



Plan national de formation

Rencontres philosophiques

Langres, 6, 7, 8 octobre 2016

Restitution du Séminaire D :

De la critique des conceptions classiques du pouvoir à l'analyse de la gouvernementalité néolibérale (autour de Foucault)

Intervenants : Diogo Sardinha, président du Collège international de philosophie – Stéphane Rey, professeur, lycée Charles-de-Gaulle, Longperrier, académie de Créteil.

Rapporteurs : Emmanuelle Huisman-Perrin, Stéphanie Ronchewski, Diane Luttway, Mathilde Chedru (restitution à Langres) ; Diogo Sardinha et Stéphane Rey (synthèse finale).

I - Problématique

Il est certes devenu banal de considérer que nous vivons actuellement un moment de crise politique, même si l'idée d'une crise qui dure est en soi problématique. Cependant, notre situation est aussi marquée par une pluralité de tentatives pour réinstaurer la politique ou la réinventer, fût-ce sous des formes multiples et incertaines, comme a pu en témoigner par exemple l'expérience de Nuit Debout, quelles que soient par ailleurs les critiques qu'on puisse légitimement lui adresser, ou l'apparition de banderoles dans les manifestations proclamant dans une claire allusion à Foucault : « soyons ingouvernables ».

Dans ces conditions, n'est-il pas alors aussi requis d'essayer de faire un effort théorique pour chercher à renouveler les approches du politique et de la politique, qui s'efforce de construire un nouvel arsenal conceptuel capable de mieux saisir ses formes contemporaines ? C'est une telle intention qui motivait la proposition de relire les analyses foucauldienne du politique et de la politique, mais aussi d'en discuter la pertinence et la portée en les faisant dialoguer avec des réflexions contemporaines de philosophes qui, tout en se situant en un sens dans le sentier ouvert par Foucault, y constituent parfois un stimulant contrepoint.

Le premier défi posé par les formes contemporaines du politique et de la politique consiste à réinterroger les frontières, le contenu, les formes et les sujets de la politique.

À première vue, on pourrait être tenté d'objecter que les analyses de Foucault sur les fous, les malades mentaux, les prisonniers, l'école, l'armée, la sexualité, l'atelier d'usine, etc. ne relèvent pas du champ proprement politique. Mais une telle critique reposerait précisément sur la référence implicite à un concept classique de la politique que la réflexion foucauldienne, liée aux pratiques nouvelles de son époque, contribue à mettre en cause. Ainsi le premier axe de la réflexion de Foucault, dans *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir*, consiste à mettre en question la prééminence et la spécificité supposées du pouvoir politique, généralement assimilé au pouvoir de l'État. En effet, une telle polarisation contribue à nous empêcher de voir le réseau complexe des relations de pouvoirs qui traversent l'ensemble de la société. Or, c'est à ce niveau se situant en dessous de la (super)structure juridique que semblent se nouer les rapports de domination. Cette problématique nous suggère de

réintégrer dans la réflexion sur le pouvoir des objets qui n'étaient pas analysés dans le cadre de la philosophie politique classique, précisément parce que, à première vue, ils se situent en dehors de son champ « statuaire » (pouvoir psychiatrique, pénalité, discipline militaire et d'atelier, sexualité). Quelles sont les implications théoriques d'un tel déplacement, qui concerne tout autant le point de vue adopté sur la politique que la méthode pour l'interroger et par là les concepts pour la penser ?

Il faudrait, tout d'abord, nous défaire de certaines illusions véhiculées par ce que Foucault appelle les « théories de la souveraineté », c'est-à-dire principalement le contractualisme.

Dans quelle mesure la théorie du contrat permet-elle véritablement de penser les *relations de pouvoir non simplement formelles mais réelles* qui se nouent dans la société contemporaine ? Faut-il voir dans ces théories de *simples idéologies* qui viseraient à dissimuler la réalité d'un pouvoir, caractérisé non par des rapports de souveraineté librement consentis, mais par des rapports de domination subis ? Ne faut-il pas voir *non seulement en dessous du droit mais aussi contre le droit*, la naissance d'un pouvoir proprement disciplinaire, au moment même où les libertés sont proclamées avec éclat ? La figure paradigmatique de cette forme de pouvoir, celle du *panoptique*, dispositif qui permet de placer tous les individus sous la surveillance permanente d'un regard possible, cette puissance de normalisation, n'est-elle pas une figure indispensable pour penser la forme contemporaine du pouvoir dans nos sociétés dites « libérales » et nos États dits « de droit » ? N'est-elle pas nécessaire pour comprendre que le pouvoir ne doit pas être conçu principalement sur le modèle de la loi, c'est-à-dire ne se borne pas à autoriser et à interdire à des sujets qui lui préexisteraient, mais sur le modèle de la norme, comme pouvoir fondamentalement productif, c'est-à-dire constituant dans un même mouvement une scène politique et les sujets supposés y intervenir ? Enfin, comment articuler un tel déploiement de l'univers de la norme avec la persistance du modèle de la souveraineté ?

