulent que le réel est un mouvement des contradictions, c'est-à-dire que rien n'est de manière auto-suffisante, comme une pure identité à soi. Autrement dit, philosopher de manière dialectique implique de reconnaître que rien ne peut être saisi par la conscience de manière

² Et ce, au moins jusqu'à ce qu'il porte son attention du côté des « techniques de soi » dans les tomes II et III de son *Histoire de la sexualité*.

³ Aux fins de cet essai, nous ne nous attarderons qu'aux travaux du jeune Marx, dans la mesure où ce sont ces travaux qui contiennent pour l'essentiel sa critique de Hegel et où prend forme l'idée d'une dialectique de la lutte des classes.

strictement positive. Tout existe au contraire comme une *tension* entre son être positif et ce qu'il n'est pas, son négatif.

La thèse phare de *La science de la logique* de Hegel, pour qui le monde comme totalité est ontologiquement dialectique, consiste effectivement à dire que « l'être [pur], l'immédiat indéterminé est en fait *néant*, et ni plus ni moins que néant. » Dans leur pureté, c'est-à-dire respectivement pure détermination et pure indétermination, Être et Néant sont parfaitement et strictement équivalents à eux-mêmes et donc, en cela, équivalents l'un par rapport à l'autre. Schématiquement, Être = Être est une proposition tautologique et équivaut en cela à Néant = Néant. À titre d'exemple, pour prendre conscience de A comme entité propre, je ne peux seulement dire : A est A, puisque ce serait tautologique. De même, je ne pourrais pas dire : A est l'inverse de tout ce qui n'est pas A, ce qui reviendrait au même. C'est ce qui pousse Hegel à affirmer que la seule vérité de l'Être et du Néant réside dans le *mouvement* de passage de l'un à l'autre, le *devenir*, dans lequel l'identité de l'un et de l'autre se résout. C'est un peu comme une partie de « souque-à-la-corde », dans laquelle le positif et le négatif devraient tirer l'un vers l'autre pour exister. Enlevez la corde, et chaque terme de son côté tire alors dans le vide à l'infini, perdant du coup son identité propre. Bref, « c'est la réflexion qui met en évidence le fait que l'Être, dès qu'on le pense sérieusement, *devient* Néant, que le Néant *devient* Être »⁴ et c'est dans ce mouvement du devenir que le réel peut apparaître à la conscience comme unité synthétique. Pour revenir à notre exemple, A n'est ni A, ni l'inverse de tout ce qui n'est pas A, il est la tension, et rien d'autre que la tension, qui lie nécessairement A à $\neg A$. On voit donc que la dialectique est ce mouvement, comme le dit Foucault : « qui fait jouer des termes contradictoires dans

⁴ HEGEL, Georg W. F. *La science de la logique*, premier livre : La doctrine de l'Être, Paris, Éditions Kimé, version de 1832, 2007, p. 67.

l'élément de l'homogène. »⁵ Ainsi, je ne peux prendre conscience de A que si mon esprit fait la synthèse entre le positif et le négatif qui constitue A, ou toute chose, par ailleurs, comme unité conceptuelle. Cette tension, qui se meut dans l'horizon d'une synthèse totale constituée, pour Hegel, le mouvement réel de l'Histoire.

Par leur méthode dialectique, les philosophies de Hegel et de Marx donnent ainsi à penser l'Histoire, chacune à leur manière, comme un mouvement dialectique orienté vers un *télos*, un but. Hegel et Marx ressaisissent donc le passé dialectiquement, c'est-à-dire qu'ils en conçoivent une synthèse pour en tirer la connaissance du mouvement réellement historique, qui se déploie pour eux dans le sens d'une unité définitive.

1.1 La dialectique hégélienne : la Raison comme mouvement de l'Histoire

Chez Hegel, l'Histoire a un sens, un but. Le *télos* vers lequel convergent les époques, au travers du sang des guerres, du cri des révoltes, des déboires et des actes héroïques, est l'avènement de la Raison absolue. Tel est, suppose-t-il, le mouvement réellement historique⁶. Par la synthèse continue des contradictions en des concepts, la Raison prend conscience d'elle-même dans le temps. Toutefois, cette conscience totale n'est pas cumulative, c'est-à-dire qu'elle ne correspond pas à l'addition des raisons individuelles de chaque individu. Pour Hegel, en effet, l'Histoire du monde est la prise de conscience totale de l'Esprit, qui *est* réellement le monde comme savoir absolu, comme conscience absolue, comme synthèse absolue. Cet Esprit, donc, pour devenir ce qu'il est,

⁵ FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 44.

⁶ HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1979, p. 49.

doit s'aliéner dans la matière, se donner forme dans l'Histoire, pour se resaisir comme objet de sa propre conscience⁷. Cette resaisie dans le temps, c'est cela que Hegel nomme l'Histoire. Il s'agit de l'effort de l'Esprit « pour acquérir le savoir de ce qu'il est *en soi* »⁸, c'est-à-dire conscience totale, unitaire, du réel.

Illustrons ce mouvement conceptuel avec l'exemple de la plante, qui est toujours seulement l'un de ses moments constitutifs : la graine, la pousse, la feuille, le fruit. Or, parce qu'elle n'est, dans le réel, qu'un seul de ces moments à la fois, la plante n'existe dans son objectivité, pour Hegel, qu'en tant qu'*idée* de plante. En d'autres termes, « [...] la nature concrète de la plante n'est ni dans la cellule, ni dans la feuille, ni dans la fleur, mais dans leur différence et dans leur unité, c'est-à-dire dans l'unité concrète de leur idée [...]. »⁹ Ainsi la plante n'est jamais « plante » dans le sensible ; la « plante » comme unité existe seulement dans le concept de « plante ». Il a donc fallu que l'être humain primitif fasse un travail de conscience pour qu'à partir des différentes plantes qui se donnaient à son regard, il en tire le concept synthétique de « plante » et le saisisse dans un mot. Et ainsi en va-t-il du monde, pour Hegel, dont la totalité conceptuelle correspond à ce qu'il nomme l'Esprit absolu, qui *est* réellement le monde dans l'unité de son concept :

[...] de même le germe porte en lui la nature entière de l'arbre ainsi que le goût et la forme des fruits, de même les premières traces de l'Esprit contiennent virtuellement toute l'histoire.¹⁰

⁷ HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 432, § 343.

⁸ HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 83.

⁹ HEGEL, Georg W. F. *Philosophie de la nature*, tome troisième, Paris, Librairie philosophique de Ladrangue, 1865, p. 87.

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 83.

L'Histoire apparaît à ce titre comme les synthèses successives des moments du monde, jusqu'à la saisie totale du monde comme concept absolu. À mesure que les contradictions se résolvent en des synthèses, mettant à jour d'autres contradictions qui sont elles-mêmes synthétisées, l'Esprit élève davantage sa conscience de lui-même. Au terme de ce processus, l'Esprit se retrouve en parfaite adéquation à lui-même et saisit, dans l'universel abstrait mis au jour par le travail synthétique du philosophe, la synthèse totale du monde (comme celle de la plante!). C'est ce que Hegel nomme « la fin de l'Histoire »¹¹. En recomposant *a posteriori* tous les moments constitutifs de l'Esprit absolu dans l'Histoire, le philosophe révèle la vérité abstraite du monde, sa Vérité absolue, qui était en puissance dans les choses depuis l'instant premier et qui révèle son mouvement total au terme de l'Histoire, tel un cercle parfait dont on aurait complété le trait¹².

On voit bien qu'en ce sens, pour Hegel, l'Histoire a un but : celui de la conscience totale de l'Esprit par lui-même. Le devenir de l'individu particulier apparaît, à cet égard, comme un bref moment de ce mouvement universel. Toutefois, malgré son caractère téléologique (le fait que l'Histoire ait un but), la philosophie hégélienne de l'Histoire n'a rien d'un déterminisme. Pour Hegel, en effet, ce qui existe n'est pas déjà écrit dans un Grand Livre de la Raison dont le réel serait la manifestation automatique. Au contraire, les humains sont libres, croit Hegel. Et pour peu qu'ils s'arrachent à leur condition immédiatement animale pour prendre conscience de leur nature d'êtres libres, les humains participent de la Raison dans l'Histoire.

Aussi l'Histoire apparaît-elle comme ce mouvement de la Raison qui cherche à se reconnaître *dans les actions libres* des

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1963, p. 50.

¹² Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 656.

humains. Alors qu'ils agissent, la Raison les épie et affirme « je me reconnais en ceci, en cela je ne me reconnais pas ». Pour Hegel, l'Histoire est un tribunal : la Raison qui la meut juge de ce qui est conforme à elle et doit rester et de ce qui est contraire à elle et doit être détruit¹³. Contre les êtres, les actions et les choses qui ne lui correspondent pas, la Raison affirme « je ne suis pas vous, je me distingue de vous, vous me niez et en prenant conscience que vous n'êtes pas moi, je prends progressivement conscience de moi et affirme la vérité de mon concept. » Dans cette mesure, Hegel semble justifier, au nom de la conscience abstraite, les massacres et les guerres qui se cachent sous les formes uniques des concepts. En tout cas, il admet certainement que l'Histoire puisse être le théâtre de guerres et d'atrocités comme moments constitutifs de l'Esprit absolu.

1.2 La dialectique marxienne : le renversement matérialiste

Le jeune Marx des années 1840 conserve la méthode dialectique de Hegel, de laquelle il se fait d'ailleurs l'héritier, mais pour la renverser complètement. En effet, pour le jeune Marx, l'Histoire a aussi un sens et se dirige vers une unité. Toutefois, cette unité est à conquérir dans le monde humain matériel, et non dans l'abstrait de la conscience absolue¹⁴. Car la critique de la philosophie hégélienne développée par Marx à l'époque a pour principe que les inégalités de classe qui asservissent concrètement les prolétaires traversent en fait ce beau procès hégélien de la Raison dans l'Histoire. En ce sens, la conquête dans l'Esprit de l'unité historique apparaît pour

¹³ HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 430, § 340.

¹⁴ MARX, Karl. *Thèses sur Feuerbach*, § XI, <<http://marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm#sdfootnote90sym>>, (page visitée le 17 mars 2012).

Marx bien impuissante à transformer effectivement les conditions matérielles d'existence des êtres humains. Pire, elle masque la réalité de tous ces ouvriers et de toutes ces ouvrières qui se tuent dans des usines pour un système économique qui les asservit et les aliène.

En fait, dénonce Marx, Hegel et toute la tradition critique qui l'a suivie, bien qu'ils aient voulu réaliser les idéaux émancipateurs modernes ayant animé la Révolution française, ne se sont jamais posé la question « du lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel »¹⁵. Par conséquent, ni Hegel, ni ses critiques ne quittèrent le domaine de la pensée pure¹⁶. Ces chimères métaphysiques, toujours engoncées dans la mystification religieuse, apparaissent ainsi à Marx comme des fleurs imaginaires sur les chaînes qui enserrant la classe ouvrière dans la société capitaliste¹⁷.

Voilà pourquoi Marx donne un fondement matérialiste à la méthode dialectique qu'il utilise. Le mouvement de l'Histoire n'est pas, en ce qui le concerne, celui de la Raison absolue qui se reconnaît ou se méconnaît dans les actions libres des humains. Le mouvement réellement historique, pour lui, est plutôt celui des classes qui luttent entre elles, l'une dominante, l'autre dominée. Dans le système capitaliste, cette opposition prend la forme des luttes entre la bourgeoisie et le prolétariat.

La dialectique est donc le mouvement réellement historique, pour Marx, mais il s'agit chez lui d'une dialectique concrète de lutte des classes et non d'une dialectique abstraite

¹⁵ MARX, Karl. L'idéologie allemande, <<http://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>>, (page visitée le 18 mars 2012).

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ MARX, Karl. *Contributions à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 53.

de la conscience qui serait à elle-même sa propre fin¹⁸. D'ailleurs, conformément à son matérialisme, Marx substitue aux finalités abstraites de l'Histoire, théorisées par Hegel, des finalités concrètes. À l'Esprit absolu conscient de lui-même il substitue la société communiste, et à la fin de l'Histoire, la révolution prolétarienne. En somme, la société unitaire, niée par le système capitaliste, retrouvera son unité synthétique par la négation de cette négation. Ainsi pourra advenir le monde vrai, unitaire, positif : la société communiste.

2. Foucault et l'Histoire

2.1 La généalogie foucauldienne

À l'opposé de Hegel et du jeune Marx, Michel Foucault propose une théorie généalogique de l'histoire, du moins à partir de son ouvrage *Surveiller et punir* paru en 1975. Avant cette date, bien qu'elle ne se soit jamais fixée, la méthode de Foucault relevait davantage de l'Archéologie, qu'il théorisa (puis abandonna...) dans son ouvrage *L'Archéologie du savoir* de 1969. Nous exposerons dans cette partie les disjonctions fondamentales entre l'Histoire théorisée comme mouvement dialectique et le récit historique qui découle d'une approche généalogique.

