

Foucault. L'utopie de la souveraineté

Florence Caeymaex

Maître de recherches au F.R.S.-FNRS, ULg

La place que la philosophie du 20^e siècle a accordé à l'exploration du quotidien et à l'idée même de quotidienneté constitue sans doute l'un des effets de la réélaboration de son discours dans le contexte de la percée des sciences sociales, ou, plus exactement, « sous condition » des défis lancés à la philosophie par la vision sociologique du monde¹. A première vue, tout semble opposer la disposition à appréhender le monde dans sa quotidienneté et la disposition utopique consistant à « fictionner » un autre monde : la première ne décrit-elle pas le monde et l'existence à partir des contraintes ou des régularités qui les clôturent sur leur propre répétition ? Son point de vue n'est-il pas celui d'un monde humain qui a fait le deuil de toute transcendance, de tout horizon situé par-delà les « circonvolutions » de son « cours factuel » ou de son ordre immanent² ?

Dans des travaux récents, Pierre Macherey suggère au contraire que l'utopie et le quotidien peuvent être compris comme « deux faces d'une même réalité³ ». Ressaisie dans sa factualité de genre littéraire, l'utopie se révèle être autre chose que « le plan d'un imaginaire coupé des nécessités factuelles de l'ordre du monde ». Elle aurait plutôt la vocation d'ouvrir un *écart* « par rapport aux pesanteurs de la réalité », de sorte que « l'autre monde dont elle nous parle » puisse s'inscrire au cœur même de celui où nous vivons », exhibant de la sorte ses « failles les plus intimes ». Et ceci parce que le récit utopique, que ce soit sous la forme politique du « roman de l'Etat⁴ » dans la filiation de More ou sous celle de l'utopie sociale comme dans *Le nouveau monde industriel* de Fourier⁵, présente toujours un caractère éminemment problématique : traversé de divergences et d'ambivalences — entre nature et artifice, par exemple —, voire d'aberrations, l'univers utopique n'est pas un espace clôturé sur sa propre cohérence — cité parfaite ou idéale —, mais d'abord une expérience de pensée dont il s'agit d'assumer le caractère inconfortable, précisément : inassignable⁶.

¹ Bruno Karsenti, dans *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, avance que « l'altération de la philosophie par les sciences sociales peut prendre plusieurs visages. Elle résulte quoi qu'il arrive d'une rencontre sur un problème déterminé, où la philosophie vient éprouver ses limites » (*D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, NRF Essais, Gallimard, Paris, 2013, p. 33). Le point de vue que les sciences sociales offrent sur les règles et régularités du social ainsi que sur la constitution du sujet comme sujet social retentit, non sans résistance, dans l'intérêt philosophique porté à la quotidienneté. Karsenti, prenant l'exemple de l'œuvre de Comte, souligne que le défi adressé à la philosophie par la vision sociologique porte sur deux points, le sujet et le pouvoir : « le sujet comme sanctuaire d'une *vision non sociale du pouvoir*, et le pouvoir comme projection d'une *vision non sociale du sujet* » (*op. cit.*, p. 18).

² P. Macherey, « Utopie et quotidien : les deux faces d'une même réalité ? » (24 novembre 2014, sur <http://philolarge.hypotheses.org/date/2014/11>). Les citations qui suivent proviennent toutes de ce texte. Conférence, p. 4.

³ P. Macherey évoque la « figure grise de l'homme du On » dépeinte par Heidegger.

⁴ L'expression est empruntée à P.-F. Moreau, *Le récit utopique, droit naturel et roman de l'Etat*, PUF, Paris, 1982.

⁵ Ch. Fourier, *le nouveau monde industriel et sociétaire* (1829), Presses du Réel, Paris, 2001.

⁶ Raison pour laquelle, suggère encore Macherey, « l'utopie échoue au moment où elle entreprend de se fixer », puisque cela revient à « transformer son *no man's land* en un lieu assignable ».

Pour ces raisons, le hors-lieu de la fiction utopique n'est pas tant un *ailleurs* — qui serait au fond encore un *autre* lieu — que l'élément de précarité, de contingence et d'instabilité qui habite le monde que nous croyons pourtant connaître et reconnaître. La fiction utopique est moins une rupture avec le monde réel qu'une opération critique qui exhibe, ce qui, à même le réel dans son ici et maintenant, est en défaut ou en excès par rapport à lui. Opération « intempestive » qui tout à la fois enregistre et produit une différence, l'utopie ne serait-elle pas alors, dans le registre de la fiction, ce que l'ontologie historique de nous-mêmes est à « l'histoire critique de la pensée » dont se réclamait Foucault⁷ : un geste parfaitement moderne, par lequel le discours prend en charge sa propre « actualité » ? Ou, pour le dire en d'autres termes, foucauldien eux aussi, n'est-elle pas l'invention d'une position d'altérité profilant ici-bas « monde autre » plutôt que l'au-delà d'un autre monde⁸ ?

Ce retour sur la signification des utopies politiques et sociales de la modernité projette une lumière spéciale sur l'intérêt que la philosophie du 20^e siècle a porté au quotidien, isolant ainsi leur point d'intersection. Tout comme le sens de l'utopie ne réside pas dans l'idéalité de l'autre monde, symétriquement, l'intérêt philosophique porté à la quotidienneté participe d'abord « d'une attention critique qui rétablit à son égard une perspective active de transformation⁹ ». Cette attention critique révèle la quotidienneté comme un « champ de réalité à la fois fermé » — fonctionnant à sa propre reproduction, et « ouvert, puisqu'il continue à laisser place à la considération de possibles¹⁰ ». Penser le quotidien, c'est penser la *tension* entre la régularité stéréotypique de l'ordinaire, saisissable sous la forme abstraite de l'universel (la « loi de *l'habitus* ») et l'irrégularité ou la variation qui insiste dans la présence du concret particulier, en renonçant à toute synthèse ascendante ou descendante entre l'universel et le particulier. Pour la philosophie, cela implique une conversion : l'adoption d'un point de vue nominaliste (et, pourrions-nous ajouter, matérialiste) sur le monde humain, qui s'efforce de ne pas annuler l'ambivalence foncière de son objet.

Pierre Macherey a montré comment des philosophes ont diversement pris en charge la problématique de la quotidienneté ainsi comprise, bien que lui donnant souvent un autre nom : parmi d'autres, Pascal, Freud, Perec, de Certeau¹¹. Sartre pourrait à bon droit s'ajouter à la série¹². Mais ce sont peut-être les philosophies qui ont développé

⁷ M. Foucault, « Foucault », dans *Dits et écrits (1954-1988) IV*, Gallimard, Paris, 1994, p. 631 (texte n. 345). Ouvrage désormais cité *DE*.

⁸ Nous empruntons les termes au dernier cours de Foucault au Collège de France (*Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, désormais cité *CV*), qui explore le thème philosophique de la « vraie vie », abordant ainsi la question de la vérité du côté de la constitution éthique de soi-même, plutôt que du côté métaphysique, c'est-à-dire des rapports entre l'être et le logos. Dans ce contexte, Foucault distingue l'ascèse cynique de l'ascèse chrétienne ; il s'agit de deux directions opposées de la recherche de la « vraie vie », la première opérant comme altération dans l'immanence du monde et cherchant à réaliser une sorte de vie souveraine, la seconde opérant comme un accès à un autre monde (transcendance), sous condition de l'obéissance à un autre dans ce monde-ci : « il n'y aura de vraie vie que par l'obéissance à l'autre, et il n'y aura de vraie vie que pour un accès à l'autre monde » (*CV*, p. 293).

⁹ P. Macherey, « Utopie et quotidien : les deux faces d'une même réalité ? », *art. cit.*

¹⁰ P. Macherey, « Utopie et quotidien : les deux faces d'une même réalité ? », *art. cit.*

¹¹ P. Macherey, *Ornières et dérives du quotidien*, Le bord de l'eau, Bordeaux, 2009.

¹² A travers la mise en œuvre d'une méthode « régressive-progressive » dans ses essais de psychanalyse existentielle, il assume clairement la tension de l'universel et du particulier, cherchant à dégager, dans l'élément historico-biographique, la dimension de *singularité* irréductible à tout *ajustement* ou alignement

dans toute son ampleur une théorisation de la vie dans ou sous les normes, tels Canguilhem et Foucault, qui illustrent le mieux cette attention à l'*ambivalence* de la quotidienneté¹³. Les normes, dont l'action s'apparente à une puissance de régulation très différente de la contrainte extérieure et limitative de la loi, prennent en effet la forme de régularités sociales d'emblée résistantes à toute fixation en catégories universelles ou transcendantes, parce qu'immanentes à leur domaine d'intervention, « profilées [...] à même le processus à travers lequel elles agissent », dans des conditions déterminées. Pour cette raison même, les régularités normatives se voient affectées d'un « haut degré de contingence¹⁴ », dessinant pour les individus sociaux un monde mouvant, en transformation, exposé à ses propres déviations. En structurant des domaines d'action, les normes produisent un univers de possibles tendancielles à *actualiser singulièrement* ; elle supposent donc constitutivement un espace de jeu, « où les jeux ne sont jamais faits définitivement mais seulement anticipés et préparés¹⁵ ».

Si, de ce point de vue, le discours philosophique de la quotidienneté entretient des relations d'affinité avec le genre utopique — trouvant dans la science-fiction, par exemple, matière à penser, sinon un autre monde, du moins un monde autre —, on pourrait se demander s'il ne lui arrive pas de produire lui-même l'objet d'un investissement de type utopique. C'est peut-être, en lieu et place du monde, l'idée de sujet — en ses diverses figures — qui a concentré l'essentiel de cet investissement utopique dans la philosophie contemporaine. La « subjectivité » pensée dans son double caractère d'activité et de passivité, de subjectivation affirmative et de sujétion, de liberté et de détermination — ce que Foucault a saisi sous le terme de « doublet empirico-transcendantal » — a sa source dans l'émergence de la figure politique du citoyen, et de sa contrepartie, celle du sujet métaphysique ou moral, lesquelles *figurent* toutes deux l'exacte corrélation, voire l'unité de ces contraires : elle se profilent en effet sous l'idée du sujet auto-législateur, qui fait la loi en même temps qu'il s'y soumet, sous la double détermination du droit comme contrainte et comme liberté. La critique du Sujet et l'exploration de l'ambivalence constitutive de la subjectivité peuvent se comprendre comme une réponse philosophique au « dérangement pratique », historico-politique, de cette figure toute idéale¹⁶. Il n'en reste pas moins que la « subjectivité », une fois déconnectée de cette idéalité et rendue à ses matérialités (ou : saisie dans sa quotidienneté), reste pensée à la fois comme indice et source de l'ouverture du réel sur son devenir et sur ses propres possibles¹⁷ et c'est peut-être à ce titre qu'elle devient l'objet d'un possible investissement *utopique*, au sens suggéré ci-avant.

d'une particularité individuelle sur des universaux socio-historiques et pourtant logée en eux CRD & Universel singulier-Kierkegaard

¹³ P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique, Paris, 2009 et *Le sujet des normes*, Editions Amsterdam, Paris, 2014.

¹⁴ P. Macherey, *Le sujet des normes*, Editions Amsterdam, Paris, 2014, p. 11.

¹⁵ P. Macherey, *Le sujet des normes*, *op. cit.*, p. 101

¹⁶ E. Balibar, *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011, p. 56-57.