Dans la mesure où sur bien des points les critiques que Foucault adresse au contractualisme semblent reprendre et prolonger celles qu'on peut trouver chez Marx, on pourrait s'interroger sur sa spécificité.

Foucault n.e fait-il que répéter et proposer quelques variations à une critique déjà ancienne ? Sans nier une telle proximité – souvent d'ailleurs silencieuse ou discrète –, on montrera que Foucault semble se retourner également contre Marx ou contre les marxistes – ambiguïté jamais vraiment levée –, en particulier en interrogeant ce qu'il nomme leur économisme – l'idée d'une détermination en dernière instance par l'économie –, en mettant en question la survalorisation de la question de l'État et donc de la conquête du pouvoir d'État – façon de se questionner sur le sens et la portée d'un projet révolutionnaire et de la révolution elle-même –, et donc en interrogeant la hiérarchie des luttes et des formes de luttes contre l'exploitation, la domination et l'assujettissement. Dans quelle mesure ces critiques sont-elles pertinentes ? Jusqu'où peut-on suivre Foucault dans ses analyses où il insiste sur un renvoi permanent entre les différentes instances, économiques, juridiques, sociales ? Faut-il admettre ou rejeter l'idée d'une détermination en dernière instance par l'économie ?

À partir de ce moment négatif de la critique, est-il possible de dégager un moment positif, c'est-à-dire la reconstruction d'une idée, d'un projet et de pratiques d'émancipation ?

En effet, le concept d'émancipation ne peut être séparé de l'analyse de ce dont il y aurait à s'émanciper, condition pour mesurer à la fois les possibilités ouvertes, les obstacles et les limites d'une telle perspective. En particulier, l'idée d'un pouvoir panoptique, ne se bornant pas à réprimer des individus préconstitués, mais allant jusqu'à les constituer, ne se contentant pas d'intervenir de l'extérieur sur les sujets, mais prétendant s'insinuer en eux-mêmes, doit-elle être comprise comme signifiant l'impossibilité ou le caractère illusoire de toute tentative d'émancipation, comme pourrait le suggérer fortement bien des passages de *Surveiller et punir* ? Cependant les analyses ultérieures autour de la notion de gouvernementalité et sur l'attitude critique, ainsi que l'introduction corrélatrice de la notion de dispositif de sécurité, notamment dans *Sécurité, Territoire, population, Naissance de la biopolitique* et *Qu'est-ce que la critique ?*, ne contiennent-elles pas implicitement la thèse contraire que l'émancipation est toujours possible ? Ces tensions renvoient à des difficultés réelles et trouvent ainsi un écho particulièrement marqué dans les analyses postérieures construites à partir de Foucault, avec d'un côté l'idée chère à Agamben que le camp de concentration serait l'archétype du pouvoir à l'époque moderne, et de l'autre l'opposition fondamentale faite par Rancière en ce qu'il appelle *la police*, c'est-à-dire l'ordre du placement des corps et de l'attribution des identités, et ce qu'il appelle *la politique*, où la logique policière est contestée par la logique égalitaire ? Enfin, si l'émancipation est

possible, quelles pourraient être les voies pour l'accomplir ? Quelle place accorder aux différentes façons de les concevoir, à l'idée de révolution, à celle de soulèvement, à l'attitude critique et aux pratiques de liberté, travail éthique de soi sur soi ? Comment articuler entre eux ces chemins en apparence divergents ?

Perspective critique, perspective de travail.

Grâce à un échange riche entre les participants, s'appuyant sur *un recueil d'extraits de textes de Foucault* illustrant les principaux points évoqués, le séminaire a permis de montrer l'acuité de problèmes soulevés par les analyses critiques de Foucault et celles des philosophes creusant le sillon qu'il a ouvert.

La critique de la conception classique du politique comme limité aux rapports juridiques formels entre les citoyens dans l'espace public et la mise en évidence du fait que la réalité de la politique se situe en large partie en dehors de ces rapports dans des relations de pouvoir multiples coextensives à la multiplicité des rapports sociaux, entre hommes et femmes, jeunes et vieux, parents et enfants, « normaux » et « anormaux », patrons et contremaîtres, contremaîtres et ouvriers, savants et non savants, élève et professeur, etc. pose **une difficulté redoutable : si tout est politique, comme délimiter et définir ce qui est politique dans sa spécificité ?** Si l'extension du concept est trop large, sa compréhension ne risque-t-elle pas de se vider de toute substance ? Une piste féconde, qui mériterait d'être approfondie pour essayer de répondre à cette difficulté, reviendrait, en suivant les analyses de Rancière, à *affirmer non que tout est politique, mais que tout est politisable* et à essayer de cerner la politisation en la concevant comme le choc entre deux logiques contradictoires, celle de la police et celle de la politique.