Premièrement, en interrogeant les événements selon la méthode généalogique, Foucault rejette cette autre méthode, caractéristique de l'âge classique et des Lumières, qui consiste à aborder les objets de réflexion sous l'angle de leur origine (pensons à toutes les réflexions sur « l'état de nature » au XVIIIème siècle). Pour Foucault, nulle totalité originelle ne présiderait à l'Histoire, si tant est même qu'il soit possible de parler d'Histoire avec une majuscule. La méthode généalogique de Foucault rend en effet caduque toute

¹⁸ Poulantzas, N. (1974), *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Éditions du Seuil, p. 10

recherche des origines, dans la mesure où elle affirme qu'il n'est pas, dans l'événement, une telle chose que sa vérité cachée, son essence pure¹⁹. L'explication est simple : il n'existe pas dans l'histoire, postule Foucault, de Vérité qui surdéterminerait les contingences. La tâche théorique de l'historien et de l'historienne, suivant cette problématisation de son objet, consisterait à révéler l'enchevêtrement des contingences responsable des événements singuliers. La recherche des origines, plutôt que de *fonder* le présent, viendrait ainsi le *diviser*, en mettant au jour tout le jeu inquiétant de ce hasard à l'œuvre dans l'histoire.

Deuxièmement, cette sortie de la question de l'origine trouve son corollaire dans l'évacuation de toute finalité définitive à l'histoire, qui verrait la réconciliation totale des antagonismes qui la meuvent. Bref, Foucault rejette l'idée d'un progrès historique au sens moderne. Il cherche par le fait même à ce que puisse resurgir dans le récit historique ce qu'il y a d'unique et de singulier dans l'événement. Le généalogiste substitue ainsi à la fausse unité de l'Identité synthétique une myriade d'événements disparates, néanmoins constitutifs des sujets. Par l'abandon qui s'ensuit de l'idée de « nature humaine », c'est toute une tradition humaniste héritée des Lumières que balaie Foucault. Pour lui, il serait en effet vain de croire que le mouvement de l'histoire tendrait à réaliser les conditions de la plénitude d'un Sujet en soi. Cette conception, Foucault la critique chez Hegel et Marx, mais aussi chez Sartre ou Merleau-Ponty²⁰.

Troisièmement, la méthode généalogique s'assume comme herméneutique, au sens moderne, en insistant sur la conscience aiguë de l'historien et de l'historienne quant aux limites de son regard et de son jugement des sources

¹⁹ FOUCAULT, Michel. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1971, p.146.

²⁰ FOUCAULT, Michel. « Foucault répond à Sartre », dans *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 662.

historiques. En cherchant à historiciser les manières dont se constituent les rapports entre sujet et vérité, Foucault rejette d'emblée la prétention des historiens et historiennes à lire objectivement les faits du passé à la manière d'un récit objectif se dévoilant sous leur méticuleuse investigation. Dans la perspective généalogique, au contraire, le fait de lire l'histoire en fonction du présent altère la compréhension de l'événement historique, puisqu'une fonction ou une signification revêt différents sens selon l'époque où elle s'énonce. On ne peut dès lors, observe Foucault, faire « comme si les mots avaient gardé leurs sens, les désirs leurs directions, les idées leurs logiques »²¹. Dans cette mesure, l'idée d'une métahistoire, travaillant par le fond les événements, ferait violence à la signification immanente de ceux-ci, puisque c'est l'ensemble (la synthèse) qui expliquerait alors ses parties constitutives. Contre les philosophies holistes, Foucault s'attarde donc à réinscrire l'explication des faits dans leurs spécificités, plutôt qu'à les élucider à l'aune d'une synthèse trompeuse.

Bref, pour Foucault, le mouvement historique ne va pas de contradictions en résolutions, dans un mouvement unanime, réduisant les acteurs et actrices de l'histoire au rôle de moments d'une finalité téléologique universelle. Il s'agit d'une inversion complète par rapport aux philosophies dialectiques : de l'universel on passe au particulier, sans toutefois que ce dernier ne participe en retour de quelque forme d'universel que ce soit. En ce sens, Foucault refuse clairement les philosophies dialectiques de l'Histoire, autant idéalistes que matérialistes. En empruntant à Nietzsche sa méthode généalogique, il refuse toute métahistoire qui viendrait tordre les événements singuliers, les plier à une raison métaphysique, les ramener à une essence unique. En mettant à jour le fond tragique de l'existence, la généalogie remet plutôt

²¹ *Ibid.*, p. 145

au centre des préoccupations historiennes le hasard de la lutte comme moteur véritable des événements. Ces forces, ainsi délestées d'une fonction transcendante, viennent manifester l'aléa du singulier livré aux relations de pouvoirs. On peut dès lors affirmer que la généalogie qui inspire Foucault est rigoureusement antidialectique.

2.2. Les philosophies dialectiques de l'Histoire comme événements historiques

La méthode généalogique, Foucault l'appliquera d'ailleurs à son interprétation des philosophies dialectiques de l'Histoire de Hegel et de ses héritiers. En fait, Foucault présente ces philosophies comme les résultats fortuits d'un enchevêtrement de discours dans le temps, tandis que ces philosophies se targuent au contraire de révéler des vérités universelles, qui transcendent l'époque particulière qui les a produites. Notons que, dans son explication, Foucault n'affirme jamais l'invalidité de ces discours et se contente plutôt d'en restituer le caractère historiquement contingent. Foucault opère explicitement cette restitution dans son cours intitulé *Il faut défendre la société*, plus précisément lors des séances du 21 janvier et du 10 mars 1976.

Pour Foucault, le fait d'avoir pu attribuer une valeur de vérité aux philosophies dialectiques de l'Histoire est indissociable du discours sur la guerre qui a traversé l'Europe au Moyen Âge. Jusqu'au XV^{ème} siècle, explique-t-il, la vérité aurait logé dans la bouche du roi, qui dicte sa loi à la nation entière. Cette vérité royale verbalisait l'unité sociale à travers un discours présentant la société comme une pyramide reposant sur l'équilibre entre ses différentes parties. Autrement dit, tout au long du Moyen Âge, le peuple aurait perçu sa propre vérité dans les discours du roi sur la société. Ces discours monarchiques sont, pour Foucault, de type philosophico-juridique. Philosophiques, d'abord, puisqu'ils

visent à unifier l'ensemble du réel sous la forme de vérités universelles et éternelles. Juridiques, ensuite, puisqu'ils énoncent des lois applicables dans les limites d'un royaume et devant servir le bien de tous et de toutes. Lorsque le roi parle et proclame l'unité du peuple, qu'il affirme régner dans l'intérêt général, il est donc « dans le vrai » à cette époque, puisqu'on croit à ce qu'il dit. À l'externe, la nation mène pour cette raison des guerres au nom de l'unité nationale, au nom de *son* peuple contre *l'autre*, au nom de *son* roi. En ce sens, le discours philosophico-juridique provoque le mouvement guerrier en activant l'idée d'unité sociale. La vérité interne à la nation, quant à elle, est une vérité pacifiée, puisqu'elle réside dans ce qui est stable, institutionnalisé. La violence et la dissension sociale apparaissent à ce titre comme des obstacles au règne de la vérité et sont dès lors condamnées par la justice du roi.

Toutefois, vers la fin du XV^{ème} et le début du XVI^{ème} siècle, note Foucault, la vérité se déplace hors de cette position monarchique, pour des raisons historiques. C'est qu'alors, la légitimité du pouvoir royal périclité et la société se polarise tendanciellement entre tenants de la monarchie et anti-monarchistes. À partir de ce moment, explique-t-il, le discours du roi sur l'unité de la nation n'est plus « dans le vrai », puisqu'il n'emporte plus l'adhésion du peuple. L'unité que se targue de représenter l'État royal apparaît dès lors comme un voile, masquant les privilèges injustes qu'il protégerait réellement. Autrement dit, la vérité se scinde alors en deux, en ce sens que, pour être « dans le vrai », un discours doit alors être partisan. Tout discours unitaire apparaît dans ce contexte, non plus comme une affirmation, mais comme un obstacle à l'atteinte du discours vrai. Il apparaît clair, selon Foucault, que ce déplacement de la vérité entraîne alors un renversement dans la nature de celle-ci. D'une vérité pacifiée, qui justifie l'institution à l'intérieur de la nation, elle devient une vérité guerrière, qui la dénonce. Foucault résume cette nouvelle vérité bourgeoise anti-monarchiste : « C'est la guerre qui est le

moteur des institutions et de l'ordre : la paix, dans le moindre de ses rouages, fait sourdement la guerre. [...] Il n'y a pas de sujet neutre. On est forcément l'adversaire de quelqu'un. »²² C'est d'ailleurs à ce moment précis que la bourgeoisie se retourne vers le passé afin de le relire à l'aune de cette vision partisane de la société. Cette relecture prend une forme très nette dans les travaux d'historiens de l'époque : celle du héros perdu, réapparaissant pour assurer la victoire définitive de la classe dominée sur la classe dominante. C'est ainsi qu'aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, on réactive les légendes qui distillent l'espoir qu'un jour, le héros perdu se réveillera enfin et viendra assurer, une fois pour toutes, la victoire finale de son propre camp contre celui de l'adversaire. Les personnages qui peuplent ces histoires y prédisent ainsi le retour d'Alexandre perdu dans les Indes, celui d'Édouard le Confesseur en Angleterre, de Charlemagne en France, de Barberousse ou de Frédéric II, roi du Portugal. Autant d'histoires héroïques qui secrètent, à même le récit historique qui s'y alimente alors, l'idée que seule la guerre puisse restituer l'unité sociale déchirée par un antagonisme belliqueux.

C'est ainsi que la polarisation sociale ne cessera de s'amplifier pendant près de deux siècles, c'est-à-dire jusqu'à la fin du XVIII^{ème} siècle. Si bien qu'elle atteindra, toujours selon Foucault, un point de bascule dans la Révolution française. En 1789, la bourgeoisie renverse effectivement la monarchie pour établir un ordre nouveau, régi, croit-elle, par le peuple. Or, il se produira alors, pour Foucault, un nouveau renversement dans le discours historique. Dans la mesure où l'on plaçait la vérité dans le discours partisan depuis plus de deux siècles, le moment révolutionnaire apparaît, aux yeux de la bourgeoisie française, comme le point culminant de la guerre sociale. Aussi, la promesse de victoire finale et définitive que portait ce discours partisan trouve là, pour la bourgeoisie

²² FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 43.

révolutionnaire, sa confirmation historique. Pour les historiens bourgeois²³, la Révolution française apparaît soudain comme l'aboutissement de l'Histoire, le moment où, enfin, la classe dominée a définitivement écrasé la dominante, brisant *ad vitam aeternam* la guerre sociale qu'ils voyaient à l'œuvre depuis l'Antiquité.

Cela dit, Foucault insiste sur le fait que cette nouvelle unité sociale que la bourgeoisie croyait établir n'est pas de type philosophico-juridique, comme celle qu'incarnaient les monarques du Moyen Âge. L'unité bourgeoise ne résout ni ne synthétise l'unité sociale : elle l'installe de force par la *victoire*. Ainsi, la vérité bourgeoise n'est pas unifiante parce qu'elle aurait absorbé la monarchie ; la vérité bourgeoise est unifiante car elle a *supprimé* la monarchie en *coupant la tête du roi*. Il s'agit donc, encore au XVIIIème siècle, d'une vérité scindée, mais dont on aurait effacé l'un des deux termes. Voilà pourquoi Foucault qualifie ce nouveau discours d'historico-politique. Historique, d'abord, puisqu'il s'est développé dans le temps, contrairement à une vérité philosophique qu'on voudrait universelle. Politique, ensuite, en ce que ce sont les luttes politiques qui y déterminent les lois et non l'inverse. Cette unité ne constitue donc pas un retour à la vérité pacifiée du Moyen Âge. Il s'agit encore d'une vérité guerrière, qui perçoit dans la situation historique d'alors sa propre résolution.

Guidés par le sentiment d'une plénitude du présent, les historiens bourgeois font alors de la Révolution française l'aboutissement de l'Histoire. Sous leur plume, raconte Foucault, tous les événements qui précèdent cette révolution se voient par conséquent réalignés sur elle comme autant d'étapes concourant à son avènement. Alors que la question

²³ Foucault utilise principalement les travaux de François Dominique de Reynaud de Montlosier et d'Augustin Thierry pour montrer comment, du premier au second, le discours historique se déplace de la lecture de la société comme lutte entre vainqueurs et vaincus vers celle d'une genèse de l'universalité contenue dans le présent.

philosophique de l'Histoire était, avant le XVIIIème siècle : « quelle est la loi générale de l'Histoire ? », elle serait ainsi devenue, au XIXème siècle, sous la double impulsion et au croisement du discours historien et du discours philosophique : « qu'est-ce qui, dans le présent, porte l'universel et sa vérité ? »²⁴ On voit donc apparaître chez les historiens bourgeois une relecture téléologique de l'Histoire, qui prend l'État bourgeois comme but. C'est cette auto-dialectisation de son propre État par la bourgeoisie que Foucault qualifie d'embourgeoisement du discours historique²⁵.

Au XIXème siècle, analyse Foucault, la philosophie serait venue coloniser ce discours historique. Les philosophies dialectiques hégélienne et marxienne doivent donc être comprises selon lui comme une « colonisation et une falsification autoritaire, par la philosophie et le droit, d'un discours historico-politique »²⁶. En effet, loin d'apporter une validation philosophique au discours historique auto-dialectisant de la classe bourgeoise, les philosophies dialectiques de l'Histoire du XIXème siècle seraient plutôt venues donner à celui-ci la vieille forme philosophico-juridique. Alors que l'auto-dialectisation du discours historique bourgeois reposait sur une conception partisane de la vérité, où l'unité finale serait à conquérir par la *guerre*, les philosophies de Hegel et Marx auraient ramené cette dialectisation sur le plan de la pacification, de l'institution et de l'universel. Ce discours philosophique dialectique aurait en fait codifié la lutte, la guerre et la violence, pour les mettre au service d'une unité universelle²⁷. Ainsi, la dialectique de la conscience de l'Esprit chez Hegel et celle de la lutte des classes chez Marx sanctionnent en un sens les mouvements partisans et les

²⁴ FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 51.