¹⁷ C'est précisément l'objet de la conférence de Sartre prononcée à l'Institut Gramsci de Rome de montrer, en s'adressant aux marxistes italiens, que l'objectivité historique, et même l'objectivité biologique de la vie organique, ne peut faire sens qu'à condition de rendre intelligible les relations qui forment (et d'ailleurs déforment) l'extériorité objective : de telles relations constituent l'élémentaire de ce que Sartre nomme la « subjectivité », prenant soin de la distinguer du « sujet » (J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, Les prairies ordinaires, Paris, 2013).

Nous voudrions ici faire l'hypothèse que, non moins que celle de Sartre, la pensée de Foucault, en particulier dans son dernier moment, illustre un tel mouvement¹⁸. Le motif de la souveraineté, qui scande les différents moments de sa recherche, réapparaît alors pour qualifier la liberté du philosophe antique, qui transite successivement de la figure socratique à celle du stoïcien, puis à celle du cynique. Quelle est la signification de cette projection rétrospective sur les Anciens ? S'il ne s'agit pas, comme nous allons le montrer, de la restauration de l'idéalité du « sujet souverain », ni de l'élection d'un modèle purement éthique en lieu et place d'un modèle politique de la liberté, ce qu'elle nomme, comme d'ailleurs les personnages qui l'incarnent, relève peut-être du registre de la fiction utopique : au sens, non pas d'une illusion ni d'un idéal, mais d'un point de fuite imaginaire autant que paradoxal (l'exercice d'un pouvoir comme liberté radicale) constituant l'envers nécessaire autant que le levier de la critique immanente — l'ambivalence d'une subjectivité pensée directement depuis l'exercice du pouvoir¹⁹.

La fiction philosophique du sujet souverain : sujet, connaissance, discours

La critique du « sujet » chez Foucault est, *pour une part*, déployée sur le plan du discours philosophique. De ce point de vue, elle s'inscrit dans la perspective ouverte par la philosophie heideggérienne, où s'étaient engouffrées d'abord les phénoménologies de Sartre et de Merleau-Ponty. A travers l'exploration des implications théoriques de l'usage des termes « je », « moi », *ego* et « conscience » dans la textualité de la philosophie contemporaine — Kant, Husserl, Brunschvicg, pour ne parler que des principaux —, il s'agissait, pour les philosophes de cette génération, de défaire le discours philosophique de son *idéalisme* séculaire. A leurs yeux, celui-ci a pour caractéristique d'indexer le tout de l'expérience (c'est-à-dire, sa variété) sur la seule connaissance, qui en est tenue à la fois pour le fondement et le but. L'idéalisme, c'est, tout uniment, aborder l'expérience par le biais des idéalités *et* ne reconnaître dans l'expérience que ce qui mène au jugement et à l'objet, à l'intellection. C'est précisément cette argumentation critique qui commande aux discussions menées à propos des termes de « je », de « moi », d'« *ego* » dans des livres comme *La transcendance de l'ego* et la *Phénoménologie de la perception* : derrière eux, la projection, au cœur de l'expérience, d'un point de centralité ou d'intériorité incarné par l'instance, explicite ou implicite, de Sujet : foyer des significations objectives, fondement des structures rationnelles, source de la volonté ou encore noyau de la personnalité paraissent autant de déclinaisons de la « fonction-sujet » à laquelle, selon ces critiques, le discours philosophique ne cesse, depuis Descartes ou du moins un certain cartésianisme, de réassigner, voire d'assujettir,

¹⁸ Pour la récapitulation des trois moments de la pensée de Foucault à propos du sujet, voir : Thomas Bolmain, « Politique, savoir, subjectivation. Recherche sur la question du sujet dans la philosophie française contemporaine (1), dans *Dissensus* [En ligne], Dossier : Subjectivations politiques et économie des savoirs, N° 5 (mai 2013), URL : <http://popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=1368>.

¹⁹ Sans doute Foucault ne se pensait-il pas lui-même comme un penseur de l'utopie. Dans un texte faisant la part belle à la double dimension de règle et d'exception des pratiques culturelles, il suggère que les utopies — « emplacements sans lieu réel¹⁹ » — comptent moins que les lieux réels qui, dans les institutions sociales, jouent le rôle de « contre-emplacements » : espaces autres qui sont en eux-mêmes la représentation, mais aussi la contestation et l'inversion des relations caractéristiques des lieux de la vie ordinaire ou, pourrait-on dire, quotidienne, habituelle — ainsi les lieux sacrés ou interdits dans les sociétés dites « primitives », mais les prisons, cliniques psychiatriques ou cimetières de la modernité¹⁹. Mais il convient peut-être de rappeler que l'utopie — qu'elle soit sociale ou politique —, est, en tant que précisément inassignable à quelque lieu réel, seulement présente par le discours et à titre d'expérience de pensée.

l'expérience — dans sa double dimension objective et subjective. Il s'agit alors d'activer ce qui, de la description phénoménologique elle-même, peut opposer résistance à ce processus d'abstraction, pour ramener le discours philosophique *vers le concret*. Tel est le point commun à l'opération critique qui consiste, chez Sartre, à qualifier la conscience de « champ transcendantal impersonnel » et chez Merleau-Ponty, à opérer la destitution du sujet constituant au profit d'un « cogito tacite²⁰ » immergé dans le monde ; une opération qui s'efforce d'affranchir *l'expérience* — celle d'une subjectivité dans l'extériorité du monde : existence, être-au-monde — de la souveraineté du Sujet. Bien que diffuses, les métaphores politiques chez Merleau-Ponty et quasi-théologiques chez Sartre témoignent des enjeux éthiques et politiques de cette conversion à l'existence²¹.

La critique du Sujet, chez Foucault, dramatise cette entreprise de destitution de la « souveraineté » du sujet. Cette dramatisation exploite à fond les ressources de la métaphore politique, suggérant, par-delà le régime de la simple analogie qui prévaut encore dans les phénoménologies existentielles, ce que même l'énonciation subjective, la formation d'un sujet dans le discours recèle comme épreuve de force. Si Foucault peut le faire, c'est précisément en abordant le discours dans ce qu'il appellera plus tard sa « redoutable matérialité²² », et il s'agit là d'une toute autre manière de s'attaquer à *l'idéalité* du sujet, dont les implications ne complètent pas la perspective phénoménologique-existentielle mais se retournent contre elle.

En effet, au lieu de s'installer dans l'ambiguïté de l'expérience pré-objective et pré-subjective dont la phénoménologie avait fait son site, les archéologies foucauldienne (*Naissance de la clinique, Histoire de la folie*) s'établissent sur le plan des savoirs, cherchant les *a priori* historiques et contingents qui les ordonnent localement et temporairement. Or, si le choix de saisir la « réalité du discours²³ » entend travailler à rebours du discours philosophique de l'élection d'un sujet fondateur, il vise *en même temps* le discours philosophique de l'expérience originaire²⁴ : l'ancrage dans l'expérience humaine revendiqué par les phénoménologies existentielles, l'immersion de la subjectivité dans l'élément de la conscience préréflexive ou du *cogito tacite*²⁵, la volonté d'extraire la signification philosophique des sciences humaines. Sujet fondateur ou expérience originaire constituent deux manières « d'éliision du discours²⁶ » et

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), coll. Tel, Gallimard, 1992, p. 461. Voir aussi plus loin : « Un monde qui n'est jamais, comme le dit Malebranche, qu'un 'ouvrage inachevé' ou qui, selon le mot que Husserl applique au corps, n'est 'jamais complètement constitué' n'exige pas et exclut même un sujet constituant » (*Phénoménologie de la perception*, p. 465)

²¹ Opposant la *Critique du jugement* à la *Critique de la Raison Pure*, Merleau-Ponty affirme : « ici le sujet n'est plus le penseur universel d'un système d'objets rigoureusement liés, la puissance posante qui assujettit le multiple à la loi de l'entendement » (*Phénoménologie de la perception*, « Avant-propos », p. XII) ; Sartre, entreprenant dans *La transcendance de l'ego* de redéfinir le sens de l'absolu appliqué à la conscience, préfère quant à lui les métaphores théologico-politiques : le Je « n'est pas un absolu, il n'a point créé l'univers » ; « Tout se passe comme si la conscience constituait l'Ego comme une fausse représentation d'elle-même, comme si elle s'hypnotisait sur cet Ego [...] comme si elle en faisait sa sauvegarde et sa loi » (J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, Paris, 2003, p. 130 et 129).

²² M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, p. 11. Ouvrage désormais cité OD.

²³ OD, p. 48.

²⁴ OD, p. 49.

²⁵ Par exemple : M. Foucault, « Qui êtes-vous, Professeur Foucault ? », *DE I*, p. 608-610 (n. 50).

²⁶ OD, p. 48.

s'inscrivent par là dans l'héritage de la longue histoire de la philosophie²⁷. Dans cette perspective, les phénoménologies existentielles répètent le geste par lequel la pensée s'assujettit, de nouveau, à l'autorité d'une instance : l'originnaire, l'existence préréflexive, l'antéprédicatif, comme si la phénoménologie n'avait fait que déplacer le site de la « fonction-sujet », le foyer du sens ; l'affirmation de la finitude de l'existence — pourtant destitution théorique du sujet-roi et du modèle de la connaissance — n'en reconstitue pas moins, selon Foucault, un site où se *recueillent*, dans leur inachèvement même, les significations du monde et de l'être.

Dans le texte qu'il écrit en hommage à Bataille, Foucault valorise en contrepoint l'acharnement avec lequel ce dernier « n'a cessé de rompre en lui [...] la souveraineté du sujet philosopant²⁸ », inventant pour l'œil-organe un regard dépouillé de réflexivité et d'intériorité, qui jette hors de soi ce « sujet philosopant » faisant par l'écriture l'épreuve de l'être du langage à travers un langage second dont le mouvement s'avère, pour le philosophe, non-dialectisable²⁹.

Il est remarquable que la « défaillance du sujet parlant » repérée chez Bataille soit associée par Foucault à un transfert de souveraineté vers l'univers du langage lui-même, dont Sade aurait fait l'expérience à travers la radicale dénaturalisation de la sexualité, son transfert intégral sur le plan du discours. Chez Sade relu par Bataille, l'univers du langage établit sa souveraineté comme puissance de donner et casser la loi, redéfinie ainsi comme pure puissance de *transgression*, simple « affirmation du partage » libre de toute valeur ou existence préalable à nier ou à dépasser : « sans cesse il pose, comme Loi, des limites qu'il transgresse ». Dans l'univers acéphale et indéfini du langage, « le geste de la transgression remplace le mouvement de la contradiction³⁰ ». S'il y a un sujet qui parle, c'est précisément en tant qu'assujetti à ce mouvement et selon une expérience de la limite qui ne lui promet aucune retrouvaille avec soi, aucun dépassement, rien d'autre que l'épreuve constamment renouvelée d'un déplacement, et de sa propre absence — matérialisée dans la façon dont Bataille organise, dans l'écriture du discours, le décrochage systématique au niveau du temps, de la relation entre paroles et être parlants, de façon à systématiquement « exorbiter » tout « Je » qui viendrait sinon à s'y installer³¹. A travers l'écriture, c'est-à-dire dans l'élément d'extériorité que constitue pour elle l'univers du langage et de ses mots, ce transfert de souveraineté s'effectue comme une véritable épreuve pour le sujet, sous la forme de ce qu'il appellera plus tard la dé-subjectivation :

« la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-

²⁷ Voir à ce sujet les *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Gallimard-Seuil, Paris, 2011.

²⁸ M. Foucault, « Préface à la transgression » (1963), dans *DE I*, p. 243.