La deuxième difficulté remarquable consiste à cerner la part de liberté qui revient à des sujets qui ne sont pas seulement des objets sur lesquels un pouvoir s'exerce de l'extérieur, mais qui sont constitués par le pouvoir lui-même.

Foucault semble avoir conçu *trois modèles différents* pour penser le pouvoir qui amènent à concevoir l'espace de liberté qui nous revient de façons bien différentes. On peut se demander dans quelle mesure ces modèles sont alternatifs ou peuvent se combiner. *Le premier modèle* est celui du pouvoir politique pensé comme poursuite de la guerre civile sous l'apparence de sa suppression par l'institution même de l'ordre juridique : dans ce cas, les sujets pourraient se re-subjectiver en résistant ou se soulevant contre le pouvoir, c'est-à-dire en se mettant à prendre part de façon active et consciente à ce combat à la fois permanent et invisible qui traverse la société, conduisant le pouvoir à une série de réaménagements répondant à ces résistances. *Le second modèle* est celui du pouvoir disciplinaire incarné par le panoptique, pouvoir qui ne se borne pas à punir, à surveiller et à redresser en permanence les individus, mais qui les a constitués et le re-constitue en permanence, à leur insu, car il a réussi à s'insinuer en eux, leur faisant ainsi prendre eux-mêmes en charge les tâches de leur propre normalisation : dans ce cas, les possibilités de re-subjectivation semblent limitées ou très difficiles à accomplir et la part de liberté qui nous est échue paraît bien mince, à l'inverse de ce que chante le discours sur l'institution de la liberté par la transformation des modalités juridiques de l'exercice du pouvoir. Enfin, *le troisième modèle*, celui qui est lié à l'élaboration de la notion de dispositif de sécurité et à la réflexion sur la « gouvernementalité », en particulier la gouvernementalité libérale et néolibérale, met l'accent sur l'idée que les relations de pouvoir ne peuvent exister à proprement parler qu'à la condition d'être des relations entre des libertés, quand bien même celles-ci se trouveraient dans rapports asymétriques, c'est-à-dire quand bien même les relations de pouvoir tendraient à se figer en de véritables rapports de domination ; un tel modèle ne semble ni faire disparaître la logique des rapports de force, ni remettre en cause l'idée que le pouvoir est plus constitutif que répressif, mais souligne que les relations de pouvoir peuvent être conçues le plus adéquatement comme des jeux stratégiques où les rapports toujours en principe réversibles et où les règles même du jeu peuvent être modifiées.

Sous une autre forme, cela revient à essayer de préciser le concept d'émancipation, en essayant de clarifier les sens qu'on peut lui donner.

On pourrait schématiquement distinguer trois manières d'entendre l'idée d'émancipation. On peut la concevoir, tout d'abord, comme désignant le processus par lequel on passe de la minorité à la majorité, qui n'est pas un simple processus institutionnel, mais repose sur des conditions éthiques et

politiques. L'émancipation renvoie ensuite à toutes les luttes visant à l'égalité, comme celle pour l'égalité homme-femme, pour l'égalité des LGBTI avec les hétérosexuels ou encore entre les nationaux et les étrangers. Enfin, l'émancipation est pensée comme l'établissement d'une société où l'humanité pourrait s'épanouir pleinement. Ces trois dimensions se conditionnent-elles réciproquement ou bien y a-t-il une détermination en dernière instance des luttes contre les oppressions et contre l'individualisation aux luttes contre l'exploitation ? Comment articuler des luttes particulières, parfois locales, supposées se répercuter dans l'ensemble des mailles du pouvoir et des luttes globales ? Comment penser le rapport entre la dimension éthique et la dimension politique de l'effort pour s'émanciper ?

II - Déroulé des séances

Première séance

Exposé introductif (Stéphane Rey)

Un geste inaugural de rupture avec la tradition

Il peut sembler étrange, à première vue, de proposer une réflexion à partir et autour de Foucault si on prétend réfléchir sur le politique et la politique. En effet, d'une part, Foucault n'a guère écrit, à première vue, sur la politique, *en tous les cas telle qu'on la conçoit traditionnellement*. Il semble parler de bien choses, qui paraissent se situer plutôt aux marges de la politique : des fous, des prisonniers, des malades mentaux, des soldats, des enfants, de la sexualité, et, seulement en passant, des ouvriers. On pourrait dire qu'il aborde très amplement et profondément la question du pouvoir, mais évite presque délibérément et toujours celle du pouvoir proprement politique et plus encore celle du pouvoir de l'État. D'autre part, même sur ces objets, sa préoccupation n'aurait pas tant affaire avec le pouvoir qu'avec la constitution de sujets. Mais cela est-il suffisant pour conclure qu'il ne pense pas *d'une certaine façon* la politique ?