²⁵ *Ibid.*, p. 194.

²⁶ *Ibid.*, p. 40.

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

guerres en les plaçant au service d'une unité en devenir. Néanmoins, la victoire d'un parti, d'un camp, d'un terme sur un autre, n'est plus le critère de cette unité. Marx et Hegel théorisent plutôt l'unité universelle de la Raison, d'une part, et de la nature humaine libérée, de l'autre. Bref, alors que le sujet des historiens bourgeois était partisan, celui des philosophies dialectiques de Hegel et de Marx est extérieur à la société, il est sujet universel, purement *humain*.

Pour Foucault, en somme, les philosophies de Hegel et de Marx sont issues de la dialectisation de l'Histoire par les historiens du XVIIIème siècle. Or, elles déplacent la vérité du discours partisan de ces derniers vers un discours de type philosophico-juridique. Elles viennent ainsi lui donner une forme similaire à l'unité pyramidale du Moyen Âge, sous la forme de la pyramide thèse-antithèse-synthèse, à cela près que ce qui constitue alors l'assise unitaire de la société n'est plus le roi, mais l'être humain libre et porteur de la Raison universelle.

II. Le pouvoir : le débat entre les marxistes et Foucault

Les manières d'envisager l'histoire propres à Hegel, Marx et Foucault sont indissociables de leur théorisation respective du pouvoir politique, auquel l'histoire, pour eux, s'avère intrinsèquement liée. Voilà pourquoi, après avoir présenté les distinctions théoriques entre Hegel, Marx et Foucault sur le terrain de l'histoire, nous nous attarderons, dans cette seconde partie, à exposer ce qui les distingue sur la question du pouvoir. Afin de montrer les rapports que Foucault continue d'entretenir avec la dialectique moderne, il s'agira ici de confronter sa méthode stratégique avec celle des marxistes desquels il reçoit des critiques. Nous écarterons donc la philosophie de Hegel pour ce qui suit, dans la mesure où elle nous servait avant tout à exposer, dans la première partie de ce texte, l'assise dialectique de la pensée marxienne de l'Histoire.

1. La théorie marxienne de l'État et sa postérité

Pour le jeune Marx, l'État force le maintien d'une séparation entre les classes sociales. Cette séparation ne pourra être abolie, croit-il, sans une révolution prenant pour objectif final d'abolir l'État²⁸. Il s'agit par là de rompre les conditions de division de la propriété et de la société, pour mettre l'État au service de la restauration de l'unité matérielle de la vie humaine, avant de le saborder. Ces prescriptions trouvent une formulation lapidaire dans le *Manifeste du parti communiste* :

Lorsque dans la lutte contre la bourgeoisie le prolétariat s'unit nécessairement en une classe, qu'il s'érige en classe dirigeante par une révolution et que, classe dirigeante, il abolit par la violence les anciens rapports de production, il abolit du même coup les conditions d'existence de l'opposition de classes, des classes en général et par suite sa propre domination de classe. À la vieille société bourgeoise avec ses classes et ses oppositions de classes se substitue une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.²⁹

Le marxisme-léninisme du XX^{ème} siècle planifiera sur cette base le passage, en trois étapes, de la société capitaliste à la société communiste. D'abord, organiser la révolution prolétarienne à travers un grand Parti prolétarien pour prendre d'assaut l'appareil étatique et s'en servir comme point d'ancrage de l'appropriation des moyens de production par le prolétariat. Ensuite, installer une dictature du prolétariat, phase « inférieure » ou « socialiste » du communisme, qui met en

²⁸ MARX, Karl. *Manuscrits de 1844*, troisième manuscrit, <http://marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/km18440000_5.htm>, (page visitée le 18 mars 2012).

²⁹ MARX, Karl et F. ENGELS. « Manifeste du parti communiste », trad. Émile Bottigelli, Paris, Garnier-Flammarion, 1998, p. 102.

place par la force les conditions d'avènement de la société communiste. Enfin, phase « supérieure » du communisme, dissoudre l'État, qui, dans une société du commun, devient obsolète en tant que facteur de maintien du privé³⁰. Le réflexe révolutionnaire de s'attaquer à l'État guidera ainsi les révolutions communistes du XXème siècle en Russie, évidemment, mais également dans les Balkans, en Chine ou à Cuba. D'ailleurs, les bolcheviques russes ont réalisé la révolution communiste en s'emparant du Palais d'hiver, demeure du tsar et symbole architectural du pouvoir de l'État.

Or, il apparaît clair que l'importance qu'accordent les marxistes à l'État découle de la conception dialectique de l'Histoire léguée par Marx, en ce que celle-ci voit en l'État la synthèse positive des pouvoirs locaux agissant dans la production économique concrète. À titre de centre du pouvoir au sens fort, l'État agirait donc comme le facteur d'unification d'un pouvoir économique et social total.

Tragiquement, toutefois, la *praxis* révolutionnaire marxiste n'a semble-t-il jamais tenu ses promesses, dans la mesure où l'histoire moderne ne nous a jamais donné à voir, du moins à ce jour, l'abolition d'un État au profit d'une société communiste. En effet, l'on constatera rapidement au XXème siècle que, loin d'abolir toute forme de domination entre les êtres humains tel que l'espérait Marx, les différents régimes du « socialisme réellement existant » se révélèrent plutôt de prodigieuses machines de contrôle, de censure, de répression et d'asservissement. C'est cette aporie de l'analyse marxienne du pouvoir que Foucault a sous les yeux à son époque : partout, les régimes communistes révèlent leur visage totalitaire ou, du moins, autoritaire, et le Parti Communiste

³⁰ LÉNINE. *L'État et la révolution*, <<http://marxists.org/francais/lenin/works/1917/08/er5.htm>>, (page visitée le 18 mars 2012). Lénine reprend dans ce texte, sous forme de programme pour le marxisme révolutionnaire, des idées exprimées par Marx dans sa *Critique du programme de Gotha* de 1875.

Français (PCF) est devenu un outil d'endoctrinement idéologique, qui travaille même, dans certains cas, au service du pouvoir d'État. À titre d'exemple, le PCF condamne les soulèvements étudiants au début des révoltes de mai '68, les qualifiant de bourgeois, et appuie contre eux le gouvernement de Charles de Gaulle. Ce dernier est d'ailleurs confiant qu'aussi longtemps qu'il conserve l'appui des communistes, son pouvoir est sauf. Les révolté-e-s devront attendre la nuit du 10 au 11 mai, baptisée la « nuit des barricades », au cours de laquelle la répression policière sera telle qu'elle fera pencher l'opinion publique en faveur des étudiants et étudiantes, pour voir le PCF se rallier à leur cause³¹.

Dans ce contexte, il apparaît clair à Foucault que la conception marxiste du pouvoir, qui fait de l'État le centre de celui-ci, apparaît insuffisante, voire inopérante. En effet, l'expérience historique tend à démontrer, à l'époque, que le contrôle ou le soutien de l'État par les partis communistes n'éradique en rien le pouvoir dans la vie sociale. De cela découlent deux conséquences. D'une part, cela montre la nécessité de chercher le pouvoir ailleurs que dans un point central et, d'autre part, une fois cette nouvelle grille d'analyse développée, il importe de dénoncer les conceptions unitaires et centralisatrices du pouvoir, masquant ses formes réelles. Foucault, dans cette optique, proposera de substituer la méthode stratégique à la méthode dialectique et de délaisser, ce faisant, les synthèses au profit de l'analyse dans ses efforts de théorisation du pouvoir.

2. Foucault et la méthode stratégique

Foucault envisage des relations de pouvoir strictement immanentes, qui relèvent de connexions ponctuelles entre les différents sujets. Aucune totalité n'est donc à l'œuvre dans sa

³¹ JOFFRIN, Laurent. *Mai 68 : histoire des événements*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2008, p. 153.

conception du pouvoir, à l'instar de sa conception de l'histoire. Au contraire, de la même manière qu'il rejette une métahistoire, qui donnerait son sens unifié aux événements particuliers, Foucault rejette l'idée d'un pouvoir unitaire, duquel émaneraient et auquel renverraient toutes les relations de pouvoir particulières. Tel que mentionné plus haut, Foucault, dans un cours au collège de France en 1976, disait de la dialectique qu'elle « fait jouer des termes contradictoires dans l'élément de l'homogène. » Or, il poursuit en proposant une logique de la stratégie, qui aurait plutôt pour fonction, dit-il, « d'établir quelles sont les connexions possibles entre des termes disparates et qui restent disparates. La logique de la stratégie, c'est la logique de la connexion de l'hétérogène et ce n'est pas la logique de l'homogénéisation du contradictoire.³² »

D'un point de vue institutionnel, Foucault se refuse donc à théoriser le pouvoir comme une forme unitaire, formulant et appliquant des lois abstraites. Il croit plutôt qu'il n'y a pas le « Pouvoir », mais les pouvoirs, sous la forme de dispositifs dans lesquels s'inscrivent des relations de pouvoir, qui marquent les événements singuliers et règlent les rapports entre sujets. Bref, avec la généalogie appliquée à la question du pouvoir, Foucault déplace l'attention de l'historien d'une logique dialectique vers une logique de la stratégie, qui requiert de repérer dans la singularité des événements les relations étroites entre pouvoir et résistance, qui s'affrontent sans s'unir³³. Alors que la dialectique estompe en quelque sorte les violences en un tableau conceptuel, la généalogie déploie plutôt la vertigineuse arborescence des violences et des rapports de forces, qui forme sans reste le récit réellement historique.

Tel est le fossé qui sépare Hegel et le jeune Marx, d'une part, et Foucault, de l'autre, sur la question du pouvoir. Chez

³² FOUCAULT, Michel. *La Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil, 2004, p. 44.

³³ FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 122.

Foucault, les événements, les situations particulières, les corps particuliers, voire les faits subjectifs et sociaux instantanés sont autarciques. L'historien et l'historienne qui adhère à cette vision se donne par conséquent pour tâche d'explicitier le mode selon lequel telle particule se serait connectée à telle autre, tel discours se serait mêlé à tel autre, ou l'aurait colonisé ou transformé. Ce faisant, il lui échoit de cerner dans ces connexions les relations de pouvoir les plus locales, les plus immédiates, les plus directement agissantes sur les corps, voire celles qui se trouvent inconsciemment relayées par les sujets et qui les assujettissent en retour³⁴.

2.1 La critique marxiste de la méthode stratégique

L'utilisation de la méthode stratégique vaudra à Foucault nombre de critiques, parfois sévères, de la part de certains et certaines marxistes. En se refusant à recomposer synthétiquement le pouvoir pour en trouver l'origine et éventuellement la classe qui l'accapare, Foucault laisse en quelque sorte le pouvoir, jugent les marxistes, glisser entre les doigts des acteurs et des actrices de l'Histoire. Ce faisant, la méthode foucauldienne fractionne toute possibilité de lutte unitaire et commune, en abolissant d'une part l'idée d'une conception commune de soi comme sujets d'un pouvoir unique et, d'autre part, en affirmant que le pouvoir ne loge plus à une adresse précise, derrière les portes d'un parlement, qu'il suffirait d'enfoncer pour s'en faire maître. Lors d'une entrevue qu'il accorde à Duccio Trombadori en 1978, Foucault se fait d'ailleurs reprocher de rompre avec Marx, au point où sa tendance à particulariser à l'extrême le concept de

³⁴ FOUCAULT, Michel. « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », dans *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 231.

pouvoir interdirait d'en brosser un portrait général et d'imaginer une opposition politique qui lui serait adéquate³⁵.

C'est également ce que l'auteur Stéphane Legrand reproche à Foucault³⁶. En analysant la société disciplinaire telle qu'il la décrit dans *Surveiller et punir*, Legrand en vient à la conclusion que la vision décentralisée du pouvoir qui en découle est contradictoire. En effet, Foucault y théorise des stratégies de pouvoir propres à l'âge classique, qui, à même les conditions de la liberté individuelle des sujets, visent à extraire un maximum d'utilité de ceux-ci au sein d'un appareil productif. Ainsi, remarque Legrand, bien que le principe d'utilité soit transversal à tous les systèmes disciplinaires décrits par Foucault, ce dernier se refuse pourtant à les rapporter en dernière instance à un principe unitaire de production érigé en système. Or, pour Legrand, ce refus fait perdre son sens à tous ces systèmes réputés indépendants les uns des autres :

[...] le résultat n'est pas seulement une production déterminée, mais un « lien coercitif » du corps avec « l'appareil de production » de sorte que le corps en vienne à subordonner sa propre force utile à l'ustensile qu'il utilise. Il est clair que cette analyse, censée valoir pour la forme générale du disciplinaire, n'a de signification possible que relativement à la fonction sociale remplie par l'une de ces institutions : l'appareil de production.³⁷

Ainsi, pour Legrand, le fait que tous les systèmes disciplinaires aient l'utilité pour principe devrait logiquement inciter à les théoriser comme les parties d'un système précis, à savoir le

³⁵ FOUCAULT, Michel. *Remarks on Marx: conversations with Duccio Trombadori*, New York, Semitext(e), 1991, 187 p.

³⁶ LEGRAND, Stéphane. « Le marxisme oublié de Foucault », dans *Actuel Marx*, n° 36, 2004, pp.27-43.