²⁹ M. Foucault, « Préface à la transgression », *art. cit.*, p. 245-247.

³⁰ M. Foucault, « Préface à la transgression », *art. cit.*, p. 248-249.

³¹ M. Foucault, « Préface à la transgression », *art. cit.*, p. 243.

même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation³² »

Mais la mise à l'épreuve de la philosophie — comme discours du Sujet souverain et du Savoir de connaissance — ne s'effectue pas seulement, nous le savons, au niveau de son seul discours, ici investi ou perverti au niveau de la matérialité langagière par Bataille et pratiquement redoublé dans l'écriture de Foucault. Ce dernier s'attache aussi, dès *Naissance de la clinique* et *Histoire de la folie*, à réinscrire les savoirs qui prennent le sujet pour objet dans les matérialités ou les positivités qui lui donnent son efficacité, prenant ainsi prend à revers l'univocité de la connaissance postulée par la philosophie, troublant l'unité de son supposé Sujet. En restituant d'une part leur caractère d'inscription (par lequel ils peuvent devenir des archives au sens historique du terme), d'autre part leur articulation concrète à des techniques mobilisant des appareillages — physiques ou spirituels, mais toujours liés à des dispositifs spatiaux —, Foucault explore le complexe sujet-objet, faisant apparaître la figure du sujet assujetti aux savoirs médicaux, — illustration privilégiée de la « disposition anthropologique ».

Dans *Naissance de la clinique*, l'attention portée à la création d'un nouveau langage de la maladie, nourri de l'invention d'un nouveau regard directement informé par l'expérience de la mort — le cadavre comme vérité de la maladie, de la santé et de la vie —, montre en effet ce que l'équation anthropologique du sujet-objet du savoir contient de paradoxe³³, et rappelle au passage, d'entrée de jeu, ce qu'elle suppose de dédoublement, d'asymétrie et d'altérité entre celui qui « regarde » et celui qui est l'objet de ce regard : l'expérience clinique est le terrain sur lequel s'élabore une science de l'individuel, mais elle n'a rien du colloque singulier, ni de la réciprocité du « pacte tacite passé d'homme à homme³⁴ ». En somme, il s'agit pour Foucault d'appréhender la figure philosophique du « doublet empirico-transcendantal » dans ses conditions matérielles, travail que poursuivront les cours au Collège de France de l'année 73-74, où la psychiatrie, cette fois, illustrera ce qu'un savoir prenant des sujets pour objet de connaissance suppose d'épreuve pour ceux qui y sont engagés. Parce qu'elle ne peut pas ne pas produire la vérité à intégrer dans un discours scientifique, la psychiatrie des Charcot, Leuret ou Kraepelin a besoin de l'hôpital comme dispositif où le savoir « objectivant » apparaît indissociable de relations d'assujettissement diverses :

« espace clos pour un affrontement, lieu d'une joute, champ institutionnel où il est question de victoire et de soumission.[...] Toutes les techniques ou procédures mises en œuvre dans les asiles au XIXe siècle — isolement, interrogatoire privée ou public, les traitements-punition comme la douche [...] les relations de vassalité, de possession, de domesticité, parfois de servitude entre le malade et le médecin —, tout cela avait pour fonction de faire du personnage médical le « maître de la folie³⁵ ».

³² M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (1980), dans *DE IV*, Gallimard, Paris, 1994, p. 43 (n. 281).

³³ M. Foucault, *Naissance de la clinique* (1963), PUF, 2009, p. 200-201, à propos du fait que l'homme occidental ne s'est constitué comme objet de science « qu'en référence à sa propre destruction » — mort et folie.

³⁴ M. Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. xi.

³⁵ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Gallimard-Seuil, Paris, 2003, p. 345. Foucault n'a pas cessé, au cours de son travail, de proposer à ses auditeurs et lecteurs des scènes emblématiques du savoir médical moderne, où l'on saisit en même temps des mutations dans l'organisation du savoir et dans la nature d'une relation à l'autre ; où l'objectivation ne va pas sans un

En d'autres termes, il ne suffit pas, pour destituer le sujet souverain, pour défaire le postulat philosophique de la connaissance comme modèle et fin de toute expérience, de lui substituer la finitude de l'existence humaine : il s'agit plutôt de multiplier les positions de sujet (dé-subjectivation, maîtrise, sujétion) qu'impliquent concrètement les discours dans leurs matérialités. Tout se passe donc comme si l'affirmation de la souveraineté du sujet, dans la pensée occidentale et jusqu'au cœur de l'humanisme contemporain, constituait une fiction théorique aveugle à ses propres conditions, recelant et dissimulant activement ses propres effets d'assujettissement. Répondant en 1971 à des lycéens sur sa critique de l'humanisme, Foucault l'envisage comme une vaste entreprise de dénégation des jeux de pouvoir qu'elle suscite :

« J'entends par humanisme l'ensemble des discours par lesquels on a dit à l'homme occidental : 'Quand bien même tu n'exerces pas le pouvoir, tu peux tout de même être souverain. Bien mieux : plus tu renonceras à exercer le pouvoir et mieux tu seras soumis à celui qui t'est imposé, plus tu seras souverain.' L'humanisme, c'est ce qui a inventé tour à tour ces souverainetés assujetties que sont l'âme (souveraine sur le corps, soumise à Dieu), la conscience (souveraine dans l'ordre du jugement ; soumise à l'ordre de la vérité), l'individu (souverain titulaire de ses droits, soumis aux lois de la nature et aux règles de la société), la liberté fondamentale (intérieurement souveraine, extérieurement consentante et accordée à son destin). Bref, l'humanisme est tout ce par quoi en Occident *on a barré le désir du pouvoir* — interdit de vouloir le pouvoir, exclu la possibilité de le prendre. Au cœur de l'humanisme, la théorie du *sujet* (avec le double sens du mot)³⁶ ».

Là où la souveraineté du Sujet s'exprime dans le postulat de l'intériorité du discours — du discours qui contiendrait ses propres conditions de possibilité, d'une subjectivité qui maîtrise le champ de l'intelligibilité puisqu'elle coïncide avec les règles qui en délimitent les contours et organisent la légalité de l'exercice de la connaissance, de l'auteur « comme principe de groupement du discours, comme unité et origine de leurs significations, comme foyer de leur cohérence³⁷ » —, Foucault propose à l'inverse d'en affronter méthodiquement « la redoutable matérialité » : saisir le discours *dans l'extériorité* : « ne pas aller du discours vers son noyau intérieur et caché, vers le cœur d'une pensée ou d'une signification qui se manifesteraient en lui ; mais, à partir du discours lui-même, de son apparition et de sa régularité, aller vers ses conditions externes de possibilité³⁸ ».

Le pouvoir souverain dans son exercice

certain prix à payer pour le sujet, ainsi que l'illustrent, par exemple, la scène des bains de Pomme qui ouvre *Naissance de la clinique* (p. v) ou encore l'interrogatoire du psychiatre Leuret avec lequel Foucault démarre ses conférences de Louvain en 1981 (M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice*, Presses Universitaires de Louvain & University of Chicago Press, Louvain-la-Neuve, 2012).

³⁶ M. Foucault, « Par-delà le bien et le mal », dans *DE II*, p. 226 (n. 98).

³⁷ *OD*, p. 28.

³⁸ *OD*, p. 55. Dans le cours de 1970-1971 au Collège de France, qui fait suite à la leçon inaugurale, Foucault se place à nouveau dans la filiation de Nietzsche et s'interroge sur la possibilité de « passer de l'autre côté de la connaissance », de la saisir du dehors : il s'agira, pour sortir du « dilemme kantien » (tout ce que l'on peut dire de vrai de la connaissance ne peut être dit que de l'intérieur de la connaissance), que « soit levée la co-appartenance « de plein droit » de la vérité et de la connaissance (M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, Gallimard-Seuil, 2011, p. 26-27).

La mise en lumière des rapports de pouvoir qui forment l'envers actif de la « fonction sujet » dans l'ordre du discours amène Foucault, à partir des années 70, à s'engager dans l'étude des « matrices juridico-politiques » qui ont donné naissance à certains des savoirs modernes. Dans ce qui désormais deviendra une « histoire de la vérité », où les discours sont envisagés comme des « faits polémiques et stratégiques », Foucault engage plus franchement une « réélaboration de la théorie du sujet³⁹ ». A la suite de Nietzsche, il s'agit d'engendrer « le sujet dans son unité et sa souveraineté⁴⁰ » à partir d'une histoire qui restitue les relations stratégiques dans lesquelles cette volonté de vérité a pris la forme de la connaissance ou de la science — comme liaison d'un sujet et d'un objet.

Ces matrices (mesure, enquête, examen), appréhendées dans des séquences historiques qui remontent au Moyen Age, confrontent Foucault à la multiplicité des « actes de justice » qui règlent les litiges ; ils relèvent d'abord de la guerre privée, luttés inscrite dans « des rapports civils ou sociaux ». Ces actes de justice impliquent bien des règles et des formes ritualisées de jugement, mais on ne peut pas les confondre avec les institutions judiciaires qui vont progressivement les monopoliser par le moyen d'appareils spécifiques, eux-mêmes progressivement intégrés à des appareils d'Etat. Dans cette perspective, Foucault ne rencontre pas seulement les « relations de pouvoir », c'est-à-dire les institutions juridiques et judiciaires (« de justice ») comme des modalités spécifiques de l'exercice du pouvoir ; il construit une position critique inédite à l'égard du « droit » qui apparaît ainsi comme une manière de « coder » des institutions, mais aussi comme le moyen de légitimer des *états* définis de l'exercice du pouvoir, spécifiquement dans les sociétés monarchiques⁴¹. Cette approche historico-politique du droit attaque frontalement la manière dont les philosophes ont traditionnellement théorisé la politique et le pouvoir : en cherchant à les fonder dans les principes — dans l'idéalité — du droit.

Cette perspective nouvelle — inscrire les savoirs dans une histoire de la vérité, montrer les matrices juridico-politiques de celle-ci — a d'importantes implications. Elle engage, comme on sait, à distinguer d'abord des modalités *d'exercice* du pouvoir, à réviser ensuite de manière critique les modèles philosophiques d'intelligibilité du pouvoir, d'une façon qui conduit Foucault à interroger la souveraineté pour elle-même, dessinant une tension *entre* la souveraineté saisie dans les modalités historiques de son exercice *et* la souveraineté constituée en théorie unitaire — le modèle juridique de la souveraineté. C'est l'occasion d'une problématisation nouvelle du « sujet », qui donne à voir, d'une part, différentes modalités de la « fonction-sujet », ressaisies depuis les différentes modalités d'exercice du pouvoir et, d'autre part, ce qui, à l'intérieur du discours philosophique, articule l'une à l'autre les fonctions épistémique et politique du « sujet », dépliant et justifiant ainsi la métaphore critique du « sujet souverain » — la triade sujet/unité du pouvoir/loi. En particulier, la double investigation que le cours sur le pouvoir psychiatrique consacre à l'histoire du droit pénal offre un intéressant contraste entre le sujet de la discipline et la sujétion dans l'exercice de la souveraineté.

³⁹ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques » (1974), dans *DE II*, p. 539 (n. 139).

⁴⁰ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *art. cit.*, p. 547.

⁴¹ Nous reprenons ici l'essentiel de la présentation donnée par F. Ewald et B. Harcourt de la critique du droit élaborée par Foucault dans le cours de 1971-1972 au Collège de France : *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971-1972*, Gallimard-Seuil, Paris, 2015, p. 272-276.