La tentation que nous pourrions avoir de répondre positivement à cette question pourrait bien reposer sur notre pré-conception de la politique qui, loin d'être spontanée, est un produit historique et théorique. Au fond, consciemment ou non, nous continuons de rester marqués par le geste inaugural d'Aristote. Au début des *Politiques*, au moment où il s'efforce de délimiter l'objet de son enquête, il écarte d'autres rapports, dont il estime qu'on a pu, à tort, les confondre avec les rapports politiques, alors qu'ils s'en distinguent spécifiquement, tels les rapports entre le maître et l'esclave, mais aussi entre le mari et sa femme, entre le père et ses enfants. En effet, le rapport proprement politique, par opposition à tous les autres, ne peut être qu'un rapport entre des hommes libres et égaux : l'essence même du lien politique incarné dans la figure du citoyen tiendrait dans la stricte réversibilité des rapports entre eux. Le véritable citoyen, c'est celui qui peut être *aussi bien gouvernant que gouverné*, parce que, maître de lui-même, il peut commander aux autres, mais aussi leur obéir. **En ce sens, dans la politique - ou en tous les cas dans la « politique pure » - , il n'y aurait point de rapports de domination, mais seulement des rapports en principe toujours réversibles et réciproques.**

Certes, la difficulté affleure avec la présence au sein de la cité du *démos*, cette fraction particulière de la population d'Athènes qui, bien que n'ayant aucun titre particulier pour gouverner, comme le souligne J. Rancière dans *La mésentente*, ni la noblesse, ni la richesse, ni la sagesse, prétend représenter la totalité de la cité, s'instituer en tant que peuple. Voilà qui vient réintroduire, peut-être au sein de la politique, ce qu'il avait été question d'en chasser par une délimitation préliminaire et qui réapparaîtra en maintes occasions, notamment à travers l'examen des constitutions déviées, mais ne sera jamais pris pour thème de l'enquête. **En ce sens, le geste inaugural de Foucault, quoi qu'au départ non thématiquement tel, pourrait être lu comme l'exact contrepied de cette volonté de circonscrire étroitement le politique.** C'est implicitement en même temps *la mise en cause de notre propre catégorie courante du politique et de la politique.*

C'est au fond une façon de suggérer qu'on ne peut comprendre véritablement le gouvernement des hommes, l'exercice de la souveraineté politique (*Naissance de la Biopolitique [NBP]*, pp. 3-4), sans **la re-situer d'abord dans le cadre plus large des relations de pouvoir en général et sans revoir le**

concept même de pouvoir. En effet, pour comprendre les mécanismes à l'œuvre dans le gouvernement des hommes et pour saisir la différence spécifique du pouvoir proprement politique, il s'agit d'approcher d'abord le genre avant de passer aux espèces, **d'examiner le pouvoir en général dans la multiplicité de ses formes**, des plus communes ou plus marginales, des plus périphériques aux plus centrales. Foucault le souligne notamment dans sa conférence intitulée « Les mailles du pouvoir » : « *Une société n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un pouvoir et seulement un, mais c'est en réalité une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie, aussi, de différents pouvoirs, qui néanmoins demeurent dans leur spécificité [malgré la hiérarchie]* » (*Dits et Écrits* [DE], II, n° 297, p. 1006). **Aussi voit-on dès l'abord opérer une double critique implicite de la conceptualisation courante de la société.** D'un côté, dit-il, on ne peut pas penser une société adéquatement sans inclure comme son articulation fondamentale le pouvoir — ou plutôt, les pouvoirs — qui la traversent, la décomposent et la recomposent. On ne peut pas séparer l'économique et le politique. D'un autre côté, on ne saurait concevoir la société comme totalité unifiée, un système parfaitement structuré, régi par un ensemble homogène de lois, dont les différents domaines ne constitueraient qu'une particularisation. **La forme de la société est inséparable de la forme du pouvoir ; comme il n'y a pas un pouvoir, mais plusieurs, la société ne fait pas système, mais elle est « une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie ».** Mais en quoi y a-t-il encore véritablement société, s'il y a simple juxtaposition ou coordination ? Et comment penser la liaison et la hiérarchie sans présupposer une totalité au sein de laquelle elles se constituent ?

Dans ces conditions, est-il encore possible **de reconduire cette multiplicité à une unité**, autrement dit est-il concevable de trouver une instance qui reprenne et unifie l'ensemble des ces pouvoirs en une seule et unique main, bref **peut-on penser le pouvoir en le ramenant vers la question de l'État et ses institutions**, qu'on les réduise aux appareils administratif et répressif, ou bien qu'on y intègre, comme le proposait Althusser dans son fameux article de 1970, les appareils idéologiques d'État, qui n'appartiennent pas formellement à sa machinerie publique ? **Ou alors, faut-il admettre cette multiplicité comme irréductible** et chercher alors comment un type de pouvoir s'appuie sur un autre ou sur plusieurs autres, comment ils se soutiennent réciproquement, ou comment éventuellement ils entrent en conflit les uns avec les autres... ?