³⁷ *Ibid.*, p. 30.

mode de production capitaliste. Legrand reconnaît donc que les pouvoirs disciplinent les corps et les rend obéissants, mais il insiste sur le fait que la signification de cette obéissance n'acquiert sa cohérence qu'à travers une référence explicite au système capitaliste de production et d'accumulation de richesse³⁸.

2.2 La réponse aux marxistes : la gouvernementalité

Foucault ne reste pas sourd à cette critique des marxistes. Bien qu'il soit lui-même un marxiste « déçu », il n'est pas étranger au militantisme marxiste en France, qu'il a brièvement côtoyé dans sa jeunesse. Il tente en fait, à la suite, dit-il, de son maître Louis Althusser³⁹, de formuler une critique d'un certain « humanisme marxiste », « tel qu'il a fonctionné en Europe jusqu'au début du XX^e siècle, tout au plus »⁴⁰. Cela explique pourquoi les marxistes, malgré les critiques qu'il leur adresse, sont demeurés pour lui des interlocuteurs privilégiés. En témoignent d'ailleurs les échanges intellectuels qu'il a entretenus avec son contemporain Jean-Paul Sartre.

Aussi, comme le souligne l'auteur marxiste Mark Olssen⁴¹, c'est après l'entrevue avec Trombadori que Foucault s'attardera à rendre compte de la dimension verticale du pouvoir et de la capacité des sujets à modifier les relations de pouvoir auxquelles ils sont soumis et qui les constituent. Foucault formule ainsi une réponse à cette simple et légitime interrogation : si les pouvoirs fonctionnent effectivement de manière tout à fait locale, comment se fait-il alors que le

³⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁹ FOUCAULT, Michel. « Sur les façons d'écrire l'histoire », dans *Dits et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 2001, p. 587.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. « Entrevista com Michel Foucault », dans *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 170.

⁴¹ OLSEN, Mark. « Foucault and Marxism : rewriting the theory of historical materialism », dans *Policy futures in education*, vol. 2, n° 3 et 4, 2004, pp. 454-482.

pouvoir se manifeste dans l'État et la loi *comme* s'il était centralisé? Cette réponse coagulera en un concept, la gouvernementalité, que Foucault développera principalement dans son cours de 1978 au Collège de France intitulé *Sécurité, territoire, population*⁴².

À travers sa réflexion sur le gouvernement, Foucault sera appelé à apporter une interprétation de l'État qui, si elle confère une dimension verticale au pouvoir, n'en fait pas pour autant la source des micro-pouvoirs locaux, dont il a fait la généalogie dans ses œuvres précédentes. L'État apparaît plutôt à Foucault, non pas comme une synthèse, qui donnerait une forme unitaire et originaire aux pouvoirs locaux, mais comme un agrégat de stratégies de pouvoir. Formé historiquement à partir des pouvoirs locaux contingents, l'État s'assurerait ensuite une certaine persistance dans la forme institutionnelle. C'est, en somme, une rationalisation des stratégies de pouvoirs locales dans un ensemble institutionnel durable⁴³.

Foucault présentera donc la gouvernementalité comme le résultat d'un processus historique qui place le thème du gouvernement, en tant qu'administration de la vie, au centre des considérations sociales. Il cherche, par ce concept, à tracer précisément les lignages discursifs qui concourent à la conception de l'État moderne. Il s'agit en cela de cerner les stratégies de pouvoir propres à ce dernier, qui convergent dans l'administration d'une population. La gouvernementalité n'évoque donc pas la prise en charge de la cité par les citoyens, comme chez les Anciens, mais bien la prise en charge, par le gouvernement, des corps mêmes des êtres humains sur un territoire donné, en vue de servir un appareil productif. Ainsi conclue-t-il que : « Peut-être, ce qu'il y a d'important pour notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité, ce n'est pas

⁴² Voir plus haut les explications détaillées de Vincent, Pelletier et Nadeau-Dubois à ce sujet.

⁴³ FOUCAULT, Michel. « La "gouvernementalité" », dans *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 655.

l'étatisation de la société, c'est ce que j'appellerais plutôt la "gouvernementalisation" de l'État. »⁴⁴ Cet État gouvernementalisé a pour caractéristique de prendre en charge positivement la vie des humains, d'en administrer l'économie, comme le berger s'occupe de son troupeau de bétail. Il guide la population, assure le maintien et la bonne condition physique des individus qui la composent et en règle les activités. D'ailleurs, c'est cette métaphore du berger guidant son troupeau, qui, de l'Antiquité grecque, aurait été réintroduite par le christianisme et le judaïsme en Occident, jusqu'à se voir instituée dans l'appareil d'État sous la forme de techniques de gouvernement de soi et des autres vers les XV^{ème} et XVI^{ème} siècles.

Retenons que, bien que Foucault réponde, par ce concept de gouvernementalité, aux critiques marxistes, il se refuse néanmoins à conférer au pouvoir un centre ou à accorder une valeur déterminante à l'État dans sa théorie du pouvoir. Foucault défend, en effet, que ce qu'il y avait de commun entre les théories marxistes et le libéralisme était l'idée d'un pouvoir unique et juridique. De cela découlait l'idée selon laquelle le pouvoir pouvait être approprié par le prolétariat, ce qui aurait contribué à la vision marxiste orthodoxe de l'État et à sa postérité funeste. La question de la nature de l'État, qui occupe le débat politique depuis près d'un siècle et demi à son époque, notamment sous l'influence des marxistes, apparaît en ce sens tout à fait stérile pour Foucault. À l'époque post soixante-huit, il convient plutôt, croit-il, de déplacer le centre de l'attention, de l'exploitation économique et sociale vers celle des formes de pouvoirs directement agissantes sur les corps des sujets. En conséquence, il affirme que tout combat politique qui viserait à assécher une source unique de pouvoir serait voué à l'échec, car alors, « les

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire et population*, Cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 112.

mécanismes de pouvoir qui fonctionnent en-dehors des appareils d'État, au-dessous d'eux, à côté d'eux, à un niveau beaucoup plus infime, quotidien, ne [seraient] pas modifiés »⁴⁵. En somme, le concept totalement antidialectique de gouvernementalité l'amène à conclure en somme que l'État *ne devient pas* ; il *est* ce qu'il *fait*. Qui veut combattre le gouvernement ne devrait donc pas chercher à se soustraire à un pouvoir central qui exclut, mais à désamorcer les formes de pouvoir locales en s'attardant à les repérer, puis à les transformer.

Pour conclure : la dialectique peut-elle casser Foucault ?

En résumé, la mise en parallèle des philosophies dialectiques de l'Histoire de Hegel et du jeune Marx et de la généalogie foucauldienne permet d'apprécier le caractère foncièrement antidialectique de la pensée de Foucault. Pour un dialecticien, rien n'existe de manière strictement positive, ce qui figerait l'Histoire, mais tout, au contraire, existe comme une tension entre positif et négatif, ce qui confère au réel son impulsion historique. À l'inverse, la généalogie et la méthode stratégique de Foucault préservent chaque particule en elle-même de manière strictement positive, pour tisser le réseau de relations l'unissant aux autres particules. Les connexions ponctuelles entre ces particules les modifient, mais ne les encastrent pas dans une résolution historique, qui se conclurait en une forme d'unité universelle. Foucault entend donc restituer les événements pour eux-mêmes dans leur contingence historique et se refuse par le fait même à les synthétiser au présent. Une telle resaisie dialectique, pour Foucault, rendrait l'événement historique autre que lui-même,

⁴⁵ LASCOUMES, Pierre. « La Gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », *Le Portique*, n° 13-14, 2004, <<http://leportique.revues.org/index625.html>>, (page visitée le 8 mars 2012).

ce qui appauvrirait l'histoire dans toute sa richesse positive en lui faisant violence. C'est d'ailleurs à travers la restitution des philosophies de l'Histoire de Hegel et de Marx dans leur propre contingence historique qu'il cherche à montrer en quoi, loin de toucher à l'universalité de l'Histoire, elles sont des constructions humaines dont l'existence n'avait rien de nécessaire.

Nous avons vu également que cette opposition entre tension dialectique qui se résout dans une synthèse, d'une part, et particules auto-suffisantes qui se connectent au gré du hasard, de l'autre, fondait la profonde distinction entre les conceptions du pouvoir chez Marx et chez Foucault. Pour Marx, en effet, le pouvoir se synthétise sous la forme du système économique capitaliste, qui se reflète dans l'État. Ainsi, le projet révolutionnaire qu'il prône consiste-t-il à s'attaquer à l'État comme source, comme origine du pouvoir capitaliste. Semblable conception synthétique du pouvoir est évacuée dans la pensée de Foucault, en ce qu'elle détournerait l'attention des véritables micro-pouvoirs agissant immédiatement et directement sur les corps. D'ailleurs, Foucault n'abandonnera jamais ce refus de synthétiser les pouvoirs, même lorsqu'il développera le concept de gouvernementalité en réponse à ses critiques marxistes. La proposition militante qui découle de sa compréhension du pouvoir est par conséquent d'un type fort nouveau dans le paysage politique de son époque :

On pourrait dire, pour conclure, que le problème [...] qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache.⁴⁶

⁴⁶ FOUCAULT, Michel, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », dans : DREYFUS, H. et Paul RABINOW. *Michel Foucault : un parcours*

Pour Foucault, conséquemment, le XXème siècle se montre le théâtre des résistances aux différentes formes d'assujettissement. Peut-on y voir une contribution incontournable aux différentes théories du conflit social ? Plus encore, doit-on y voir une conception du pouvoir apte à renverser éventuellement le capitalisme ? C'est à l'aune de ce critère que tout mouvement anticapitaliste doit aujourd'hui évaluer ce qu'il lui faut garder et laisser, à la fois dans les philosophies dialectiques de l'Histoire du XIXème siècle et dans la pensée de Foucault.

Pour amorcer cette réflexion, il convient d'évaluer si la méthode généalogique employée par Foucault invalide effectivement le fondement dialectique des philosophies de Hegel et de Marx. Or, rien n'est moins sûr. Car il faut bien admettre un certain déguisement chez Foucault dans la manière dont il aborde les philosophies dialectiques de l'Histoire dans son cours intitulé *Il faut défendre la société*. D'une part, il prétend lui-même dire le vrai de manière strictement positive quant au contexte d'émergence de ces discours dialectiques, se défendant apparemment de porter quelque jugement que ce soit sur la validité interne de ceux-ci. Or, dans la forme généalogique de cette restitution, qui s'oppose de fait aux philosophies dialectiques de l'Histoire, réside bel et bien une critique implicite de ces dernières. Même déguisement lorsqu'il témoigne de sa révérence à l'égard de Hegel, mais du genre de révérence dont on fait preuve à l'égard d'un grand ennemi :

Mais échapper réellement à Hegel suppose de savoir exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir,

dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.⁴⁷

Ainsi Foucault subordonne-t-il sa lecture du texte de Hegel à sa volonté de le neutraliser. Contrairement au jeune Marx, qui a certes prétendu renverser Hegel, mais s'en est fait réellement l'héritier en adoptant sa problématique dialectique, Foucault veut pour sa part pourchasser Hegel jusque dans les écrits de Marx⁴⁸ afin de se débarrasser pour de bon de son influence théorique dans le champ de l'histoire. Or, dans le domaine politique, cette posture d'abandon des téléologies historiques modernes a sans doute participé d'un éclatement désormais bien réel des mouvements sociaux en lutte contre le capitalisme, dont l'efficacité discutable est sans commune mesure avec la puissance mobilisatrice, pour le meilleur et pour le pire, du Marx de la « lutte finale ». D'ailleurs, comme le montrent bien les critiques marxistes de Foucault à propos de la question du pouvoir, l'idée d'une lutte politique et d'une compréhension d'ensemble de la société nécessite de rapporter les mouvements locaux de pouvoir à une forme, même très vague, d'unité synthétique. Cela dit, il serait non seulement naïf, mais encore dangereux de chercher à opérer un « retour »

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 74-75.

⁴⁸ Ainsi soutiendra-t-il la relecture althussérienne de Marx : « l'analyse d'Althusser a été très importante dans l'histoire récente du marxisme européen. Cette importance est liée au fait qu'Althusser a libéré l'interprétation marxiste traditionnelle de tout l'humanisme, de tout le hégélianisme, de toute la phénoménologie aussi qui pesaient sur lui, et, dans cette mesure, Althusser a rendu possible à nouveau une lecture de Marx qui n'était plus une lecture universitaire, mais bel et bien politique ». (FOUCAULT, Michel. « Revenir à l'histoire », dans *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 272).

à ces philosophies dialectiques de l'Histoire aujourd'hui pour les placer au fondement des luttes politiques. En effet, la conception moderne du sujet sur laquelle elles s'appuient n'a plus prise sur le réel, après les expériences des communismes et des guerres mondiales du XXème siècle. Tout porte à croire par ailleurs qu'une réanimation artificielle de cet idéal nécessiterait des prodiges de propagandes desquels on imagine bien les conséquences funestes. Du reste, la philosophie antidialectique de Foucault, qui s'érige contre un tel retour, est là pour témoigner de l'anachronisme dont souffrirait un projet de cet ordre.