Une discipline, selon Foucault, se définit par une prise sur le corps d'un genre spécial : une prise continue, exhaustive, virtuellement totale *et* individualisante. Par l'intermédiaire de règlements et d'ordonnements spatiaux normant la conduite, d'exercices corporels répétés, et même d'un jeu d'écriture ou d'enregistrement, la discipline assure une intervention sur des virtualités de comportement, ce que l'on peut appeler un *contrôle*, une prise qui s'effectue dans la continuité du temps⁴². Elle investit précisément non seulement les gestes, le corps, mais surtout le temps, la vie de celui-ci, de façon que son comportement se donne au final comme l'expression de dispositions psychiques *individuelles*, voire même d'une âme⁴³. Dans cette configuration des rapports de pouvoir, c'est l'individu, comme singularité somatique et psychique fixée dans l'espace distribué de la norme, qui remplit la « fonction-sujet⁴⁴ » : « la discipline, c'est cette technique de pouvoir par laquelle la fonction-sujet vient se superposer et s'ajuster exactement à la singularité somatique. [...] le pouvoir disciplinaire [...] fabrique des corps assujettis⁴⁵ » .

A l'opposé, le rapport qui lie le sujet et le souverain n'est pas de prise, d'anticipation, de contrôle normalisant : il fonctionne d'après un « couple de relations asymétriques : d'un côté, le prélèvement, et de l'autre la dépense⁴⁶ ». Prélèvement et dépense ne forment pas une relation d'échange, mais une dynamique de réciprocité (elle aussi asymétrique) où choses prélevées et choses dépensées ne peuvent être commensurables, encore moins égalisées — d'où, remarque Foucault, « la déprédation, le pillage, la guerre » comme virtualités du pouvoir souverain. Le souverain prélève des biens, du temps, des services et dépense sous forme de dons, mais aussi de cérémonies rituelles, de protection, de services religieux, d'emploi.

Ensuite, au temps continu de la discipline, polarisé vers l'avenir, s'oppose « l'antériorité fondatrice » et la temporalité cyclique du pouvoir souverain : celui prend appui sur un droit, un acte, un événement passé (un serment, une conquête, une naissance) dont il doit se faire la réactualisation par des rituels ou des cérémonies, des récits, parfois un supplément de violence — tout ce dont a besoin un pouvoir à la fois donné une fois pour toutes et toujours susceptible de tomber en désuétude⁴⁷. Enfin, à l'isotopie du pouvoir disciplinaire — hiérarchies classificatoires, exhaustives et planifiées — s'oppose la diversité des *rapports* de souveraineté (détenteur du fief-suzerain, prêtres et laïcs, serf et seigneur, familles rivales, etc.), qui ne s'ordonnent ni ne s'emboîtent dans un système

⁴² On devrait ajouter que la continuité propre au pouvoir disciplinaire est aussi assurée par l'agencement coordonné des différents dispositifs dans l'espace concret des diverses institutions, qui tendent à s'agencer en archipel (armée, atelier, école, prison, hôpital), mais également par l'espace abstrait des hiérarchies, que Foucault désigne dans son cours de 1973-1974 comme une tendance à l'isotopie : distribution en classes et rangs qui s'ordonnent d'après divers rapports de subordination à l'intérieur même des institutions et entre elles, formant un système redondant. Mais l'isotopie est tendancielle, jamais tout à fait exhaustive : tout principe de distribution et de classement « implique nécessairement quelque chose comme un résidu », de « l'inclassable », des « marges » (p. 55). L'isotopie est donc synonyme de la dynamique de la norme qui fonctionne comme un système « récupérateur », qui ne fonctionne que sur fond d'anomie : « C'est un perpétuel travail de la norme dans l'anomie qui caractérise les systèmes disciplinaires » (M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, Gallimard-Seuil, Paris, 2003, p. 54-56)

⁴³ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 54.

⁴⁴ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 58.

⁴⁵ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 57.

⁴⁶ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 44.

⁴⁷ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 45.

unitaire — d'où la possibilité constante de conflits, de « butées » entre différents rapports de souveraineté⁴⁸.

De sorte que ce qui remplit la fonction-sujet n'est ici qu'accidentellement et exceptionnellement une individualité, une singularité somatique : la fonction-sujet « se déplace et circule au-dessus et au-dessous des singularités somatiques⁴⁹ », concernant d'abord des multiplicités, et en constant déplacement selon les rapports impliqués : je puis être souverain sous un certain rapport, et sujet sous d'autres rapports. L'individualisation, si elle existe, se concrétise du côté du monarque, tout au plus point de convergence ou de figuration de l'unité, dont la fonction est l'arbitrage de cette multiplicité de rapports « hétérotopiques » et de corps sans individualité. Tout se passe donc comme si la sujétion, dans les rapports de souveraineté, était au plus loin de ce que nous avons coutume, en tant que modernes, de nommer un sujet, même avec l'équivoque d'activité et de passivité qui entoure le terme : une singularité individuelle, psychiquement et somatiquement identifiée. A la limite, la souveraineté, en tant que rapport de pouvoir, *ignore* le sujet.

La souveraineté en théorie (le droit)

La série des études successives sur le pouvoir offre un kaléidoscope de nuances qui témoigne de la variété des points de vue que Foucault a su adopter à l'égard de l'exercice du pouvoir souverain⁵⁰. Une telle restitution, qui se garde de corriger les sinuosités de l'analyse par des effets de synthèse unitaire, donne à voir les effets d'une démarche généalogique à la recherche d'un « élément différentiel⁵¹ ». Mais ces effets ne vont pas sans un remaniement profond de « l'image du pouvoir » qui habite « l'image de la pensée » — saisie en un premier temps par l'archéologie du discours des sciences humaines. Dans ses développements, la généalogie effectuée, dans un même geste, le relevé de cette image et sa propre déprise par rapport à elle — esquissant l'une des modalités de l'attitude critique. Ainsi Foucault en vient-il, dans le cours de 1976 (*Il faut défendre la société*), à isoler les ressorts de la *théorie de la souveraineté* qui s'est dessinée en cours de route comme le négatif photographique de sa propre *méthode*⁵², laquelle cherche depuis le début à décrire le pouvoir du point de vue des modalités

⁴⁸ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 55.

⁴⁹ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 46 et 57.

⁵⁰ Ainsi que les études de Jean Terrel l'ont restitué de manière détaillée et très heureusement inscrit dans l'histoire des doctrines de la souveraineté, que Foucault, dans ses cours, passe sous silence (J. Terrel, *Politiques de Foucault*, PUF, Paris, 2010).

⁵¹ Comme l'a souligné M. Potte-Bonneville, « la généalogie désigne chez Foucault la recherche d'un élément différentiel, d'un facteur de divergence sous-jacent qui, bousculant la linéarité apparente des formes successivement déposées dans l'archive, les révèle parcourues de décrochages et de tiraillements. Même lorsque cette quête emprunte des apparences matérialistes, et paraît désigner les corps comme le socle sur lequel s'élèvent théories et institutions, il s'agit là d'un choix stratégique, plus que d'une visée ontologique : le but demeure, non d'accéder au fond réel de la culture ou d'exhiber sa raison suffisante, mais de remonter jusqu'à ce qui lui donne ses instabilités et ses lignes de fractures, d'introduire une distance entre des expériences jusqu'alors confondues, distance qui oblige à réorganiser entièrement la lecture de l'histoire, à compliquer sa continuité supposée d'un motif conflictuel ». (M. Potte-Bonneville, « Foucault, la vie et la manière », *La Vie des idées*, 7 septembre 2009. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Foucault-la-vie-et-la-maniere.html> (consulté le 30 juillet 2015)).

⁵² Le négatif « photographique » ayant ici le sens de « non dialectique ». Foucault fait apparaître, comme toujours rétrospectivement, le « principe général », les « précautions de méthode » adoptées dans les études précédentes. M. Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 23

d'engagement des forces et des relations qu'il implique et à partir des « savoirs assujettis » qui les donnent à voir⁵³.

Pour saisir les disciplines, qu'avait-il fallu faire ? Saisir l'exercice du pouvoir « dans ses formes et ses institutions les plus régionales », là où il « prend corps dans des techniques et se donne des instruments d'intervention matériels », l'étudier « du côté de sa face externe, là où il est en relation directe et immédiate avec [...] son objet, sa cible, son champ d'application⁵⁴ », « dans ces processus continus et ininterrompus qui assujettissent les corps, dirigent les gestes, régissent les comportements ». Saisir « l'instance matérielle d'assujettissement en tant que constitution des sujets » qui « transite par les individus⁵⁵ », c'est se déprendre d'une problématisation du pouvoir qu'on pourrait qualifier de « descendante » : celle pour laquelle le pouvoir est d'abord l'équivalent d'un bien qui se concentre ou se cède⁵⁶, d'après des formes plus ou moins réglées, légitimes, consenties — cession contractuelle par exemple. Cette problématisation trace la figure d'un corps politique où les relations fondamentales sont celles de l'obéissance à une volonté ou intention souveraine — que celle-ci soit celle d'un monarque, d'un Etat, d'un peuple —, et s'ordonnent autour d'une instance centrale, d'un point de fixation qui lui donne une apparence organique, unitaire, totalisée⁵⁷.

L'analyse ascendante du pouvoir thématifiée par Foucault met évidemment à l'épreuve le partage clivant des théories politiques : raison d'Etat et libéralisme, monarchies absolues et démocraties parlementaires se divisent, au fond sur la question de la distribution du pouvoir et sur l'élément de fixation de la souveraineté, non sur son principe. Mais on ne saurait comprendre cette parenté sans mettre en évidence l'ancrage de cette image du pouvoir — au double sens de l'expression — dans le *discours réel* où elle prend ses effets historiques. La théorie de la souveraineté n'est pas seulement une théorie ou une idéologie politique⁵⁸, comme si seule la pensée ne pouvait se défaire de la

⁵³ Les savoirs assujettis sont des discours (érudition, histoires locales, archives diverses, savoirs particuliers des « gens ») placés « en dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requises » et recelant des contenus historiques où luttes et rapports de pouvoir sont directement sensibles. Ces discours sont, soit exclus, soit « ensevelis, masqués dans des cohérences fonctionnelles ou dans des systématisations formelles » (M. Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 8-9).

⁵⁴ M. Foucault, *Il faut défendre la société, op. cit.*, p. 25.

⁵⁵ M. Foucault, *Il faut défendre la société, op. cit.*, p. 26.

⁵⁶ Foucault note l'analogie entre le juridique et l'économique qui prévaut dans les théories contractualistes du corps politique au 18^e siècle, parlant de l'« économisme dans la théorie du pouvoir » (M. Foucault, *Il faut défendre la société, op. cit.*, p. 14). La question est : comment faire une analyse « non économique » du pouvoir, sans adopter pour autant le schéma lutte-répression tributaire de la « théorie de la souveraineté » ?

⁵⁷ Pour tout ceci, voir le cours du 14 janvier 1976. Il s'agit d'une problématisation « descendante », qui prête en outre une fonction essentiellement répressive et donc négative au pouvoir. En approchant les disciplines et ce qui les lie à l'appareil productif, dans une perspective qui n'est pas sans rappeler celle de Marx, Foucault pourra mettre en lumière, dans sa conception « ascendante », un pouvoir au contraire producteur — celui qui transforme l'individu producteur en *sujet productif*. (P. Macherey, *Le sujet des normes, op. cit.*, p. 149).