Une telle orientation de sa recherche semble avoir été particulièrement nourrie par les modifications du champ politique autour de 1968, par **l'émergence de nouvelles luttes, qui débordent du cadre classique à l'époque des mobilisations de la classe ouvrière** : lutte des femmes contre le pouvoir des hommes, lutte des enfants et des adolescents contre le pouvoir des parents, les luttes des étudiant.e.s contre le pouvoir des « mandarins », lutte des prisonniers contre l'enfermement et contre la rééducation à laquelle on prétend les soumettre, la lutte des formes de sexualité marginalisées contre la norme hétérosexiste, lutte des « racisé.e.s », c'est-à-dire de toutes celles et ceux qui sont en butte à une forme de discrimination fondée sur l'appartenance supposée à une « race », contre l'oppression dont ils sont victimes... Il est bien probable que Foucault se soit en partie **guidé sur le caractère multiple de ces luttes** pour conduire son analyse d'un pouvoir multiple. Il souligne en effet à maintes reprises qu'un bon fil directeur pour analyser le pouvoir consiste à **partir des résistances au pouvoir.**

En ce sens, s'il y a pluralité de luttes, si cette pluralité ne semble plus pouvoir – comme certains l'avaient cru un temps – être subsumée sous la lutte unitaire de la classe ouvrière ou du prolétariat, qui rassemblerait tous les luttes en une lutte fondamentale, c'est donc peut-être un clair indice que la société n'est pas une totalité systématique, mais une multiplicité mouvante de pouvoirs, certes articulés les uns aux autres, certes appuyés les uns sur les autres, mais sans qu'aucun ne domine tous les autres en dernière instance, bref sans qu'on puisse les réduire tous à un seul, le pouvoir de l'État. Mais un tel indice est-il suffisant ? Ne peut-on aussi lire cette évolution comme un simple effet de conjoncture, un éclatement et une dispersion provisoire, un échec appelant une pensée renouvelée de la lutte des classes ?

Il n'est pas si évident qu'on pourrait le croire au départ que le souci de reconstituer un certain cadre théorique pour penser le pouvoir et par là aussi le pouvoir politique, soit absolument étranger au propos foucauldien. Certes, Foucault tend toujours à s'en défendre, mais il explique lui-même s'être orienté à partir d'un constat, celui de l'insuffisance des théories léguées par la tradition pour penser le pouvoir : « *Il est vrai que j'ai été amené à m'intéresser de près à la question du pouvoir. Il m'est vite*

apparu que, si le sujet humain est pris dans des rapports de production et des relations de sens, il est également pris dans des relations de pouvoir d'une grande complexité. Or il se trouve que nous disposons, grâce à l'histoire et à la théorie économiques, d'instruments adéquats pour étudier les rapports de production ; de même la linguistique et la sémiotique fournissent des instruments à l'étude des relations de sens. Mais, pour ce qui est des relations de pouvoir, il n'y avait aucun outil prédéfini ; nous avons recours à des manières de penser le pouvoir qui s'appuyaient soit sur des modèles juridiques (qu'est-ce qui légitime le pouvoir ?), soit sur des modèles institutionnels (qu'est-ce que l'État ?) » (« Le sujet et le pouvoir », DE II, p. 1042)

La critique de la conception juridique du pouvoir : « se débarrasser du modèle du Léviathan »

La première critique adressée par Foucault à ce qu'il nomme la conception juridique du pouvoir — visant par là les théories de la souveraineté, celle du droit naturel, et le contractualisme —, c'est de servir d'instrument de **dissimulation sur la réalité du pouvoir politique de la société actuelle**, en tant qu'il est selon lui non pas un simple rapport de pouvoir comme un autre, mais un type spécifique relations de pouvoir, qu'il relève fondamentalement de l'ordre des états de domination (cf. *Il faut défendre la société [IFDS]*, cours du 14 janvier 1976).

Pour Foucault, — et c'est le sens de son choix toujours plus marqué et explicite de remplacer l'expression de pouvoir par celle de relations de pouvoir, choix qui n'a pas encore été fait en 1972 — **le pouvoir doit être conçu comme jeu stratégique dans lequel nous cherchons à influencer la conduite d'autrui et réciproquement**. Dans bien des cas, ces rapports ne sont pas univoques : nous parvenons à faire agir autrui d'une certaine manière, en même temps qu'il y parvient en retour. En ce sens, le pouvoir est partout dans la société. Mais il faut distinguer, au sein de ces multiples relations de pouvoir, celles qui sont **des états de domination**. Foucault désigne par là les cas où la relation devient dissymétrique et se fige, sans tout à fait annuler cependant la liberté d'initiative de celle, celui ou ceux qui sont dominés. Ainsi le rapport de la femme et du mari au sein du mariage dans le cadre de la structure conjugale traditionnelle au XVIIIe et au XIXe siècle. Foucault souligne que les possibilités pour la femme d'agir sur la conduite de son mari sont très limitées et ne changent pas la situation fondamentale. (cf. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et Écrits II*, p. 1538-39)