Par conséquent, l'universel non-universalisant qui résoudrait ces oppositions et apporterait un nouveau souffle aux luttes révolutionnaires contemporaines apparaît loin de notre portée. Peut-être pouvons-nous toutefois amorcer une réflexion sur cette voie avec la question suivante : l'universel n'est-il pas finalement ce geste par lequel l'humain ressaisit dialectiquement des pensées qui le précèdent dans le temps pour les actualiser, en les nouant aux besoins de la situation présente ? À supposer qu'une telle hypothèse s'avère, l'on pourrait postuler qu'au point où en sont les révolutionnaires anticapitalistes, il leur faudrait penser la synthèse de ce que la modernité philosophique a produit, dans ses versants les plus universalisants (Hegel, Marx) comme les plus particularisants (Nietzsche, Freud, Foucault) pour accoucher d'une *praxis* réconciliant les exigences de l'empirie avec l'horizon de l'universel. Alors, ironiquement sans doute, la position à envisager pour une lutte politique efficace contre la domination serait une synthèse dialectique entre la vision stratégique du pouvoir et une unité à laquelle l'on pourrait, en dernière instance, le rapporter.

Un espoir en ce sens nous est peut-être permis à l'heure d'écrire ces lignes. Les révolutions du Moyen-Orient, qui, en 2011, ont fait tomber des tyrans, ne se sont en effet produites sous l'égide d'aucun grand Parti. Elles ne se mouvaient pas

non plus dans l'horizon d'une quelconque « fin de l'Histoire ». En somme, l'élément unificateur des forces vives qui les ont réalisées résidait dans le refus, simultanément exprimé dans plusieurs pays, de supporter l'insupportable vie imposée par un despote. Pour le reste, il faudra voir si l'avenir révélera au Moyen-Orient un « moment foucaldien » apte à garder ces peuples grisés par leur victoire de s'inféoder à ces autres tyrans, qui, déjà, leur tendent la main.

FOUCAULT AURAIT-IL ÉTÉ MEMBRE DE FACEBOOK ?

LÉA DEROME
LAURENCE PERRAS

Alors que triomphe le credo de l'adaptation aux nouvelles technologies communicationnelles, les réseaux sociaux semblent de plus en plus s'imposer à nous comme des outils indispensables. Au Québec, pour le moment, six personnes sur dix sont entrées dans la danse de socialisation virtuelle, alors que cette proportion est déjà de neuf sur dix chez nos voisins du Sud¹. Et nous n'avons aucune raison de croire que cette popularité exponentielle va s'essouffler, puisque la fréquentation des réseaux sociaux occasionne vraisemblablement une dépendance plus importante que la consommation de tabac ou d'alcool². Parallèlement, compte tenu du rôle clef qu'ils ont joué au sein du « printemps arabe » ou encore lors de la première campagne présidentielle de Barack Obama, il faut bien admettre qu'en dépit de leur virtualité, les réseaux sociaux parviennent manifestement à opérer dans le monde concret. Sur le plan politique, ils sont d'ailleurs beaucoup plus puissants qu'on ne l'imaginait auparavant, de sorte qu'il

¹ DEGLISE, Fabien. « La mort annoncée du courriel », *Le Devoir*, 20 février 2012, <<http://www.ledevoir.com/societe/medias/343124/la-mort-annoncee-du-courriel>>, (page visitée le 9 mars 2012).

² MEIKLE, James. « Twitter is harder to resist than cigarettes and alcohol, study finds », *The Guardian*, 3 février 2012, <<http://www.guardian.co.uk/technology/2012/feb/03/twitter-resist-cigarettes-alcohol-study>>, (page visitée le 11 mars 2012).

devient désormais difficile de réduire les réseaux sociaux à d'innocents partages d'informations personnelles.

Aussi, devant cette interpénétration grandissante du « réel » et du « virtuel », on peut se demander qu'est-ce que Michel Foucault aurait bien pu penser de l'émergence de ce nouveau type de rapports sociaux adaptés à l'univers numérique et désincarné des médias sociaux ? Aurait-il été membre de *Facebook* ? Par l'exercice de pensée que nous proposons dans ce texte, nous tâcherons de réfléchir aux médias sociaux à l'aune des catégories foucauldienne de l'aveu et de la discipline. En centrant notre analyse sur le réseau social *Facebook*, nous tenterons d'abord de montrer comment ce média exacerbe comme jamais l'injonction à produire et à partager des aveux individuels, puis nous nous intéresserons à la manière dont la structure fonctionnelle, autrement dit le squelette de *Facebook*, configure les aveux recueillis et mécanise les relations de pouvoir entre ses membres. Ultimement, cette analyse du « contenu » (les aveux) et du « contenant » (la mise en forme) propres à *Facebook* aura pour objectif d'évaluer si des relations de pouvoir ont le potentiel de s'y établir.

I. *Facebook* et la technologie de l'aveu

1. Généalogie de la tradition « avouante »

Dans *La volonté de savoir*, premier volume de son *Histoire de la sexualité*, Michel Foucault soutient que la société occidentale est tributaire d'une longue tradition « singulièrement avouante »³. Au moins depuis le Moyen Âge et principalement par le biais de la confession obligatoire, le sujet est sommé de ressaisir, par un travail introspectif, le moindre de ses désirs, de ses gestes et de ses pensées afin d'en

³ FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 79.

faire le récit détaillé et méticuleux. L'aveu se serait ensuite largement propagé « dans la justice, dans la médecine, dans la pédagogie, dans les rapports familiaux, dans les relations amoureuses, dans l'ordre le plus quotidien, et dans les rites les plus solennels.⁴ » Ce grand transfert de la confession religieuse à la matrice générale du pouvoir aurait eu lieu dès le XVI^e siècle, lorsqu'on a persuadé le sujet que d'autres autorités que le prêtre requerraient l'aveu intégral de ses désirs. Ainsi, que ce soit ses crimes, ses péchés, ses misères ou ses désirs, tout est devenu prétexte à l'aveu, de sorte que, pour Foucault, le sujet occidental en est venu à s'identifier auprès des autres, à se comprendre et à se ressaisir par sa capacité à tenir un discours vrai sur lui-même. Bref, il s'est métamorphosé en une « bête d'aveu »⁵. Or, cet intérêt généralisé pour l'aveu n'est pas fortuit, car ce dernier est en fait un procédé privilégié dans la production du discours vrai ; la vérité étant garantie par la coïncidence du sujet de l'énoncé et du sujet de l'énonciation. Du processus judiciaire jusqu'à nos rapports les plus intimes, Foucault note que l'aveu « est devenu, en Occident, une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le discours vrai »⁶. Le processus de l'aveu serait également parvenu à persuader l'individu qu'à travers l'introspection, il parviendrait à se connaître lui-même, comme dans son unité pure et immaculée⁷. Notre principal rapport au vrai

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁷ L'individu pense ainsi accéder à une intelligibilité jusqu'alors inconnue de ce qu'il est *véritablement* en tant que sujet. L'aveu fait donc partie d'un processus de « devenir sujet », il constitue un mode de subjectivation. Voilà pourquoi, selon Foucault, l'aveu contribue à l'assujettissement des hommes dans le sens de leur « constitution comme "sujets" aux deux sens du terme ». (*La volonté de savoir, op. cit.*, p. 81) Cf. FOUCAULT, Michel. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », dans DREYFUS, Hubert et Paul RABINOW. *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 287-308.

procéderait donc de ce délicat examen de nous-mêmes qui, énigmatiquement, serait censé révéler nos vérités fondamentales, logées au creux de notre conscience, dissimulées derrière le voile opaque des apparences⁸.

Cela dit, l'aveu n'est pas pour autant une vérité en soi. En fait, il doit impérativement passer, remarque Foucault, par un processus d'interprétation géré par un tiers afin d'accéder au statut de discours vrai. C'est ainsi qu'en Occident, même l'examen le plus intime s'avère étroitement lié à des systèmes de contrôle institutionnels : confession religieuse, examen médical, psychiatrie, psychanalyse, autant d'autorités qui ont placé l'aveu au cœur de leur pratique thérapeutique ou liturgique. Autour de cette mise en discours effrénée s'articule alors un ensemble de relations de pouvoir entre le sujet et ceux et celles qui, parce qu'ils ou elles détiennent une quelconque compétence herméneutique, se déclarent capables d'extraire de ces aveux leurs significations profondes. Cette relation complexe entre confessé-e et confesseur intéressa vivement Foucault, de telle sorte que ses études de 1980, comme le constate Frédéric Gros, « sont comme tendues vers un seul but : montrer comment ces pratiques inscrivent le sujet qui s'y prête, murmurant devant un autre le contenu scruté de son désir, dans un horizon d'obéissance.⁹ » C'est que dans le dispositif de l'aveu, bien que l'on persiste à exiger de lui qu'il mette en discours sa subjectivité, le sujet n'est plus considéré apte à accéder par lui-même à sa propre vérité. Celle-ci est aliénée dans un autre ; le sujet n'en est plus propriétaire.

Au final, ce désir culturellement et historiquement construit de connaître la vérité sur soi-même incite le sujet à énoncer sans relâche des aveux en présence d'une autorité experte et à se soumettre docilement à son ordonnance.

⁸ FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, op. cit., p. 80.

⁹ GROS, Frédéric. « Le gouvernement de soi », *Sciences humaines*, n° 3, mai-juin 2005, p. 35.

L'aveu est donc une procédure de subjectivation exemplaire, puisqu'elle permet au sujet de se fabriquer au moyen d'un rapport réglé à un discours vrai dont il constitue lui-même l'objet (une originalité sans précédent). Pareillement, Paul Rabinow et Hubert Dreyfus écrivent que, pour Foucault, le sujet est ainsi progressivement devenu un « objet de connaissance, non seulement pour lui-même, mais aussi pour les autres ; un objet capable de dire la vérité sur lui-même afin de se connaître et d'être connu »¹⁰. Avec les médias sociaux, c'est comme si cette technologie de l'aveu, étonnée de ses propres succès, avait accouché de l'ultime dispositif suffisamment puissant et étendu pour non seulement exciter comme jamais l'aveu individuel, mais également pour en récolter la production touffue et débridée.

2. L'âge d'or de l'aveu sous le règne du web 2.0

Déjà dans *La volonté de savoir*, Foucault constatait comment l'injonction à avouer, en perdant sa localisation strictement religieuse, avait continué de proliférer et de perfectionner ses techniques¹¹. De là, c'est à se demander si le dernier né de ce processus de raffinement ne serait pas les médias sociaux, puisqu'après tout, n'est-ce pas précisément à l'aveu que *Facebook* carbure ? Ce média ne permet-il pas à ses membres de divulguer quotidiennement, voire plusieurs fois par jour¹², ce qu'ils et elles font et pensent ? En effet, il semble que l'aveu constitue bel et bien le contenu déterminant de *Facebook* et que, conformément à notre tradition « avouante », l'exploitation des réseaux sociaux soit en fait corollaire d'un travail assidu et impudique d'exposition de soi au regard des

¹⁰ DREYFUS, Hubert et Paul RABINOW. *op.cit.*, p. 251.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 85.

¹² La moitié des membres de *Facebook* se connecte *au moins* une fois par jour. *Facebook Press*, « Statistics », <<http://www.facebook.com/press/info.php?statistics>>, (page visitée le 28 février 2012).

autres¹³. Du confessionnal à *Facebook*, la question reste la même : « Qui es-tu ? » Pourtant, une différence demeure entre les réseaux sociaux et l'aveu jadis encadré par le clergé, car après être passé de la figure du prêtre à celle du psychanalyste, il semble qu'avec *Facebook*, le tiers qui interprète les aveux n'est plus concentré en une seule et même personne, mais qu'il est désormais constitué par l'ensemble des pairs, des « ami-e-s », qui sont d'ailleurs invité-e-s à commenter *ad nauseam* le moindre aveu virtuel. Nous assistons à une prolifération épidémique des directeurs et directrices de conscience.

Toutefois, dans son principe, *Facebook* conserve la visée thérapeutique de l'aveu supervisé, où « le vrai, s'il est dit à temps, à qui il faut, et par celui qui en est à la fois le détenteur et le responsable, guérit.¹⁴ » Raconter ses histoires de cœur, faire part d'un deuil ou d'une naissance, étaler ses déboires professionnels : l'utilisateur ou l'utilisatrice de *Facebook* publie en ligne une série d'aveux dans le but d'obtenir en échange les conseils, les encouragements et les bons mots de ses « ami-e-s ». Les membres de *Facebook* entrent donc en rapport dynamique en s'avouant mutuellement et cette réciprocité est d'ailleurs essentielle, puisque comme l'écrit Foucault, « on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement interlocuteur, mais instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie, intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier »¹⁵. Autant dire que *Facebook* s'apparente à un confessionnal sécularisé et éclaté, qui reconduit les anciennes injonctions à maintenir une introspection continue et à alimenter la production d'aveux. En fait, c'est peut-être même la première fois que la technologie de l'aveu et la volonté de savoir trouvent

¹³ FERRANT, Alexis. *Confidants: une analyse structurale de réseaux sociaux*, Paris, L'Harmattan, 2007, 187 p.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, op. cit., p. 90.

¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

satisfaction dans des mécanismes aussi sophistiqués et qui restituent avec une telle précision les pensées et les gestes de la vie quotidienne. C'est qu'étant disponible partout et en tout temps, *Facebook* a acquis le potentiel de s'introduire dans n'importe quel instant de la vie individuelle et collective. Il pourchasse le sujet, même à son insu, même contre son gré, investit son intimité et colonise sa vie sociale, entendant ne lui laisser pratiquement aucun répit. Décidément, en imposant la tâche quasi infinie de se dire à soi-même et aux autres, et ce, aussi régulièrement que possible, c'est la vie au grand complet que *Facebook* contraint à une existence discursive. On peut désormais obtenir, apprécier et mesurer les pensées les plus singulières et les plus infimes mouvements de l'âme.