⁵⁸ Dans ce cours, Foucault donne à la théorie de la souveraineté les caractéristiques fonctionnelles de l'idéologie : « fonction de dissoudre, à l'intérieur du pouvoir, le fait de la domination, pour faire apparaître à la place de cette domination, que l'on voulait réduire ou masquer, deux choses : d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d'autre part, l'obligation légale de l'obéissance » (M. Foucault, *Il faut défendre la société, op. cit.*, p. 24). Mais il prend soin d'ancrer ces fonctions, non dans des supposées représentations, mais dans des « appareils de savoir » : méthodes d'observation, techniques d'enregistrement, procédures d'investigation, appareils de vérification (M. Foucault, *Il faut défendre la*

place du roi ; elle est juridico-politique, étroitement solidaire d'un mouvement historique d'extension, de consolidation du *droit*, d'une « juridification » progressive des institutions monarchiques — mouvement qui servira ensuite de force de renversement de ce même pouvoir monarchique, de principe au « transfert de souveraineté » imaginé et théorisé par les Lumières et expérimenté par les révolutions.

Foucault, après avoir investi les caractéristiques de l'exercice de la souveraineté dans la société féodale et ce qui la prolonge durant la première Modernité (jusqu'au 18^e siècle) — l'empilement non-coordonné, conflictuel, de rapports mobiles de sujétion —, se tourne en un deuxième temps vers ce que l'on pourrait appeler les rationalités, discours et savoirs qui accompagnent l'édification du pouvoir royal de la Modernité ; en d'autres termes, vers ce qui organise la rationalisation de l'exercice de cette souveraineté. L'hypothèse est ici que la réactivation du droit romain au milieu du Moyen-Age, source de « l'édifice juridique de nos sociétés⁵⁹ », a servi à la fois d'instrument et de justification, légitimation du pouvoir royal, par le moyen d'un masquage ou d'une réduction du *fait* de la domination⁶⁰.

L'analyse suggère cependant quelque chose de plus original qu'il n'y paraît d'abord : peut-être faut-il entendre que *la conjonction* de l'édifice juridique hérité de Rome avec les transformations successives du pouvoir royal produisent ensemble un mode de problématisation du pouvoir, qui le pense en référence essentielle au droit, c'est-à-dire en termes de légitimité et, donc de limites ; d'où la multiplicité hétérogène des significations qui s'agrègent autour de ces termes, faisant tantôt du « droit » l'exact équivalent du pouvoir⁶¹ soit le discours de sa limite, celle-ci définissant alors sa légitimité, c'est-à-dire l'étendue abstraite et concrète de son exercice, le droit qui le fonde. Quoiqu'il en soit, la contrepartie de ce pouvoir de droit, comme celle du droit du pouvoir, reste l'obéissance, dont l'extension varie avec les limites même du droit souverain.

Le gouvernement

Le décodage de la théorie politique de la souveraineté et l'hypothèse d'un exercice du pouvoir souverain, de type féodal, *sans sujet* — qui réserve à d'autres technologies politiques l'opération de production de sujet par assujettissement — ne constituent pourtant pas le dernier mot sur la souveraineté. Les travaux de Foucault sur l'éthique des Anciens exploitent en effet les ressources de la métaphore politique — du reste présente dans les textes antiques eux-mêmes — pour décrire la nature du rapport à soi qu'impliquent le « souci de soi » et les techniques dans lesquelles il a pris corps. La souveraineté fait ainsi retour au lieu du *sujet*, dans le jeu réglé des exercices spirituels, mais aussi dans le jeu déréglé de la vie cynique. Origines lointaines de la fiction de souveraineté du sujet connaissant, double du sujet de la loi ? Ou bien richesse inépuisable de la métaphore politique et des paradoxes de ce que Bataille désignait

société, Cours au Collège de France, 1976, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 30). On peut y voir le remaniement de la théorie de l'idéologie plutôt que son abandon. Sur ce point : P. Macherey, *Le sujet des normes*, op. cit., p. 214 et suiv.

⁵⁹ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 23.

⁶⁰ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 24.

⁶¹ Au sens du droit à toute chose qui revient à chacun dans l'état de nature et au souverain dans l'état civil chez Hobbes.

comme « jeu de mots inévitable [...] malvenu⁶² », quand il s'agit de capter ce qui, de la subjectivité, *résiste ou reste* hors de l'objectivité des assujettissements ? Au cœur du rapport à soi, *des épreuves de souveraineté* ?

Pour saisir ce dont il est question, il n'est pas inutile de revenir aux déplacements de pensée qu'impose l'idée de « gouvernement », si présente dans les traités politiques et spirituels de la modernité, qui retient l'attention de Foucault et relance les recherches sur le pouvoir dans une direction nouvelle. Dans sa conférence devant la *Société française de philosophie* en 1978, contemporaine du cours sur *Naissance de la biopolitique*, Foucault avance que, dès le 15^e siècle, on assiste à l'exportation, hors de son foyer religieux, de l'art de gouverner ; enfants, familles, pauvres et mendiants, armées, cités commencent à faire l'objet d'autant d'arts de gouverner spécifiques. Le terme de « gouvernement » ne se substitue pas simplement à l'idée de « technologie de pouvoir » qui prévalait jusque là. Lorsque Foucault définit le gouvernement comme la « conduite de la conduite », il suggère, précisément à travers l'emploi de ces termes, la dimension d'activité subjective qui caractérise la conduite. Une « conduite » est toujours un « se conduire », et ceci, des deux côtés de la relation. D'une certaine façon, la notion de gouvernement cherche à capter la dimension proprement subjective que les technologies de pouvoir ne désignaient encore que négativement, de loin, enveloppée dans l'objectivité des assujettissements — le sujet produit dans l'extériorité des relations de pouvoir asymétriques, dans le jeu des classifications, des assignations identitaires, des pratiques divisantes ou normalisantes. Au fond, rien ne nous était dit jusque là sur la façon dont ces assignations pouvaient se doubler d'un Soi — laissant planer l'hypothèse douteuse de l'*intérieurisation* des assignations identitaires, et le mystère ontologique des ressorts de la transgression ou de la résistance. Tout l'intérêt de l'idée de « gouvernement » est de saisir la subjectivité, à l'inverse, et suivant d'ailleurs la direction habituelle des enquêtes foucauldienne, *dans l'extériorité* de pratiques réglées, donc de *techniques* spécifiques, appelées bientôt « techniques de soi » :

« en étudiant l'expérience de la sexualité, je me suis progressivement rendu compte qu'il y a dans toutes les sociétés, je crois, [...] un autre type de techniques : des techniques qui permettent aux individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leurs propres corps, sur leurs propres âmes, sur leurs propres pensées, sur leur propre conduite, et cela de manière à se transformer eux-mêmes⁶³ »

Ce qu'enveloppe la notion de « gouvernement », c'est l'idée que ces techniques sont à la fois distinctes de *et* articulées aux technologies de pouvoir dont elles constituent en même temps le point d'appui *et* le point de d'instabilité :

« il faut tenir compte des points où les technologies de domination des individus les uns sur les autres font appel aux processus par lesquels l'individu agit sur lui-même ; et inversement, il faut tenir compte des points où les techniques de soi s'intègrent dans des structures de coercition et de domination. Le point de

⁶² G. Bataille, *La souveraineté*, Lignes, Paris, 2012, p. 62. Il s'agit d'un texte rédigé dans les années 50 et qui devait trouver place dans la *Somme athéologique*, mais resté non publié jusqu'en 1976, où il prend place dans le tome VIII (textes posthumes) des *Œuvres complètes* chez Gallimard, dont la réception par Foucault reste à interroger.

⁶³ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Vrin, Paris, 2013, p. 38 (désormais cité OHS).

contact, où [la façon dont] les individus sont dirigés par les autres s'articule sur la façon dont ils se conduisent eux-mêmes. Gouverner les gens, au sens large du mot, n'est pas une manière de les forcer à faire ce que veut celui qui gouverne : il y a toujours un équilibre instable, avec de la complémentarité et des conflits, entre les techniques qui assurent la coercition et les processus par lesquels le soi se construit ou se modifie par lui-même⁶⁴ ».

Voici peut-être une lumière nouvelle projetée sur les *relations* de pouvoir telles qu'étudiées jusque là. Nous avons d'une part, l'image de forces qui entrent en rapport, de sorte que la résistance paraît un phénomène intrinsèque à ce jeu à plusieurs, déterminante même dans la modification des positions asymétriques occupées dans ce jeu ; d'autre part, des positions de sujet, produit des disciplines qui, dans la Modernité, ont donné forme aux forces du pouvoir. La « gouvernementalité » renverse en quelque sorte la direction de l'analyse du pouvoir, dont la dimension agonistique est envisagée, analysée, depuis ou à partir des technologies de soi, des « pratiques de soi » avec lesquelles elles ont eu, historiquement à compter. En somme, il s'agit ici d'envisager le pouvoir depuis la subjectivité, et non l'inverse, et à condition d'entendre la subjectivité comme produite dans des pratiques réglées.

Sans doute ces technologies, telles celles qui, autour de l'examen de soi et du sacrifice de soi, forment le noyau de l'aveu chrétien dès les premiers siècles de notre ère, ont-elles servi de relais à de puissants exercices de domination, à l'installation durable de relations d'obéissance spirituelle — dont on peut penser qu'elles constituent le socle autour duquel s'organise aussi la *sujétion* au pouvoir souverain des formations théologico-politiques chrétiennes, dans lesquelles le sujet est *subditus*, sujet en même temps libre et obéissant⁶⁵. Mais Foucault lui-même n'a pas manqué de noter que c'est de l'intérieur même des arts de gouverner qui plongeaient leur racines dans la pastorale chrétienne que la première Modernité a vu émerger une attitude critique, morale et politique attachée à la question de savoir « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom des ces principes, en vue de tels objectifs [...] ^{66?} » — par exemple dans les tentatives successives, dans l'Europe chrétienne, d'instaurer contre les magistères ecclésiastiques un retour aux Ecritures⁶⁷. De même, la persistance historique de modes de vie de type cynique et ascétique dans certaines mouvances chrétiennes fut le support d'une opposition constante aux institutions ecclésiastiques et ce, jusques et y

⁶⁴ OHS, p. 38-39.

⁶⁵ E. Balibar (« Réponse à la question de Jean-Luc Nancy 'qui vient après le sujet?', dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011) observe que, dans l'*imperium* chrétien, où le pouvoir est « issu de Dieu et conservé par lui » (*art. cit.*, p. 46), le sujet comme *subditus* se tourne vers le prince ou le roi pour entendre la loi. C'est l'obéissance qui est le principe d'un « pouvoir de contraindre » distribué tout au long d'une chaîne de puissances inégales, « rattaché en dernière instance à son origine transcendante, qui fait de tous les obéissants les membres d'un même corps » (*art. cit.*, p. 47). Le sujet obéissant (*subditus*) se distingue de manière fondamentale du *servus*, c'est-à-dire de l'esclave au sens antique, parce que son obéissance suppose l'âme comme « part surnaturelle de l'individu qui entend la divinité de l'ordre » (*art. cit.*, p. 48). L'âme ne peut être la chose du souverain ; elle est au contraire l'indice d'une liberté qui s'exprime dans la *fidélité*, dans une « contribution active de sa volonté à l'obéissance » (*art. cit.*, p. 49). Les technologies de soi chrétiennes, que Foucault désigne souvent comme procédant d'une « herméneutique » qui constitue la pensée comme « champ de données objectives qu'il faut interpréter » (OHS, p. 89) sont déterminantes pour la constitution de l'âme, le renoncement à soi et l'obéissance.

⁶⁶ *Qu'est-ce que la critique ?*, p. 37.