Le discours juridique est un certain discours de vérité produit par le pouvoir. Il fait partie de ces discours nécessaires au maintien des relations de pouvoir, en ce qu'ils contribuent à les légitimer : « *Il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans une certaine économie des discours de vérité. Nous sommes soumis par le pouvoir à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité (...)* Après tout, nous sommes jugés, condamnés, classés, contraints à des tâches, voués à une certaine manière de vivre ou à une certaine manière de mourir, en fonction de discours vrais qui portent avec eux des effets spécifiques de pouvoir » (*IFDS*, cours du 14 janvier 1976, pp. 22-23). Cela a d'abord été un discours dont la fonction était de **légitimer le pouvoir du roi**. Mais c'est ensuite un discours qui, en particulier au nom des droits de l'homme, prétend **poser des limites externes au pouvoir du roi**. On pourrait être tenté de voir deux discours fondamentalement opposés, comme lorsque nous opposons par exemple pour nos élèves les analyses de Filmer et celle de Locke. Cependant, selon Foucault, on devrait percevoir **la continuité de l'un à l'autre**. En effet, poser des bornes au pouvoir du souverain, c'est implicitement reconnaître que, pour le reste, son pouvoir est légitime et que par conséquent l'obéissance lui est due. Mais pour qu'une telle analyse soit convaincante, encore faudrait-il montrer que le droit recouvre effectivement des rapports de domination.

Si Foucault a mené ces analyses en bien des occasions, la critique de la représentation traditionnelle du siècle des Lumières et la révolution française comme siècle de la liberté et de son institution, menée dans *Surveiller et punir*, est particulièrement frappante. Au début du cours de 1976 intitulé *Il faut défendre la société*, lequel suit la publication de cet ouvrage, il en explicite les grands axes de cette nouvelle conception : « *En somme, il faut se débarrasser du modèle du Léviathan, de ce modèle d'un homme artificiel, à la fois automate, fabriqué et unitaire également, qui envelopperait tous les individus réels, et dont les citoyens seraient le corps, mais dont l'âme serait la souveraineté. Il faut étudier le pouvoir hors du modèle du Léviathan, hors du champ délimité par la souveraineté juridique et l'institution de l'État ; il s'agit de l'analyser à partir des techniques et tactiques de domination. Voilà la ligne méthodique que, je crois, il faut suivre, et que j'ai essayé de suivre dans ces différentes recherches*

que nous avons [menées] les années précédentes à propos du pouvoir psychiatrique, de la sexualité des enfants, du système punitif, etc. » (pp. 30-31). « Ce nouveau type de pouvoir, qui n'est donc **plus transcriptible dans les termes de la souveraineté**, c'est, je crois, **l'une des grandes inventions de la société bourgeoise**. Il a été l'un des instruments fondamentaux de la mise en place du capitalisme et du type de société qui lui est corrélatif. Ce pouvoir non souverain, étranger donc à la forme de la souveraineté, **c'est le pouvoir disciplinaire** » (pp. 32-33).

En d'autres termes, il faut substituer à la théorie de la souveraineté une théorie de la domination et de l'assujettissement. En particulier, cela implique d'en finir avec cette méthode consistant à se donner les éléments que l'on prétend fonder comme le sujet politique, le pouvoir et la loi. Il faut désormais partir des relations de pouvoir elles-mêmes, dans leur mobilité, pour examiner comment les individus sont produits, comment ils se voient désubjectivés et désingularisés, de quelle manière ils peuvent résister à cette puissance productive de ceux qui exercent une domination sur eux. Le pouvoir d'État lui-même ne peut se constituer sans prendre appui sur ces multiples relations de pouvoir qui structurent la société. Foucault résume son orientation en une formule : « **la fabrication des sujets plutôt que la genèse du souverain** : voilà le thème général » (IFDS, p. 39).