D'autant plus que la technologie de l'aveu semble s'être gravée en nous jusqu'à nous faire penser qu'il y avait quelque chose d'authentiquement libérateur dans le fait de mener publiquement son examen de conscience et de placer sa subjectivité sous le regard de l'autre. Pour Foucault,

L'obligation à l'aveu nous est maintenant renvoyée à partir de tant de points différents, elle nous est désormais si profondément incorporée que nous ne la percevons plus comme l'effet d'un pouvoir qui nous contraint ; il nous semble que la vérité, au plus secret de nous-mêmes, ne "demande" qu'à se faire jour ; que si elle n'y accède pas, c'est qu'une contrainte la retient, que la violence d'un pouvoir pèse sur elle, et qu'elle ne pourra s'articuler enfin qu'au prix d'une sorte de libération.¹⁶

Ainsi, tout ce qui vient brimer cette bienfaisante « liberté d'expression » serait pour nous la véritable manifestation du pouvoir. Notre imaginaire ayant été façonné par l'hypothèse répressive, on ne peut s'empêcher de se représenter la vérité

¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

sur nous-mêmes et la liberté discursive comme les ennemis déclarés du pouvoir coercitif. Inversement, briser le silence et les interdits de langage semble toujours pour nous constituer un acte d'affranchissement. Et pourtant, Foucault nous met sévèrement en garde:

Il faut être soi-même bien piégé par cette ruse interne de l'aveu, pour prêter à la censure, à l'interdiction de dire et de penser, un rôle fondamental : il faut se faire une représentation bien inversée du pouvoir pour croire que nous parlent de liberté toutes ces voix qui, depuis tant de temps, dans notre civilisation, ressassent la formidable injonction d'avoir à dire ce qu'on est, ce qu'on a fait, ce dont on se souvient et ce qu'on a oublié, ce qu'on cache et ce qui se cache, ce à quoi on ne pense pas et ce qu'on pense ne pas penser.¹⁷

Bref, ces nombreux rituels de la confiance ne sont pas étrangers au jeu entrecroisé du pouvoir et du savoir, mais constituent plutôt une de ses composantes essentielles. Toutefois, partant de cette affirmation, comment rendre compte du rôle proprement révolutionnaire que ces technologies ont joué par exemple lors du « printemps arabe » ? Est-il raisonnable de penser que *Facebook* tient lieu de nouveau porte-voix du peuple, qu'il est un redoutable outil démocratique¹⁸ ? Plutôt que de s'associer à des relations de pouvoir, il semble que les réseaux sociaux deviennent petit à petit les nouveaux flambeaux de la libre expression dans l'imaginaire collectif, du moins en Occident. Pourtant, avec ce que Foucault nous a amené à penser de la désormais discutée « libération » sexuelle et de cet « affranchissement » bien relatif

¹⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸ Sur ces questions, voir par exemple: JOCHEMS, Sylvie et Maryse RIVARD. « TIC et citoyenneté : de nouvelles pratiques sociales dans la société de l'information », *Nouvelles pratiques sociales*, vol, 21, n° 1, pp. 19-37.

du discours sur le sexe¹⁹, nous avons raison de nous méfier de cette nouvelle souveraineté discursive que *Facebook* agit sous nos yeux comme un appât.

II. Du panoptique à *Facebook* ?

Si les aveux individuels sont bel et bien le « contenu » de *Facebook*, sa matière, encore nous reste-t-il à examiner comment ce média opère afin d'organiser, d'archiver et de configurer les aveux partagés. Autrement dit, de quelle manière *Facebook* met-il en forme ce contenu ? Cette étude du « contenant », de la structure formelle de *Facebook*, sera menée en vue de répondre à une question précise : avons-nous raison de penser que les médias sociaux s'inscrivent dans une relation de continuité avec la société disciplinaire théorisée par Foucault ? Pour mieux illustrer ce rapprochement insolite, nous allons notamment comparer *Facebook* avec l'architecture archétypale de la société disciplinaire, un modèle que Foucault décrivait comme indéfiniment généralisable²⁰, à savoir le panoptique²¹. Aussi, bien que ce dernier soit une structure matérielle, nous tâcherons de mettre en lumière les nombreuses similarités que *Facebook* entretient avec cette

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 211.

²⁰ Pour Foucault, le panoptique est « un modèle généralisable de fonctionnement ; une manière de définir les rapports de pouvoir avec la vie quotidienne des hommes ». Il est une « technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique. » FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 206-207.

²¹ Imaginé par Bentham au XVIIIème siècle, le panoptique est une prison construite de manière à ce qu'un individu logé dans une tour centrale puisse observer tous les prisonniers enfermés dans des cellules individuelles disposées autour de la tour. L'attrait majeur du panoptique était qu'il induisait chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité, ce dernier ne sachant jamais à quel moment il est observé. L'effet recherché était d'inculquer une certaine forme d'autodiscipline aux prisonniers. FOUCAULT, Michel. « L'œil du pouvoir », préface à Jeremy BENTHAM, *Le panoptique*, Paris, Belfort, 1977, 221 p.

utopie carcérale. Aurions-nous troqué le panoptique pour *Facebook* ? Pour le savoir, il sera d'abord question des concepts de visibilité et de surveillance. Nous nous intéresserons ensuite aux procédures d'individualisation et d'objectivation, ainsi qu'aux caractéristiques de l'encore hypothétique « pouvoir facebookien ».

1. Sous l'emprise de l'œil

Dans *Surveiller et punir*, Foucault établit que la discipline a pour but d' « assurer l'ordonnance des multiplicités humaines²² » et fait du regard un de ses ressorts essentiels. En effet, « c'est le fait d'être vu sans cesse, de pouvoir toujours être vu, qui maintient dans son assujettissement l'individu disciplinaire.²³ » Avec plus de 845 millions de membres actifs²⁴, il n'est d'ailleurs pas surprenant de constater que le regard des autres joue un rôle de premier plan à l'intérieur de *Facebook*. En vérité, un profil *Facebook* peut être consulté n'importe quand et par plus ou moins n'importe qui, plaçant finalement son contenu sous une surveillance continue. À cela s'ajoutent les mécanismes structurels de *Facebook*, qui ne manquent pas de soigneusement documenter la quasi intégralité des activités de ses membres. Si bien que les actions les plus anodines (nouvelles amitiés, commentaires, ajout ou retrait d'une application, changement de photographies, etc.) sont chronologiquement répertoriées sur le profil et divulguées à l'ensemble du réseau associé. *Facebook* repose donc sur une économie où les processus de scrutation suivent la décomposition temporelle des gestes et des habitudes virtuelles dans leur moindre détail. Dès lors, il devient possible de reconstituer heure par heure l'usage fait de

²² FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 254.

²³ *Ibid.*, p. 220.

²⁴ *Facebook Press*, « Statistics », <<http://www.facebook.com/press/info.php?statistics>>, (page visitée le 28 février 2012).

Facebook, ce dernier se transformant en un véritable microscope de la conduite virtuelle. Cet étalage ininterrompu contraint alors le sujet à devenir son propre gardien, à pratiquer activement une certaine forme d'autocensure ou du moins à gérer sa page de manière scrupuleuse et vigilante. Avec *Facebook*, le sujet développe une conscience aiguë de sa permanente disponibilité au regard et normalise attentivement son profil informatique en conséquence.

On peut cependant rétorquer que dans le cas d'un véritable dispositif disciplinaire, le panoptique par exemple, la conduite de la personne détenue elle-même, et non celle d'un avatar virtuel, finit par être intimement conditionnée. En revanche, quel contrôle disciplinaire peut-on réellement imputer aux réseaux sociaux qui, après tout, n'existent que dans une sphère immatérielle ? À vrai dire, *Facebook* oblige également l'adoption de certaines restrictions quant à la conduite physique de ses utilisateurs et utilisatrices dans le monde « réel », puisque plane toujours le danger d'une « fuite virtuelle ». L'astuce réside dans le fait que les membres de *Facebook* ne mettent pas seulement en ligne leurs propres photographies, mais aussi celles de leurs ami-e-s et parfois même celles d'inconnu-e-s²⁵. De même, considérant la prolifération générale des appareils photo, ceux-ci étant désormais incorporés à pratiquement tout objet technologique, les chances de se retrouver involontairement représenté-e à l'intérieur de *Facebook* sont considérables. De la multiplicité des membres singuliers qui se relayent sans cesse

²⁵ En vérité, avec « *shadow profiles* », c'est-à-dire des ensembles de données stockées par recoupement sur les non-membres, il ne serait même plus obligatoire de s'inscrire à *Facebook* pour y être néanmoins fiché-e. Autre donnée inquiétante: il apparaît également que l'ensemble des conversations ou photos effacées par les utilisateurs et utilisatrices est malgré tout conservé dans les données détenues par *Facebook*. BROWN, Jesse. « Think you're not on Facebook ? Think again. », *Maclean's*, 19 octobre 2011, <<http://www2.macleans.ca/2011/10/19/think-youre-not-on-facebook-think-again/>>, (page visitée le 9 mars 2012).

naît alors une attention homogène, un « œil parfait auquel rien n'échappe et vers lequel tous les regards sont tournés²⁶ », de sorte que se dérober à la vigilance des regards entrecroisés exige un effort constant et des précautions permanentes. Comme dans l'architecture panoptique, nous reconduisons nous-mêmes les effets de pouvoir « puisque nous en sommes un rouage »²⁷.

En fin de compte, non seulement le sujet est-il contraint d'adopter une attitude vigilante vis-à-vis son profil, mais il doit également se montrer attentif jusque dans son comportement réel. En convertissant ses millions d'utilisateurs et d'utilisatrices en paparazzis bénévoles, c'est à de sournoises procédures d'observation que *Facebook* les soumet. Ainsi, alors que le panoptique interdisait la communication entre les cellules, il semble que les réseaux sociaux agissent quant à eux comme d'insistants encouragements à la délation réciproque, puisqu'on y témoigne des autres sans leur consentement et parfois même à leur désavantage²⁸. *Facebook* relève de procédés de contrôle aux engrenages subtils, mais éminemment efficaces, où une autorité anonyme – le regard de l'autre – entraîne un double mouvement, soit, d'une part, un autoconditionnement du sujet et, de l'autre, une invitation

²⁶ FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 204.

²⁷ *Ibid.*, p. 253.

²⁸ Le danger de cette exposition est réel et les membres de *Facebook* risquent parfois gros lorsqu'ils sous-estiment la portée de leur « réputation virtuelle ». En fait, une étude menée par la Northern Illinois University a démontré que l'espionnage du profil *Facebook* est une stratégie de plus en plus populaire auprès des employeurs qui désirent en connaître davantage sur leur personnel. Cet intérêt n'est pas innocent, puisqu'une page *Facebook* jugée inappropriée est souvent un motif suffisant pour justifier un licenciement. Raison de plus pour inciter les adeptes de *Facebook* à se départir de photos compromettantes et à restreindre l'accès à leur profil. KLUEMPER, Don et al. « Social Networking Websites, Personality Ratings, and the Organizational Context: More Than Meets the Eye? », *Journal of Applied Social Psychology*, février 2012, 30 p.

à toujours demeurer à l'affût des dernières nouvelles de la communauté du réseau. Dans ces conditions, le sujet devient malgré lui à la fois voyeur et exhibitionniste ; il lui est continuellement permis de voir et d'être vu en retour. Les membres entretiennent donc entre eux des rapports étroits et toute cette communauté flirte avec elle-même dans un état d'espionnage mutuel et de paranoïa contrôlée.

D'autant plus que, considérant son omniprésence dans les sphères publique et privée, c'est à croire que *Facebook* est devenu le nouveau point central des relations de pouvoir, la machine qui, comme le dit Foucault au sujet du panoptique, est « à la fois source de lumière éclairant toutes choses, et lieu de convergence pour tout ce qui doit être su.²⁹ » Sous cet angle, il est tentant d'assimiler *Facebook* au type d'appareillage disciplinaire décrit par Foucault et où « l'exercice de la discipline suppose un dispositif qui contraigne par le jeu du regard ; un appareil où les techniques qui permettent de voir induisent des effets de pouvoir »³⁰. Ce jeu délicat entre observation et dévoilement n'est cela dit pas suffisant pour établir que *Facebook* s'apparente bel et bien à un dispositif disciplinaire. En fait, pour mériter ce vocable, encore faut-il que, au même titre que le panoptique, *Facebook* parvienne à capter l'individualité qu'il observe pour en faire un objet de savoir. C'est pourquoi nous étudierons comment *Facebook* aménage l'espace et exploite la procédure de l'examen afin de réaliser une objectivation du sujet comme entité intelligible et quantifiable.

2. Examen et quadrillage : l'objectivation du sujet

Pour Foucault, l'examen est une procédure centrale du dispositif disciplinaire, car il permet :

²⁹ *Ibid.*, p. 204.

³⁰ *Ibid.*, p. 201.