⁶⁷ *Qu'est-ce que la critique ?*, p. 37-38.

compris durant la Réforme⁶⁸. De sorte que les technologies de soi ne sont pas les effets structurels d'états déterminés des relations de pouvoir, devenant au contraire la pièce qui, placée dans l'immanence de leur jeu, en constitue l'élément d'indétermination fondamentale, le ressort historique de leurs transformations⁶⁹.

Le souci de soi comme souveraineté

Soit donc l'idée que la dimension du Soi vient en quelque sorte s'intégrer dans les technologies de pouvoir, sans qu'elle en procède directement — puisqu'elle s'élabore justement à travers une technologie spécifique ; soit donc aussi l'idée qu'elle y insère un élément d'indétermination, celui-là même qui retient les rapports de pouvoir de se figer en purs états de domination⁷⁰ et qui éclaire en retour le sens du pouvoir comme « faire faire », conduite de la conduite, plutôt que comme contrainte. La liberté se reconquiert ici, mais pas au titre d'une présupposition ontologique des rapports de force, d'un ou d'un supplément de subjectivité dans l'objectivité des relations du pouvoir. C'est que ces relations ne forment pas une Nature appelant la transcendance surnaturelle de la liberté, mais l'objet d'une histoire naturelle⁷¹ — qui ressaisit la nature du pouvoir dans l'élément de l'histoire et la liberté dans la facticité des pratiques historiques qui ont constitué le rapport à soi en terrain d'expérimentation, privilégié et autonome, où se dédoublent en même temps que se rejouent, comme sur une autre scène, les formes des relations de pouvoir.

Il nous semble significatif que c'est en tirant désormais ses analyses dans la direction des pratiques de soi comme pratiques de la liberté que Foucault retrouve par trois fois la thématique moderne de la souveraineté, cette fois délibérément projetée sur la subjectivité ; comme si, bien que suivant de près les textes antiques dans leurs replis, Foucault y trouvait là de quoi *imaginer pour nous*, depuis notre présent, un certain exercice de la liberté comme souveraineté, au niveau même de la subjectivité ou des pratiques de soi.

Dans le cours sur *L'herméneutique du sujet*, comme d'ailleurs dans les publications qui le suivront tout juste et qui portent sur les plaisirs sexuels dans l'Antiquité, Foucault dégage pour ainsi dire *sous* les techniques de soi — par exemple celles qui concernent l'usage des *aphrodisia* — ce qu'il ne craint pas d'identifier à un « véritable phénomène culturel d'ensemble⁷² » : un principe de *souci de soi* (*epimeleia heautou, cura sui*) qui court de Socrate à la philosophie hellénistique et romaine, non seulement comme condition d'accès à la vie philosophique, mais comme impératif pour toute vie qui cherche à « obéir au principe de la rationalité morale ».

⁶⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité, Cours au Collège de France, 1984*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, p. 169.

⁶⁹ Ainsi Foucault pourra-t-il dire, dans son cours de 1981-1982 : « c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi » (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris, p. 241. Ouvrage désormais cité HS).

⁷⁰ M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), dans *Dits et écrits*, IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 714 (texte n. 356)

⁷¹ Voir P. Macherey « Pour une histoire naturelle des normes » dans *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique, Paris, 2009, p. 71-97.

⁷² HS, p. 11.

L'idée de souveraineté apparaît premièrement au niveau de la problématisation morale des plaisirs dans l'Antiquité classique. Elle est liée à la logique d'un pouvoir *sur soi*, homologue au rapport de maîtrise que doit acquérir l'homme libre dans l'ordre domestique aussi bien qu'au niveau de la cité : maîtrise sur l'esclave, la femme ou l'enfant ; maîtrise exercée le bas peuple ou les puissances inférieures dans la *République*. L'usage réglé (*khresis*) des plaisirs appelle une certaine attitude à l'égard de soi-même, que les philosophes comme Platon ou Xénophon appellent *sophrosunè* (sagesse au sens de tempérance) ou, significativement, *enkrateia*, terme qui suggère qu'il s'agit de l'exercice d'un pouvoir : dans le *Gorgias*, Socrate affirme que se commander à soi-même, c'est d'abord exercer une certaine maîtrise, dominer ou commander aux plaisirs et aux désirs⁷³. La *République* définit elle aussi la *sophrosune* comme *enkrateia*, comme « empire » exercé sur les plaisirs et les désirs. De l'analyse des textes platoniciens, Foucault tire l'idée d'une structure *héautocratique* de la subjectivité, d'un rapport à soi qui, s'il se veut vertueux « doit instaurer un rapport à soi qui est du type « domination-obéissance », « commandement-soumission », « maîtrise-docilité⁷⁴ » (UP, 95). L'exercice de ce pouvoir sur soi n'a d'ailleurs pas tant le caractère stable d'une structure ou d'un ordre hiérarchique donné, que celui d'un rapport agonistique ou de combat : le sujet doit s'y entraîner pour s'armer, se mettre à l'épreuve pour traverser celles qu'il aura à surmonter dans la vie, c'est le côté athlétique ou militaire de la vie philosophique⁷⁵. Quoiqu'il en soit, la forme héautocratique du « souci de soi », pour ainsi dire « en dedans de soi » n'est pas accidentellement analogue à la maîtrise en dehors de soi : elle est au contraire dans un lien constitutif avec celle-ci, dans la mesure où le souci de soi-même est donné comme la condition même d'un exercice approprié du pouvoir politique ou domestique. Ainsi que l'apprend Alcibiade de la bouche de Socrate, « on ne peut pas bien gouverner les autres, on ne peut pas transformer ses privilèges en action politique sur les autres, en action rationnelle, si on ne s'est pas soucié de soi-même⁷⁶ ». De sorte que le gouvernement de soi est, à l'époque classique, indexé sur le gouvernement des autres, sinon subordonné à lui.

Mais la souveraineté prend une allure nouvelle lorsqu'elle devient — c'est le deuxième moment — le but ou le terme visé par les exercices spirituels pratiqués par les écoles hellénistiques ; justement lorsque le souci de soi se détache de la finalité politique, pour devenir une activité autofinalisée, à vocation cathartique ou sotériologique — allant jusqu'à inverser le rapport de priorité entre éthique et politique. Pour le Platon de l'*Alcibiade*, c'est presque une seule et même chose que de s'occuper de soi et d'avoir le souci de la cité, du salut de soi et du salut de la cité⁷⁷. A partir des I^{er} et II^e siècles, la pratique de soi-même cesse d'être comme le préalable de la participation à la vie politique et s'affirme, chez les stoïciens notamment, comme une activité coextensive à la totalité de l'existence⁷⁸, comme « une obligation permanente qui doit durer toute la vie⁷⁹ » — d'où la multiplication des exercices et la sophistication des technologies qu'ils

⁷³ M. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (1984), Gallimard, 1997, p. 86. Ouvrage désormais cité UP.

⁷⁴ UP, p. 95.

⁷⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Gallimard-Seuil, Paris, 2009, p. 257. Ouvrage désormais cité CV.

⁷⁶ HS, p. 38.

⁷⁷ HS, p. 169.

⁷⁸ HS, p. 83.

⁷⁹ HS, p. 85.

mettent en œuvre. La cité cessant de médiatiser le rapport de soi à soi, la culture de soi paraît devenir une fin en soi, « un mouvement global de l'existence qui est amenée, invitée à pivoter en quelque sorte sur elle-même et à se diriger ou à se retourner vers soi⁸⁰ ». Pratiqué tout au long de la vie, le souci de soi-même s'accomplit et prend ses effets les plus hauts au terme de celle-ci, donnant à la vieillesse une signification précise, chez Sénèque par exemple : être l'âge d'une liberté radicale, où la maîtrise de soi se double d'une pleine satisfaction de soi-même, accessible à celui qui s'est véritablement affranchi des désirs physiques et des ambitions politiques. La souveraineté se complète ici de la jouissance de soi-même.

« Le vieillard [...], c'est celui qui peut enfin prendre plaisir à lui-même, se satisfaire de lui-même, placer en lui toute sa joie et sa satisfaction, sans attendre aucun plaisir, aucune joie, aucune satisfaction de rien d'autre, ni des plaisirs physiques dont il n'est plus capable, ni des plaisirs d'ambition auxquels il a renoncé. [...] le point auquel arrive la vieillesse [...], c'est le point où le moi s'est enfin, comme dit Sénèque, atteint lui-même, où on s'est rejoint soi-même, et où on a à soi un rapport achevé et complet de maîtrise et de satisfaction à la fois⁸¹ ».

Se référant à une lettre de Sénèque à Lucilius et conjointement au traité *De Tranquillitate* où il est question de la *stultitia* comme état de dispersion et de dépendance de la volonté aux sollicitations changeantes du monde extérieur, Foucault dresse par contraste le portrait du souci de soi comme volonté libre, autodéterminée dirions-nous dans le vocabulaire moderne. Se soucier de soi-même de façon entière, c'est constituer le soi comme objet exclusif de la volonté, qui permet à celle-ci de s'exercer « sans être déterminée par quoi que ce soit d'extérieur » : le soi est « l'objet que l'on peut vouloir librement, absolument et toujours », « seul objet que l'on peut vouloir librement, sans avoir à tenir compte des déterminations extérieures⁸² ». Il ne s'agit pas d'un amour de soi travaillé par le désir de se faire plaisir à soi-même, car celui-ci se placerait inévitablement sous la dépendance de choses extérieures à soi ; c'est l'attitude que Sénèque désigne comme *sollicitudo*, vulnérable aux choses, mais aussi aux autres, comme les flatteurs. L'enjeu est au contraire de parvenir à être seul avec soi-même, à constituer un rapport adéquat à soi : « boucler et refermer sur elle-même la souveraineté qu'on exerce sur soi⁸³ », comme si la souveraineté à exercer s'était retirée entièrement dans le rapport à soi, installant d'ailleurs une relation inédite à la chose politique : c'est que, avec l'apparition des monarchies hellénistiques, puis de l'Empire — formations politiques tout autres que la cité — le problème de l'adéquation de l'individu aux relations de pouvoir n'est plus celui d'un privilège de statut à exercer (comme c'était le cas d'*Alcibiade*), mais celui, si l'on veut, du fonctionnaire : comment remplir des tâches précises, faire valoir un *jus utendi* qui délimite la charge aux fonctions attribuées et réprime, sinon réprime le pouvoir qui s'exercerait au-delà des fonctions réelles. La souveraineté est véritablement *au dedans du rapport à soi, comme condition* de la limitation des pouvoirs dans l'extériorité de la chose politique :

« Toute la souveraineté qu'il exerce, il la place en lui-même, à l'intérieur de lui-même, ou plus exactement : dans un rapport de lui-même à lui-même. Et à partir de là, à partir de cette souveraineté lucide et totale qu'il exerce sur lui-même,

⁸⁰ HS, p. 82.

⁸¹ HS, p. 105-106.

⁸² HS, p. 128.

⁸³ HS, p. 362.

alors il va pouvoir définir et délimiter l'exercice de sa charge aux seules fonctions qui lui sont attribuées⁸⁴ ».