D'une façon générale, il entend montrer que, contrairement à ce que soutient même Hobbes, le pouvoir n'est **jamais de l'ordre du consentement**, jamais de l'ordre d'un acte de volonté, quelles qu'en soient les conditions, mais toujours de l'ordre de la domination, en tous les cas dans nos sociétés. Mais on pourrait se demander : cette critique du contractualisme et, en particulier de Hobbes, est-elle pleinement fondée ? **Hobbes n'est-il pas, par excellence, le penseur du fait que le pouvoir s'institue comme résultat d'un rapport de force, plus exactement même d'une guerre, opposant chacun à tous ?** Dans ces conditions, peut-on vraiment soutenir que la théorie de la souveraineté vise à masquer les rapports de lutte, les affrontements et la violence comme nerf des rapports politiques ? **Foucault est revenu à plusieurs reprises sur ce point, renouvelant avec des variations intéressantes une même critique fondamentale** (*La société punitive* [LSP], 10 janvier 1973, puis 24 janvier 1973). Certes, Hobbes admet que la guerre civile est une sorte de résurgence de la guerre de tous contre tous et qu'elle peut à ce titre en éclairer le concept. Mais les différences qui les séparent sont essentielles. La guerre de tous contre tous est un conflit inscrit dans la nature même d'individus qui sont égaux et même substituables les uns aux autres ; il ne peut y être mis un terme que par la rupture de cette égalité dans l'institution du souverain. À l'opposé, la guerre civile met toujours face à face des acteurs collectifs inégaux, oppresseurs et opprimés, dont l'identité se constitue dans la lutte elle-même. En outre, la guerre hobbesienne est un affrontement pré-politique, alors que la guerre civile n'a de sens qu'une fois le pouvoir politique institué. La guerre civile n'est donc « *pas antérieure à la constitution du pouvoir* », elle n'est « *pas l'antithèse du pouvoir* », « *elle se déroule pour garder ou conquérir le pouvoir, pour le confisquer ou le transformer* » (LSP, p. 30-31). La guerre civile ne hante pas le pouvoir comme une peur de quelque chose d'extérieur, selon Foucault, mais elle « *habite, traverse, anime, investit de toutes parts le pouvoir* » (p. 33). Il en conclut : « *l'exercice quotidien du pouvoir doit pouvoir être considéré comme une guerre civile : exercer le pouvoir, c'est d'une certaine manière mener la guerre civile et tous ces instruments, ces tactiques qu'on peut repérer, ces alliances doivent être analysables en termes de guerre civile* » (p. 33). Bref, « *le pouvoir, ce n'est pas ce qui supprime la guerre civile, mais ce qui la mène et la continue* » (p. 34). Cependant, l'ensemble de ces critiques semble rapprocher les analyses foucauldienne des réflexions marxistes : faudrait-il en conclure que Foucault ne ferait que reprendre leurs critiques avec certaines variations ?

Critique d'une certaine conception marxiste du pouvoir

S'il y a une ambiguïté jamais vraiment levée pour savoir si Foucault critique certains marxistes – et en particulier Althusser – ou bien Marx lui-même, ou bien tantôt les uns, tantôt l'autre, on peut relever les trois grands axes, nettement mis en évidence dans la dernière leçon de *La société punitive*, généralement interprétée comme une discussion de l'article d'Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État ».

Foucault souligne qu'on aurait tort de se laisser séduire par une idée tout droit venue du modèle contractualiste, selon laquelle le pouvoir serait une chose qui pourrait se posséder, donc se transmettre ou se conquérir. Au contraire, **le pouvoir s'exerce, précisément parce qu'il n'est pas une chose, mais une relation**, qui détermine ses termes. Il suppose une activité permanente à ses

deux pôles, *les stratégies et les tactiques* des uns appelant des réponses stratégiques et tactiques des autres.

En outre, **le pouvoir n'est pas localisé dans les appareils d'État**, même compris de façon élargie, comme on a souvent tendance à tort à le penser, y compris dans des traditions aussi opposées que le marxisme et le libéralisme. En effet, le pouvoir de l'État ne pourrait se maintenir sans passer par un ensemble « *de relais, de connexions, de points d'appui, de choses aussi ténues que la famille, les rapports sexuels, le logement, etc.* » (LSP, p. 231), c'est-à-dire par ces micro-pouvoirs dont Foucault a entrepris de faire l'analyse. On peut y voir dans cette réflexion un écho manifeste du fait qu'autour de 1968 la mise en cause du pouvoir de Gaulle s'est accompagné de toute une autre série de remise en cause : du pouvoir du patron sur les ouvriers dans l'usine, du pouvoir des mandarins sur les étudiants, du pouvoir des parents sur les enfants, des hommes sur les femmes, etc. Cependant, ces critiques n'annulent pas l'idée même de la lutte des classes, Foucault précisant explicitement : « *Bien sûr, dans cette espèce de guerre générale à travers laquelle s'exerce le pouvoir, il y a une classe sociale qui occupe une place privilégiée et qui, par là, peut imposer sa stratégie, remporter un certain nombre de victoires, les cumuler et obtenir à son profit un effet de sur-pouvoir, mais cet effet n'est pas de l'ordre de la sur-possession* » (LSP, p. 232). D'ailleurs Marx, souligne Foucault « *sait parfaitement que ce qui fait la solidité des relations de pouvoir, c'est qu'elles ne finissent jamais, il n'y a pas d'un côté quelques-uns, de l'autre beaucoup ; elles passent partout : la classe ouvrière retransmet des relations de pouvoir, elle exerce des relations de pouvoir. Du fait d'être étudiante, vous êtes déjà insérée dans une certaine relation de pouvoir ; moi, en tant que professeur, je suis également dans une situation de pouvoir, je suis dans une situation de pouvoir parce que je suis un homme et non une femme, et, du fait que vous êtes une femme, vous êtes également dans une situation de pouvoir, non pas la même, mais nous y sommes tous également* » (« Les mailles du pouvoir », DE, II, n° 297, réponse à une question, p. 1020). **Il en découle, pour Foucault, que la révolution comme conquête du pouvoir politique ne peut pas être la façon adéquate de penser l'émancipation, car cet acte ne modifie pas par lui-même l'ensemble des relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes pris** : « *ni le contrôle ni la destruction de l'appareil d'État ne peuvent suffire à transformer ou à faire disparaître un certain type de pouvoir, celui dans lequel il a fonctionné* » (LSP, p. 233). Cela n'empêche pas Foucault d'admettre qu'elle puisse en être la condition, notamment à propos de la situation des peuples colonisés. Mais rendre le pouvoir impossible à localiser, n'est-ce pas rendre éminemment difficile la résistance contre lui, comme le suggère Rancière ?