[...] la constitution du sujet comme objet descriptible, analysable, non point cependant pour le réduire en traits « spécifiques » [...], mais pour le maintenir dans ses traits singuliers, dans son évolution particulière, dans ses aptitudes et ses capacités propres, sous le regard d'un savoir permanent ; et d'autre part la constitution d'un système comparatif qui permet la mesure de phénomènes globaux, la description de groupes, la caractérisation de faits collectifs, l'estimation des écarts des individus les uns par rapport aux autres, leur répartition dans une « population ».³¹

Tout comme l'examen, *Facebook* transforme lui aussi chaque individu en « cas », en objet de connaissance singulier, sur lequel le pouvoir peut avoir prise. Mettant en branle de nombreux mécanismes d'enquête intrusifs, *Facebook* permet de fixer les différences individuelles et d'assigner à chacun sa singularité. Rappelons que, pour Foucault, si l'autorité fut jadis synonyme de marquage et de reconnaissance, à présent l'individualisation maximale ne se fait plus dans les classes supérieures de la société, mais investit l'ensemble du corps social : « les procédés disciplinaires abaissent le seuil de l'individualité descriptible et font de cette description un moyen de contrôle et une méthode de domination. Non plus monument pour une histoire future, mais document pour une utilisation éventuelle.³² » Autrement dit, si le fait d'être regardé-e, observé-e dans le détail, suivi-e au jour le jour par une écriture ininterrompue faisait autrefois office de privilège, la société disciplinaire enregistre mécaniquement, presque sans distinction, les pensées et les gestes les plus banals de la vie quotidienne. L'appareil de mise en écriture n'est plus au

³¹ *Ibid.*, p. 223.

³² *Ibid.*, p. 224.

service d'une histoire monumentale ou d'un processus d'héroïsation, mais fonctionne plutôt comme une procédure d'assujettissement et d'objectivation de la collectivité. Archivé, immatriculé et compilé dans des bases de données, le sujet pénètre alors le champ documentaire où son individualité est captée, fixée, mesurée³³. Pareillement, dans *Facebook*, le sujet est toujours scruté et enregistré avec plus d'attention.

Par exemple, depuis août 2010, *Facebook* offre l'application « Lieux », qui épie les déplacements de ses membres en temps réel. Seulement, même sans activer cette option spécifique, *Facebook* – et peut-être encore davantage *Twitter* – constitue un puissant outil de pistage. Effectivement, en plus de fournir sa localisation globale (pays, ville, quartier), l'utilisateur ou l'utilisatrice a la possibilité de rendre disponible une liste sommaire de ses établissements favoris, l'emplacement de son employeur-e, le nom de son institution scolaire, tout cela jumelé aux nombreuses informations périphériques fournies par sa liste d'ami-e-s. Au final, cette banque d'informations octroie la possibilité de tracer autour du sujet ce qu'on pourrait appeler un « périmètre d'activité » plus ou moins étendu et dans lequel pratiquement n'importe quel internaute un tant soit peu curieux devient en mesure de le situer. Plutôt que l'espace restreint de la cellule du panoptique, qui contraignait physiquement, où le pouvoir était anatomique et s'exerçait de façon manifeste, *Facebook* accumule insidieusement, comme par déduction, un savoir sur les déplacements des corps dans l'espace. Ainsi, plutôt que de limiter les mouvements des sujets, le dispositif se satisfait désormais de simplement connaître, en permanence, l'emplacement géographique des utilisateurs et utilisatrices.

Cependant, *Facebook* ne se contente pas de talonner ses membres dans l'espace, mais cherche aussi à mettre fin à leur anonymat. Dans ce but, *Facebook* leur permet d'adhérer à

³³ *Ibid.*, pp. 217-227.

différents groupes d'intérêt et de former ainsi des micro-communautés fédérées par leur amour partagé de la crème glacée, de partis politiques, etc. En moyenne, un membre *Facebook* est d'ailleurs affilié à 80 groupes³⁴. En parcourant ces nombreuses grilles « individualisantes », le sujet achève la décomposition de sa propre subjectivité, il se met lui-même en forme et devient un objet de savoir intelligible et facilement consommable puisqu'ordonné en diverses catégories : ami-e-s, musique, cinéma, littérature, relation amoureuse, croyances religieuses, statut civil, allégeances sportives, etc. Autant dire que *Facebook* s'apparente à un gigantesque sondage, à un examen suivi, qui vomit sans relâche une ribambelle de questionnaires afin d'identifier au maximum le sujet de sa gouverne³⁵.

Cela dit, cet éventail de spécificités individuelles demeure tout de même différencié par le mécanisme du « Like ». En effet, les usagers et usagères de *Facebook* sont invité-e-s à manifester leur opinion sur pratiquement l'ensemble du profil de leurs « ami-e-s » (photos, vidéos, commentaires, groupes, etc.), chaque élément affichant ostensiblement le nombre de « Like » obtenu. Aussi, bien que les évaluations et les contrôles semblent réduits à l'approbation naïve (l'option « Dislike » n'existant tout simplement pas), c'est le silence et l'impopularité qui font office de désaccord. Dans ce système méthodique de micro-gratifications, la pression au conformisme peut prendre des

³⁴ *Facebook Press*, « Statistics », <<http://www.facebook.com/press/info.php?statistics>>, (consulté le 28 février 2012).

³⁵ Les intentions qui motivent ce minutieux travail d'individualisation ne font aucun doute : constituer un réservoir de données personnelles destiné aux firmes de publicités. C'est d'ailleurs cette étroite collaboration de *Facebook* avec les entreprises privées que promeut explicitement son système « Sponsored Stories », dévoilé en janvier 2011. Cet outil optionnel vise à stimuler le bouche-à-oreille sur les produits et services en diffusant les « Like » et les emplacements géographiques des membres, transformant ces derniers en véritables annonceurs publics.

proportions inouïes. Finalement, bien que chacun et chacune soient invité-e à s'exprimer et à s'exposer, les adeptes de *Facebook* tendent spontanément vers l'homogénéité et exercent sur leurs pairs des actions normalisatrices, qui permettent d'établir les normes de conformité des réseaux.

Il reste que l'« identité » qui découle de ces processus demeure reconnue et fermement authentifiée par le membre en question. Par exemple, ce dernier ne se prive pas de pimenter son profil de photographies authentiques, de lui faire porter son vrai nom et de l'agrémenter d'une multitude de particularités qui lui procurent une « personnalité » censée parfaitement lui correspondre³⁶. Si bien que plusieurs adeptes s'identifient à cette représentation, attestent de sa vérité, bref gèrent leur profil avec un sérieux exemplaire. C'est dire que *Facebook*, contrairement à d'autres plateformes virtuelles (le jeu *Second Life* par exemple), ne propose pas une dissolution de l'identité réelle du sujet : il prétend plutôt devenir son exacte et fidèle extension virtuelle. Enfin, par ces techniques de localisation, de construction identitaire, de notation et d'enregistrement, non seulement *Facebook* introduit-il l'individualité dans le champ de l'observation, mais il la fixe dans un réseau de codifications objectives. Les sujets « facebookiens » se fichent et se fabriquent eux-mêmes en unités parfaitement individualisées, typées et constamment visibles.

À ce chapitre, le traitement de l'espace a aussi son importance. C'est-à-dire que pour Foucault, l'organisation interne de la technologie disciplinaire – notamment dans le cas du panoptique – repose sur une division spatiale en unités régulières et uniformes : « à chaque individu sa place ; et en

³⁶ Et ce souci de correspondance semble porter fruit, puisqu'un profil *Facebook* dresserait un portrait des capacités et de la personnalité de l'individu plus authentique que ne le font par exemple les tests standardisés du genre QI. KLUEMPER, Don et *al. op. cit.*, pp. 5-7.

chaque emplacement, un individu.³⁷ » Dans *Facebook*, c'est également le quadrillage rigoureux de l'interface virtuelle qui permet d'observer avec précision chaque sujet individuel et de le comparer aux autres. Le cadre formel du profil *Facebook* est le même pour tous et toutes (emplacement du nom, des photos, organisation des informations, etc.) ce qui permet de distribuer les données récoltées de façon homogène et harmonieuse. Cette accumulation systématique de données sur le sujet permet ensuite de mettre en corrélation des éléments disparates, de former des catégories, d'établir des statistiques, de fixer des normes et des moyennes, etc.

D'ailleurs, *Facebook* ne rougit pas du libre usage qu'il fait de cette précieuse banque de renseignements privés : « En publiant un contenu utilisateur en tout ou partie sur le site, vous concédez expressément à *Facebook* d'utiliser, copier, représenter, diffuser, reformater, traduire, extraire en tout ou partie et distribuer ce contenu utilisateur.³⁸ » *Facebook* n'est donc ni passif ni désintéressé vis-à-vis ses membres, car il s'accapare jalousement les données recueillies et permet des pratiques systémiques à grande échelle de collecte, de stockage et de manipulation des renseignements personnels. En s'appropriant sans vergogne jusqu'à la moindre virgule du « contenu utilisateur », *Facebook* compose ainsi une collection d'individus soigneusement ordonnée, qui permet ensuite de les répartir les uns par rapport aux autres selon leurs caractéristiques. Comme l'écrit Foucault, dans la société disciplinaire, « la belle totalité de l'individu n'est pas amputée, réprimée, altérée par notre ordre social, mais l'individu y est soigneusement fabriqué »³⁹.

Ainsi, tout en célébrant l'individualité irréductible de chacun, *Facebook* opère une « formalisation » des particularités

³⁷ FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, op. cit., p. 144.

³⁸ *Politique d'utilisation des données*, <<http://www.facebook.com/press/info.php?statistics>>, (page visitée le 28 février 2012).

³⁹ FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*, op. cit., p. 253.

de celle-ci en la transformant en objet de savoir objectif, en données comptabilisables. À l'instar du panoptique, *Facebook* constitue un mécanisme qui permet de répartir les individus les uns par rapport aux autres, de les localiser, d'établir des hiérarchies et d'aménager efficacement le noyau central et les réseaux de pouvoir. Or, si le panoptique en est intégralement pénétré, qu'en est-il justement du pouvoir dans *Facebook* ?

3. Un pouvoir « facebookien » ?

Tout compte fait, on peut vraisemblablement avancer l'hypothèse que *Facebook* parvient à administrer une certaine forme de discipline aux populations, ou du moins à faire planer sur elles la sensation d'un regard constant, tout en faisant l'économie d'une quelconque violence corporelle. Les membres de *Facebook* sont ordonnés, transformés et surveillés avec une économie de moyens impressionnante. Toutefois, cette subtilité du pouvoir ne doit pas être interprétée comme un indice de son affaiblissement, voire de son inexistence. Bien au contraire, comme Foucault l'a montré dans *Surveiller et punir*, plus le pouvoir tend à l'incorporel et plus ses effets sont constants, profonds et incessamment reconduits. Suscitant peu de résistance, le pouvoir propre aux disciplines connaît alors une perpétuelle victoire tout en évitant sournoisement le moindre accroc physique. Foucault relatait ainsi ce paradoxe :

[Le] pouvoir disciplinaire [est] à la fois absolument indiscret, puisqu'il est partout et toujours en éveil, qu'il ne laisse en principe aucune zone d'ombre et qu'il contrôle sans cesse ceux-là mêmes qui sont chargés de contrôler ; et [il est aussi] absolument "discret", car il fonctionne en permanence et pour une bonne part en silence.⁴⁰

⁴⁰*Ibid.*, p. 208.

Cette « discrétion » du pouvoir constitue d'ailleurs une nouveauté moderne, car avant l'âge classique, le pouvoir inhérent à la société médiévale et à l'État monarchique était paradé et exhibé au grand jour. À l'inverse, le pouvoir disciplinaire fait radicalement décroître les inconvénients associés à un pouvoir ostentatoire (et donc encombrant) en renversant les rôles : c'est lui désormais qui se dérobe à la lumière pour imposer la plus grande visibilité à ses objets de contrôle. C'est ce type de relations de pouvoir, maintenant affranchi de ses formes soudaines, violentes et officielles, que l'on peut potentiellement reconnaître dans *Facebook*.

Sans compter que dans la société disciplinaire, non seulement le pouvoir est-il diffus et incorporel, mais la population carcérale n'est plus le seul objet de surveillance⁴¹. En effet, selon Foucault, dans la société disciplinaire, les mécanismes d'observation sont étendus, ils ont déployé leurs tentacules, pour faire de la société entière une masse contrôlée, docile et efficace. Justement, avec *Facebook* et ses tendances inclusives, inutile de fréquenter l'école, la caserne ou l'hôpital, nul besoin d'introduire une institution réelle : posséder une connexion internet suffit à vous faire pénétrer dans l'espace disciplinaire. Si la détention disciplinaire était autrefois le fait des exclu-e-s (enfant, malade, prisonnier, etc.), avec *Facebook*, tout internaute a la possibilité de déverser sa subjectivité sur la toile et d'en recevoir les effets. Dispositif désincarné et accueillant, *Facebook* aspire à devenir le prolongement direct, l'équivalence naturelle de notre propre existence. En somme, les principales caractéristiques du pouvoir « facebookien » (indolore et « démocratisé ») correspondent à deux des traits fondamentaux que Foucault reconnaissait volontiers au pouvoir plus léger et plus furtif de la société disciplinaire.

⁴¹ *Ibid.*, p. 251.