La troisième figure qui incarne la souveraineté est celle du cynique. Par rapport à l'attitude socratique, qui se présente dans l'analyse de Foucault comme la matrice et la forme élémentaire des différentes variantes du souci de soi, l'attitude cynique semble être tout à la fois la symétrique et le renversement de celle que cultivent les philosophies hellénistiques épïcuriennes et stoïciennes, qui n'ont d'ailleurs pas cessé de mettre elles-mêmes en scène et d'interroger, dans leurs écrits, la radicalité de cette posture. Le renversement cynique résulte d'une « extrapolation⁸⁵ » des principes de la vraie vie, de l'*ethos* des sages et des philosophies hellénistiques. Les valeurs qui orientent les pratiques de la vraie vie sont expérimentées dans leurs conséquences extrêmes : la vie de chien (*bios kunikos*) de Diogène n'est pas seulement non dissimulée, mais impudique ; elle n'est pas seulement libre ou indépendante, mais indifférente et sans attache ; elle n'est pas une vie droite, mais une vie diacritique et combative, qui tranche et fait la différence entre l'ennemi et l'ami, le faux et le vrai ; sa souveraineté ne tient pas seulement à la maîtrise et à la jouissance de soi, mais celle d'un vrai roi qui défie toutes les royautés réelles⁸⁶ et renverse toutes les valeurs — d'où le thème du cynique falsifiant la monnaie⁸⁷ — *parakarattein to nomisma*.

Sans doute l'identification du monarque et du philosophe est-elle un thème classique, et pas seulement platonicien. Roi ou souverain, le philosophe stoïcien l'est déjà en un sens, au moins dans le rapport à lui-même, mais, puisque sa mission n'est pas de gouverner une cité, mais d'adresser un message au genre humain dans son ensemble, rois y compris, il déborde ainsi la clôture ou la limitation de toute royauté réelle. Par là-même le stoïcien est en réalité *plus et autre chose qu'un roi*. Le cynique s'affirme au contraire comme le seul vrai souverain dans un rapport à la fois égalitaire et négatif au roi réel. Ainsi que le suggère le dialogue d'Alexandre et de Diogène dans le *Discours* de Dion de Pruse⁸⁸, Diogène s'affirme vrai souverain en soulignant la précarité du pouvoir d'Alexandre, sa dépendance : aux choses et aux circonstances (armée, alliés), à l'exigence d'une *paideia*, à la victoire sur des ennemis extérieurs, aux retournements de la fortune. Diogène est, lui, pleinement souverain puisque par son mode de vie, par son endurance combative, il est franc de toutes ces dépendances externes : sa souveraineté n'a besoin de rien sur quoi s'exercer, son âme est royale par nature et ne réclame aucune éducation, les ennemis qu'il a vaincus sont les vrais ennemis, ceux qui demeurent hors de portée pour le roi réel — les défauts et les vices. Pour ces raisons mêmes, les signes visibles et tangibles de sa royauté font défaut ; comme si les marques d'un pouvoir étaient en réalité celles de ses dépendances ou de ses limites et qu'à l'inverse le dépouillement radical devenait le signe de la *véritable* souveraineté.

Toute cette vie d'endurance, « vie athlétique » qui repousse toujours les limites du supportable dans l'existence, n'est pas seulement un combat spirituel tourné vers soi ; à vrai dire, le rapport à soi ne relève plus ici d'une culture du soi, et la priorité donnée au rapport aux autres présente une allure originale. Le cynique ne gouverne ni la cité ni

⁸⁴ *HS*, p. 361.

⁸⁵ *HS*, p. 210.

⁸⁶ *CV*, p. 253.

⁸⁷ *CV*, p. 208.

⁸⁸ Philosophe du Ier-IIe siècle, qui termina lui-même sa vie comme un cynique.

dans la cité ; il ne dirige pas non plus tel ou tel ami, disciple ou correspondant particulier, ni ne conseille ceux qui cherchent à accomplir au mieux leurs charges politiques. Le cynique, depuis le pouvoir qu'il a sur lui-même, mène une lutte et celle-ci n'a pas pour cible les vices individuels, mais ceux qui touchent l'humanité en général : les mauvaises habitudes que sont, au niveau du genre humain, les coutumes, les institutions, les lois. Non seulement Diogène retrouve quelque chose de l'agressivité de Socrate — Diogène est, comme Héraclès, l'homme des « médications dures⁸⁹ » — mais il en radicalise, par la transgression, l'attitude combative, cette fois en direction des valeurs, des conventions et des pouvoirs humains qui sont au fondement de la cité.

En filigrane de tous ces portraits du souci de soi (Socrate, le stoïcien, le cynique), et comme un même motif complexe qui les sous-tend chacun, Foucault met en lumière trois traits fondamentaux de la subjectivité antique, liés dans la forme « héautocratique » dont parle *L'usage des plaisirs*. Premièrement, la maîtrise comme exercice qui, bien qu'analogue à la domination du maître sur son univers domestique dans le rapport à soi-même, se présente paradoxalement comme la condition d'un rapport à l'autre qui en conjure l'assujettissement : entre Socrate et le disciple ou l'élève, entre Sénèque et celui qu'il dirige, entre Diogène et le roi Alexandre, entre l'humanité et son philosophe (stoïcien ou cynique) le rapport de maîtrise, est d'abord une relation d'utilité, d'aide ou de secours⁹⁰ une médiation transitoire destinée à susciter le souci et la maîtrise de soi, et non l'obéissance — ce qu'elle deviendra dans la direction de conscience chrétienne⁹¹. Deuxièmement, cette maîtrise semble bien être la clé d'une autonomie que Foucault dégage pourtant du schème juridique de l'obéissance à la loi, repoussant la figure du sujet autolégislateur. Dans l'impératif du souci, « la liberté humaine trouve à s'obliger », dit Foucault, « non pas tellement ni seulement dans la loi, non pas dans la religion, mais dans cette *tekhnè* (cet art de soi-même) que l'on pratique soi-même⁹² ». Et ainsi que l'avait marqué Deleuze en une formule lapidaire à propos de la différence entre la morale et l'éthique, les pratiques de soi consistent en « un ensemble de règles facultatives qui évaluent ce que nous faisons, nous disons, d'après le mode d'existence que cela implique », par opposition à la morale qui « se présente comme un ensemble de règles contraignantes d'un type spécial, qui consistent à juger des actions et des intentions en les rapportant à des valeurs transcendantes⁹³ ». C'est précisément le propos du cours sur *L'herméneutique du sujet* que de montrer que le souci de soi n'a rien d'une « loi éthique universelle » et que la forme de la loi n'est « qu'un des aspects possibles de la technologie du sujet à l'égard de lui-même effet d'une « juridification progressive de la culture occidentale » qui a fait « prendre la loi, et la forme de la loi, comme le principe général de toute règle dans l'ordre de la pratique humaine⁹⁴ ». Comme toute technologie, la *tekhnè tou biou*, implique « une certaine articulation rationnelle et prescriptive⁹⁵ », mais la maîtrise qu'elle soutient vise à constituer la subjectivité *comme* force plutôt que comme sujet d'obéissance.

⁸⁹ HS, p. 256.

⁹⁰ HS, p. 250.

⁹¹ HS, p. 58 : « Le maître, c'est celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même, et qui trouve, dans l'amour qu'il a pour son disciple, la possibilité de se soucier du souci que le disciple a de lui-même ».

⁹² HS, p. 249.

⁹³ G. Deleuze, *Pourparlers, 1972-1990* (1990), Minuit, Paris, 2003, p. 137.

⁹⁴ HS, p. 109.

⁹⁵ HS, p. 429.

Enfin, troisièmement, le souci de soi engage un rapport à la vérité, une véridiction tout autre que celle que nous identifions habituellement sous la forme de la connaissance. C'est l'enjeu même du cours de 1982 que de dégager le principe delphique *gnôthi seauton* de ce schème, pour en réinscrire le sens dans l'*epimeleia heautou*, le souci de soi, qui se définit comme un « champ de pratiques⁹⁶ ». Selon Foucault, Socrate n'est même pas d'abord ou seulement celui qui prend soin de l'âme comme chose ou objet à connaître ou à déchiffrer, mais celui comme sujet d'action ou de conduite⁹⁷. Sans doute les deux principes sont-ils entrelacés dans l'histoire du platonisme, donnant la priorité, tantôt au souci de l'existence et donc à l'âme comme sujet d'action, tantôt à la connaissance et donc à l'âme comme objet de savoir, élément divin et véridique à la fois⁹⁸, préparant ainsi la lente et progressive résorption de la spiritualité (ou pratiques d'existence) dans le mouvement de la connaissance (« de soi, du divin, des essences⁹⁹ »). Mais il s'agit de dégager pourtant, hors de sa fixation dans l'élément de la connaissance, la puissance de l'acte de vérité qui accompagne et soutient même l'incitation socratique, stoïcienne, épicurienne ou cynique au souci de soi¹⁰⁰.

Depuis les *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault n'a cessé d'interroger les rituels de manifestation ou de production de la vérité, à commencer dans le double jeu de la tragédie, qui à la fois met en scène la pluralité de ces rituels de vérité et se propose elle-même comme opération de véridiction — c'est « l'histoire politique de la vérité¹⁰¹ ». Il souligne à chaque fois que ces « actes de vérité » — qu'ils prennent la forme de l'enquête, de la prophétie ou de la pédagogie par exemple — impliquent des positions de sujet, toujours fonction de différentielles de pouvoir ou de puissance. C'est la raison pour laquelle la vérité qui intéresse Foucault chez les Grecs n'est pas l'*alètheia* (le dévoilement), mais bien celle qu'exprime la notion de *parrêsia*, qui court de Socrate à la spiritualité chrétienne des premiers siècles. Celle-ci désigne un type de parole ou de véridiction qui n'est pas, à l'origine, de type philosophique, mais bien politique : c'est la parole de celui qui se risque à parler avec franchise, qu'il soit le conseiller d'un prince, ou bien un homme libre devant une assemblée, quelqu'un en tout cas qui s'efforce de faire valoir une exigence de vérité dans le contexte agonistique de la scène politique¹⁰² — c'est la notion à travers laquelle, par exemple, Thucydide qualifie les discours de Périclès. Ici, l'acte d'énonciation compte autant que ce qui est dit, il engage *et expose* non seulement le pouvoir, mais l'existence même de celui qui l'effectue : la *parrêsia* est un type de parole qui lie « celui qui a dit la chose [...] au fait qu'il l'a dite¹⁰³ », elle a la forme d'une épreuve réciproque d'autrui et de soi.

Dans la bouche de Socrate, la *parrêsia*, est associée à l'élément éthique du souci de soi et des autres ; elle s'incorpore à l'exigence *philosophique* de vérité, comme si la philosophie avait repris à son compte une exigence de vérité pervertie par le jeu politique démocratique — c'est bien entendu la sophistique qui est visée, mais aussi les

⁹⁶ CV, p. 101.

⁹⁷ HS, p. 67.

⁹⁸ HS, p. 67, 75-76.

⁹⁹ HS, p. 76.

¹⁰⁰ Il s'agit du fil conducteur qui relie les quatre derniers cours de Foucault au Collège de France, dont le premier s'intitule justement *Subjectivité et vérité* (1980-1981).

¹⁰¹ M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 79-81.

¹⁰² M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris, 2008, p. 158.

¹⁰³ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 66.

démagogues et les flatteurs. Et précisément, la différence avancée par Socrate pour conférer au discours philosophique le statut d'une *parrêsia* authentique est l'élément éthique de la préoccupation de soi-même, posé comme sa condition¹⁰⁴.

Placer l'accent sur la *parrêsia* situe donc le problème de la vérité dans l'élément éthique plutôt que gnoséologique et ce geste déplace la ligne de front où s'opposent la philosophie antique et la pensée chrétienne. L'opposition structurante n'est pas, ainsi qu'on le présente habituellement, celle de la raison et de la révélation (*logos* et foi) mais celle de deux modes de subjectivation. La divergence ne se situe d'ailleurs pas au niveau des technologies de soi — les premiers chrétiens ont en effet très largement investi les pratiques ascétiques élaborées par les stoïciens, et le mode de vie cynique, jusque dans son aspect scandaleux, se retrouve presque intégralement dans certaines formes de l'ascétisme chrétien¹⁰⁵. Elle tient à la nature même du rapport que l'individu entretient avec soi : le « souci » invite à cultiver l'existence pour elle-même et cette culture consiste en une intensification du rapport à soi, là où les pratiques chrétiennes sont indexées sur le renoncement à soi.

A cette divergence s'en incorpore alors une autre, qui travaillait déjà la vie philosophique elle-même, pour ainsi dire de l'intérieur, mais qui se dramatise lorsque survient le christianisme : le souci de soi prend-il ou non la forme d'une connaissance de l'âme ? L'obligation du dire-vrai dans l'examen de soi, telle qu'elle apparaît chez le sage stoïcien, prend-elle la forme d'un processus de remémoration et d'inventaire des actes ou s'ordonne-t-elle au déchiffrement d'une réalité secrète, à une herméneutique de soi ? Entend-elle mettre à l'épreuve un mode d'existence ou assurer la production d'un savoir de soi ? Ces deux manières de lier la vérité et la subjectivité est capitale, parce qu'elle engage immédiatement *et* la nature du pouvoir *et* celle du rapport à soi : la *parrêsia* philosophique accompagne une opération qui relève de la transmission d'une technique à celui qui veut devenir *maître de soi* ; la *parrêsia* chrétienne est une opération qui associe étroitement la connaissance de soi et l'obéissance à la loi de l'autre.

L'utopie de la souveraineté

Au terme de ce parcours, comment interpréter le retour de la métaphore politique de la souveraineté dans la description de la subjectivité ? Placée sous l'enseigne des rapports entre subjectivité et vérité, la « généalogie du sujet moderne » qui motive ce retour à l'Antiquité met à nouveau à l'épreuve l'un des noyaux de l'expérience moderne : l'implication réciproque ou mutuelle de la liberté et de la subjectivité, comme élément central de nos problématisations politiques et philosophiques. La banalité de l'énoncé — l'expérience de la liberté est indissociable, sinon d'une instance subjective, du moins d'une épreuve de subjectivation ; réciproquement, la constitution d'un rapport à soi est indissociable d'une épreuve de libération à l'égard de la chose et de l'autre — ne devrait masquer ni la singularité historique, ni les apories ou les paradoxes inhérents à cette problématisation, et c'est sans doute le mérite de l'épreuve critique par l'Antiquité que de les faire apparaître. L'épreuve critique peut ici s'entendre en un double sens : d'une part, elle poursuit le travail de destitution de l'idéalité du sujet connaissant, comme de celle du sujet de droit ; d'autre part, elle met au jour ce qui « résiste » dans l'expérience

¹⁰⁴ Dans le rapport aux autres, l'élément éthique sera à l'inverse l'effet de la *parrêsia* du philosophe qui sollicite chez eux l'attention à soi, au mode d'existence.

¹⁰⁵ CV, p. 291-292.

moderne du sujet, explorant à la fois les virtualités et les impasses d'une problématisation mobilisatrice de la pensée et de l'action, relançant à sa façon, depuis ses matérialités, l'utopie de la souveraineté.

Le premier effet de la mise à l'épreuve généalogique prolonge les perspectives antérieures, consistant à exhiber les trames de savoir-pouvoir refoulées par la métaphysique du sujet. Derrière l'idéalité du « sujet » de la connaissance et sous la disposition anthropologique des savoirs, la sujétion au regard médical, psychiatrique, criminologique ; derrière l'idéalité du sujet de droit et sous le pouvoir des normes, la « mue des individus en sujets¹⁰⁶ », objet de discipline et de contrôle. Les matérialités du savoir et du pouvoir forment des milieux structurés déterminés à produire des assujettissements, envers réels des fictions philosophiques et politiques qui s'efforcèrent de penser la conversion historique du *subjectus-subditus* en *subjectum*, le transfert de la souveraineté dans la figure du « citoyen sujet¹⁰⁷ ». L'élaboration « piétinante¹⁰⁸ » de la différence entre l'éthique du souci de soi et l'éthique chrétienne esquisse sans doute, bien qu'en pointillé, la genèse de l'hétéronomie constitutive de la subjectivité moderne, suggérant que la constitution du sujet comme objet de savoir porte la trace d'une très ancienne manière de lier le sujet à la vérité de lui-même (c'est *l'herméneutique de soi*), dans la double contrainte de l'obéissance à l'autre et du renoncement à soi. Depuis la figure simplement négative ou soustractive de la maîtrise, la figure morale et politique d'une subjectivité autolégislative — se constituant à travers l'autoposition de l'universel — ne serait, dans cette perspective, que le résultat d'un processus séculaire de « juridification », une « technologie du sujet à l'égard de lui-même¹⁰⁹ » historiquement singulière en ce qu'elle tend précisément à *effacer* son caractère de technologie politique et à coder le rapport à soi dans la forme de l'obéissance.

Mais l'autre effet de la mise à l'épreuve n'est-il pas, tout autant, d'isoler ce qui, de la destitution du « sujet souverain », *résiste* : la tentative de réinvestir positivement la signification éthique et politique de la souveraineté ? S'il faut prendre au sérieux l'idée selon laquelle les Anciens ne constituent pas ici un modèle¹¹⁰, peut-être la généalogie doit-elle alors être entendue comme une opération d'interprétation et d'altération réciproque des anciens et des modernes. Parler de souveraineté projetée, non sans paradoxe, la figure de la liberté politique des modernes (qui se profile dans le « citoyen-sujet » comme membre du corps politique) sur celle de l'homme « maître » ; aborder les exercices spirituels « indépendamment de leur fondement et de leur destination théorique », comme on l'a écrit¹¹¹, revient à soumettre la question moderne de l'autonomie à des philosophies qui pensaient avant tout leur inscription dans l'ordre du monde et, pour ce qui est des stoïciens du moins, valorisaient l'assentiment donné au destin¹¹². Mais cette projection même, dans son impertinence historiographique, retentit

¹⁰⁶ Sujet dont l'identité est celle d'êtres intentionnels porteurs de certaines virtualités ou capacités (P. Macherey, *Le sujet des normes, op. cit.*, p. 38).

¹⁰⁷ E. Balibar, « Réponse à la question de Jean-Luc Nancy 'qui vient après le sujet ?', *art. cit.*

¹⁰⁸ Ainsi que le dit Foucault lui-même.

¹⁰⁹ *HS*, p. 109.

¹¹⁰ Ainsi que Foucault l'a souvent répété

¹¹¹ J.-F. Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne », dans F. Gros (éd.) *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, Paris, 2002, p. 146.

¹¹² J.-F. Pradeau, *art. cit.*, p. 143, n. 1.

en retour sur les modernes, relançant dans une direction inédite la fiction moderne de la souveraineté.

La subjectivité héautocratique profilée dans les technologies de soi pré-chrétiennes projette l'image d'une liberté pensable et expérimentable *dans* les rapports de pouvoir et d'une subjectivité forgée *comme* pouvoir, en tant que supplément et condition d'indétermination dans le jeu de ceux-là¹¹³ — à égale distance de l'idéalité d'un soi ontologique, antérieur ou extérieur à ce jeu, aussi bien que de la production du sujet *par* assujettissement. Situé du côté de ceux qui, comme Hegel, ont saisi ce que le devenir-sujet (et le savoir de soi, par conséquent) impliquait de relations de pouvoir, Foucault exploite d'une manière inédite et paradoxale le schème de la maîtrise antique, faisant valoir une subjectivation ancrée dans le souci de la vie et l'exercice d'une technique de soi, plutôt qu'un devenir-sujet fondée dans l'exposition à la mort et sur l'asservissement de l'autre.

Le motif d'une liberté souveraine dont l'exercice se déploie dans la mise à l'épreuve de soi constitue au fond une incursion dans la question de l'instauration du corps politique, de ce corps « agissant sur lui-même » dont parle Rousseau dans le *Contrat social*. En transférant l'enjeu de la souveraineté au rapport à soi, Foucault en déplace la formulation, demandant en quelque sorte « comment *se faire* un corps politique », sans rien concéder au mythe de l'auto-législation qui reconduit inévitablement le principe de l'obéissance et l'illusion d'un geste de conversion des relations de pouvoir dans l'unité réglée des lois politiques. Aux antipodes de la souveraineté moderne qui cherche le principe d'une liberté éthique et politique dans la fiction du sujet de la loi — le citoyen en tant qu'il fait la loi et s'y assujettit, exacte corrélation de la contrainte et de la liberté¹¹⁴ —, la vie athlétique, affranchie et combative du cynique figure une subjectivité délestée de toute obéissance, souveraineté active et pour ainsi dire *sans sujet*, dans le suspens d'une épreuve éthique et politique qui porte à la fois sur soi et sur le monde.

Si le stoïcien représente ce « corps politique » actif forgé dans les pratiques réglées de soi¹¹⁵, l'attitude cynique semble plutôt l'objet d'une fabulation destinée à désintégrer la synthèse métaphysique de l'actif et du passif réalisée dans la figure du sujet « autonome » des modernes. Si selon Foucault elle s'est incarnée historiquement, de loin en loin, dans l'*éthos* combattant de l'ascétisme chrétien, dans la discipline révolutionnaire et dans l'art moderne, elle n'en constitue pas moins la fiction d'une liberté radicale, qui n'est pas sans rappeler la « transgression » thématifiée par Bataille. Gardons-nous pourtant de la considérer comme une simple illusion, parce que cette fiction ne recule pas devant les apories qu'elle engendre, assumant explicitement la part d'impossible qu'elle recèle, son propre caractère *utopique* en somme, au sens qu'on lui a donné plus haut : la souveraineté « absolue » du cynique n'est-elle pas en définitive synonyme du dépouillement de toute souveraineté — souveraineté de dérision ? Ne reconduit-elle pas, de l'aveu de Foucault lui-même, au fait qu'il n'existe jamais que des

¹¹³ Introduire du « jeu », en somme, dans les rapports de force, ce qui fera dire à Foucault, le 17 février « qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi » (*HS*, p. 241).

¹¹⁴ E. Balibar, « Réponse à la question de Jean-Luc Nancy 'qui vient après le sujet ?', *art. cit.*, p. 56-57.

¹¹⁵ Non sans ambiguïté d'ailleurs : Foucault montre en plusieurs endroits de sa réflexion comment le procès de « juridification » trouvera justement à se greffer sur les exercices spirituels des philosophies hellénistiques, qui anticipent de cette manière sur la dualité interne au sujet moderne, autonome et obéissant.

épreuves de souveraineté, que les rapports de pouvoir recèlent eux aussi l'implication réciproque de l'activité et de la passivité qui caractérise le sujet de la loi ? Elaborée *depuis* les matérialités du sujet moderne — depuis les rets de sa quotidienneté — la fiction de la souveraineté cynique ne fait de celle-ci ni un modèle, ni un idéal destiné à remplacer le sujet souverain dans ses fonctions stabilisantes. Fiction active ou agissante, elle est peut-être le point de fuite nécessaire au philosophe qui, à défaut de pouvoir réinstaurer une transcendance, veut se saisir, dans un même geste, de l'indétermination d'une expérience ouverte sur ses propres possibles, et d'un monde où les relations de pouvoir restent affectées d'un haut degré de contingence.