Conclusion : Les limites de la lecture foucauldienne pour la compréhension des réseaux sociaux

Devant de pareils constats, il peut être tentant de penser que c'est avec *Facebook* que s'épanouit véritablement la société disciplinaire et qu'est atteint le point culminant de la surveillance, la « discipline indéfinie » décrite par Foucault comme :

[...] un interrogatoire qui n'aurait pas de terme, une enquête qui se prolongerait sans limites dans une observation minutieuse et toujours plus analytique, un jugement qui serait en même temps la constitution d'un dossier jamais clos, la douceur calculée d'une peine qui serait entrelacée à la curiosité acharnée de l'examen.⁴²

Pourtant, bien que nous ayons effectivement constaté que *Facebook* dépendait du processus de l'aveu et qu'il semble se déployer suivant une logique semblable à celle du panoptique, il est toutefois difficile d'en faire un symptôme effectif de la société disciplinaire ou un lieu privilégié de relations de pouvoir, puisque contrairement aux technologies étudiées par Foucault, les réseaux sociaux sont le fruit d'adhésions libres. Bien entendu, on peut spéculer que si l'inscription à *Facebook* prenait la forme d'une obligation stricte, que si nous étions sommé-e-s de nous y rapporter périodiquement, peut-être aurions-nous alors le sentiment d'avoir bel et bien pénétré une structure disciplinaire et coercitive. Or, tant et aussi longtemps que les médias sociaux nécessiteront notre consentement volontaire, et on peut parier que ce sera toujours le cas, ils ne pourront véritablement contraindre et contrôler de façon aussi concrète que le fait par exemple une cellule de pénitencier ou le diagnostic d'un psychiatre.

⁴² *Ibid.*, p. 264.

De plus, les deux pouvoirs potentiels que nous avons identifiés, soit celui pratiqué par les pairs via le mécanisme de l'aveu et celui déployé par *Facebook* dans son travail de captation des individualités, doivent eux aussi être nuancés. D'une part, les pairs auront beau exercer une certaine pression sur un sujet, celle-ci se bornera à être celle du conformisme. De même, comme seule la « réputation virtuelle » de l'individu est en jeu, la sévérité des sanctions est évidemment moindre que lorsque le contrôle est assuré par une autorité possédant les moyens de sévir contre la désobéissance (géôlier, patron, professeur, etc.). D'autre part, *Facebook* est avant tout une entreprise à but lucratif, motivée par des intérêts commerciaux (3,7 milliards en revenu pour l'année 2011⁴³). Bien qu'il entretienne une relation inédite avec l'identité et la subjectivité de ses membres, *Facebook* demeure orienté vers un seul objectif conscient : l'expansion du site et sa rentabilité financière. Le savoir accumulé à propos des utilisateurs et utilisatrices est donc vendu à prix fort à des entreprises tierces, et ce, moins dans l'intention de contrôler les sujets que de mieux cibler leurs profils de consommation. *Facebook* le reconnaît à mots à peine couverts en indiquant que les données extraites des profils leur permettent notamment « de personnaliser les publicités et promotions que nous vous proposons sur *Facebook*.⁴⁴ »

Assurément, *Facebook* et le panoptique présentent malgré tout plusieurs similarités : ils constituent tous deux des architectures complexes et en grande partie automatisées, qui proposent un mode de connaissance des sujets. Seulement, le

⁴³ DESJARDINS, François. « Amis et actionnaires : En Bourse, Facebook espère récolter 5 milliards », *Le Devoir*, 2 février 2012, <<http://www.ledevoir.com/economie/actualites-economiques/341586/amis-et-actionnaires-en-bourse-facebook-espere-recolter-5-milliards>>, (page visitée le 12 mars 2012).

⁴⁴ *Politique d'utilisation des données*, <<http://www.facebook.com/about/privacy/your-info#howweuse>>, (page visitée le 12 février 2012).

panoptique est animé par une volonté explicite de domination des détenu-e-s, mobile qui fait défaut à *Facebook*. Voilà pourquoi il faut bien admettre que, quoique la possibilité existe *in abstracto*, la matérialisation concrète du pouvoir « facebookien » est encore relativement anodine. Il serait en effet audacieux de prêter à cette interface virtuelle des intentions cachées ou malveillantes à l'égard de ses membres (outre que d'en tirer profit, évidemment). Par conséquent, afin d'éviter de sombrer dans la « paranoïa structurelle », écueil principal du libre usage des outils critiques foucaaldiens, nous devons reconnaître que l'assujettissement engendré par *Facebook* est somme toute négligeable. Il est par contre légitime de penser que *Facebook* se présente faussement lorsqu'il affirme n'être qu'un site de réseautage social⁴⁵, étant entendu que ses bénéfices sont essentiellement générés par ce qui est en passe de devenir la plus grosse banque de données privées au monde ; une activité qui n'est pas clairement explicitée et qui demeure souvent méconnue par les membres ainsi détroussés⁴⁶. De là, avant de célébrer les réseaux

⁴⁵ Sans faire mention des avantages financiers qu'elles en tirent, les personnes qui programment *Facebook* décrivent ainsi leur « service » sur la page d'accueil du site : « donner aux gens le pouvoir de partager et de rendre le monde plus ouvert et plus connecté. ».

⁴⁶ De plus en plus de membres sont d'ailleurs préoccupés par le respect de leur vie privée et des dérives que les médias sociaux peuvent occasionner. Un sondage mené auprès de la population étasunienne par le Pew Research Center fait effectivement état d'une proportion grandissante d'internautes qui retranchent de leur profil des informations et en restreignent l'accessibilité, des stratégies menées dans l'espoir avoué d'augmenter la protection de la vie privée. Plus précisément, en 2011, 37% des personnes sondées affirmaient avoir parfois retiré la fonction permettant de les identifier sur des photographies (le « tag »), 44% soutenaient avoir éliminé des commentaires et pas moins de 63% assurent avoir entamé un ménage de leur liste d'ami-e-s. Les résultats de cette enquête, sont disponibles en ligne : <<http://www.pewinternet.org/Reports/2012/Privacy-management-on-social-media.aspx?src>>, (page visitée le 22 février 2012).

sociaux ; de les assimiler à de nouveaux espaces publics plus libres ou à des outils raffinés de contestation sociale ; avant de placer en eux nos espoirs pour une éventuelle « mobilisation numérique », voire une « révolution digitale »⁴⁷, peut-être vaut-il mieux s'interroger sur les réseaux sociaux eux-mêmes et décortiquer les volontés et les intérêts qui les alimentent. Une chose est sûre, l'héritage théorique foucauldien encourage à adopter une certaine vigilance critique envers ces appareillages, qui donnent la licence de s'exposer continuellement et qui nous coincent dans des mécanismes de surveillance que nous détectons mal. Cette intrusion dans la vie privée, tâche qui – il n'est pas inopportun de s'en souvenir – fut autrefois accomplie par les agents et agentes de renseignements des États totalitaires, commande l'élaboration d'une position critique. Aussi est-il de notre devoir de briser l'indifférence générale et le consensus tacite qui règnent jusqu'ici, en gardant vivante cette question à notre esprit : Foucault aurait-il été membre de *Facebook* ?

⁴⁷ SAADA, Julien. « Révoltes dans le monde arabe – Peut-on parler d'une révolution *Facebook* ? », *Le Devoir*, 2 février 2011, <<http://www.ledevoir.com/international/actualites-internationales/315879/revoltes-dans-le-monde-arabe-peut-on-parler-d-une-revolution-facebook>> (page visitée le 15 mars 2012).

POSTFACE

« Le discours n'est pas la vie : son temps n'est pas le vôtre ; en lui, vous ne vous réconciliez pas avec la mort ; il se peut bien que vous ayez tué Dieu sous le poids de tout ce que vous avez dit ; mais ne pensez pas que vous ferez, de tout ce que vous dites, un homme qui vivra plus que lui. »

- Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*

C'est en réaction au sentiment généralisé de faillite du politique qu'a germé en nous cette réflexion sur l'articulation entre sujet et révolte dans l'œuvre de Michel Foucault. Projet original pourrait-on dire, puisque le nom de Foucault n'évoque pas d'emblée la question de la révolte, mais plutôt celle du pouvoir. Même que devant la société intégralement quadrillée par les milles mailles du pouvoir que Foucault tisse sous nos yeux, il est parfois tentant de succomber au marasme du pessimisme politique. Nous avons malgré tout tenté de montrer comment la réflexion foucauldienne constituait non pas un symptôme de la dépolitisation ambiante, mais bien un outil pour la combattre. Foucault nous invite impérieusement à travailler sur les modes de relations aliénants qui ne sont pas seulement portés par les marginaux, mais par l'ensemble du social : sa pensée est une tentative brillante de redonner un sens politique à la lutte contre les pouvoirs. Aussi, en dépit du fait que Foucault assimile la révolte à un élément structurel du rapport entre les individus, rapport qui en est toujours un de pouvoir, la liberté demeure un postulat implicite à sa pensée. Après tout, le pouvoir n'est jamais indépendant de la manière dont on lui répond.

La rédaction des textes de ce livre s'est amorcée en avril 2011, alors que retentissait pleinement l'écho des révoltes au Moyen-Orient, qu'on unifia rapidement sous le nom de « Printemps arabe ». À l'été de la même année est né le projet de regrouper ces textes en une publication, alors que les « indigné-e-s » faisaient éclore des îlots d'occupation urbaine dans des milliers de villes du globe, explicitant du coup les ravages causés par la crise économique de 2008. Les événements ont finalement voulu que cet ouvrage soit imprimé au point culminant d'une grève générale étudiante au Québec, grève qui, suivant les traces d'une résistance étudiante internationale à la marchandisation de l'Éducation, marquera à coup sûr un point de bascule dans l'histoire de notre province.

En cela, notre travail collectif témoigne autant qu'il s'inscrit dans une époque empreinte de révolte, une époque de changements radicaux, autant en matière de reconfiguration des pouvoirs en place, notamment par leur durcissement, que du côté des mouvements d'indignation qui leur résistent. Le lecteur ou la lectrice y aura trouvé peu de réponses, certes, peu de prescriptions aussi, mais y aura puisé, ose-t-on croire, matière à réfléchir, à partir de Foucault, sur la place que chacun et chacune occupe dans les tourbillons de notre jeune siècle. Hélas, Foucault lui-même n'est plus là pour porter cette parole qu'il nous lègue, et son monde se sédimente tranquillement sur les strates du temps qui passe. Il laisse ainsi à des générations d'intellectuel-le-s présentes et à venir la tâche de labourer son discours pour nourrir, ne serait qu'un moment, la faim des révoltes.

**LÉA DEROME ET MARTIN ROBERT
POUR LE COLLECTIF**

TABLE DES MATIÈRES

Préface.....	3
---------------------	----------

Par Jean-Marie Fecteau et Marcelo Otero

Michel Foucault et Hannah Arendt. Regards sur le libéralisme	11
---	-----------

Par Max Vincent, Gabriel Nadeau-Dubois et Fanie Pelletier

I. L'homo œconomicus et la naissance du libéralisme	12
--	-----------

1. L'homo œconomicus et l'économie politique	12
--	----

2. L'émergence de la société civile	16
---	----

II. Libéralisme et biopouvoir	17
--	-----------

1. Le pouvoir sur la vie	18
--------------------------------	----

2. Gouvernementalité et art de gouverner.....	20
---	----

3. Le nouvel art libéral de gouverner : l'autolimitation.....	26
---	----

III. Hannah Arendt et Michel Foucault : le libéralisme et la liberté	27
---	-----------

1. L'avènement du social et la naissance du libéralisme	28
---	----

2. Libéralisme et économie chez Arendt et Foucault	31
--	----

3. Le libéralisme et la crise du politique	32
--	----

En guise de conclusion : révolution, résistance et liberté politique	33
---	-----------

Éthique et liberté : un projet politique chez Foucault ?	39
---	-----------

Par Andréa Pilotte et Anouk M. Renaud

I. Pouvoir et liberté	40
------------------------------------	-----------

1. Refus de la condition originelle du sujet.....	42
---	----

2. Relations de pouvoir et états de domination	44
--	----

3. Processus de libération et pratiques de liberté.....	45
---	----

4. Deux formes de sujet, deux formes de liberté.....	46
--	----

II. Éthique et liberté	48
-------------------------------------	-----------

1. De l'éthique à l' <i>éthos</i>	49
---	----

2. Entre institutions et société – possibilité d'une éthique collective.....	51
--	----

3. Pour une éthique des luttes.....	53
-------------------------------------	----

III. Lutte contre le conservatisme	55
Conclusion	57
La dialectique peut-elle casser Foucault ?	61
<i>Par Martin Robert et Guillaume Ravary-Ouellet</i>	
I. L'Histoire : la dialectique contre la généalogie	62
1. Le mouvement dialectique chez Hegel et Marx	62
1.1 La dialectique hégélienne : la Raison comme mouvement de l'histoire.....	64
1.2 La dialectique marxienne : le renversement matérialiste	67
2. Foucault et l'Histoire	69
2.1 La généalogie foucauldienne	69
2.2 Les philosophies dialectiques de l'Histoire comme événements historiques	72
II. Le pouvoir : le débat entre les marxistes et Foucault.....	77
1. La théorie marxienne de l'État et sa postérité	78
2. Foucault et la méthode stratégique.....	80
2.1 La critique marxiste de la méthode stratégique.....	82
2.2 La réponse aux marxistes : la gouvernementalité	84
Pour conclure : la dialectique peut-elle casser Foucault ?	87
Foucault aurait-il été membre de Facebook ?	93
<i>Par Léa Derome et Laurence Perras</i>	
I. Facebook et la technologie de l'aveu	94
1. Généalogie de la tradition « avouante »	94
2. L'âge d'or de l'aveu sous le règne du web 2.0.....	97
II. Du panoptique à Facebook ?	101
1. Sous l'emprise de l'œil	102
2. Examen et quadrillage : l'objectivation du sujet	105
3. Un pouvoir « facebookien » ?	111
Conclusion : Les limites de la lecture foucauldienne pour la compréhension des réseaux sociaux	113
Postface	117
<i>Par Léa Derome et Martin Robert, pour le collectif</i>	