Enfin, Foucault interroge **l'idée d'une détermination économique en dernière instance**, en affirmant que le pouvoir ne doit pas être conçu comme quelque chose qui existerait en dehors des rapports de production et aurait pour fonction de les reproduire. Ainsi le pouvoir disciplinaire a contribué à constituer l'homme en force de travail, condition de l'exploitation capitaliste, comme il le souligne dans *Surveiller et punir*. Cette interrogation retentit sur la manière de penser l'émancipation, car il ne s'agit plus de penser que la lutte du prolétariat engloberait toutes les luttes, mais de reconnaître à chaque type de lutte son autonomie, sa capacité à être un foyer dominant des affrontements à un moment donné et sa capacité à ébranler les états de domination et à reconfigurer les rapports de pouvoir à partir d'un lieu particulier.

La discussion a principalement portée sur les points suivants :

La référence aux analyses épistémologiques menées par Foucault dans l'Archéologie du savoir sont-elles nécessaires à la compréhension de ses analyses du pouvoir menées dans les années soixante-dix ? Si la pensée de Foucault possède une continuité et une cohérence par-delà les ruptures généralement admises dans le développement de sa réflexion et si en ce sens les analyses épistémologiques peuvent toujours éclairer celles sur le pouvoir, en particulier quand Foucault thématise l'idée d'une insurrection dans les savoirs, qui serait une des conditions des résistances aux pouvoirs, ses analyses autour du pouvoir et de la gouvernementalité semblent conserver une autonomie relative assez marquée.

Quel contenu peut-on donner à la notion de politique si on rejette l'idée d'une délimitation étroite autour des rapports juridiques entre citoyens dans un cadre institutionnel déterminé ?

La discussion n'a bien sûr pas apporté de réponse définitive à cette question. Plusieurs pistes ont été suggérées. Tout d'abord, en suivant les propositions de Rancière, qui affirme que tout n'est pas

politique, mais que tout est politisable, c'est-à-dire qu'il est toujours possible que la revendication d'égalité vienne perturber la police, c'est-à-dire la logique de l'attribution des places et de l'assignation des identités. Mais cette remarque a suscité une interrogation sur les critères pour qu'une question soit politisable : ainsi, dans la continuité des réflexions d'Éric Fassin, qu'est-ce qui a permis d'extraire la question de la sexualité et des orientations sexuelles d'une problématique morale ? En réponse à cette interrogation, il a été avancé l'idée qu'il peut y avoir des conditions économiques ou sociales pour qu'un phénomène autrefois d'ordre privé, devienne politisable ; c'est par exemple le cas des rapports hommes-femmes, dont la politisation est inséparable de l'accession des femmes au statut de salariés.

Comment comprendre la notion de pouvoir disciplinaire ? N'y a-t-il pas un risque à interpréter les analyses de Foucault dans un sens qui fermerait toute possibilité d'émancipation ? Ne faudrait-il pas analyser de façon plus approfondie la notion de discipline et l'idée de désubjectivation qui l'accompagne, pour mettre en évidence les possibilités de résistance et de resubjectivation ? Ce risque existe et il correspond sans doute, pour une part, aux analyses de Foucault à l'époque où il estime que la modalité dominante du pouvoir dans la société bourgeoise moderne est le modèle disciplinaire, celui du panoptique. En ce sens, Foucault a été à un moment donné plus sensible à la nécessité d'analyser les difficultés de l'émancipation qu'à la possibilité de penser les modalités concrètes de sa mise en œuvre. En même temps, les analyses ultérieures, introduisant la notion de dispositif de sécurité, puis l'idée de gouvernementalité, l'amène à nuancer ses propres analyses : le pouvoir ne se trouve devoir contrôler la liberté que parce qu'il la produit, même si c'est pour la reprendre en partie aussitôt sous une nouvelle forme. Dans ces dernières réflexions, il tient à souligner que dans la mesure où le pouvoir ne peut s'exercer que sur une liberté, il existe toujours une possibilité de résistance et de resubjectivation. Cependant, la tension est réelle, car elle est le symptôme d'un problème véritable et particulièrement délicat.

Deuxième séance

Exposé introductif (Diogo Sardinha)

Vu les acquis de la première séance, il devient nécessaire d'approfondir trois analyses, touchant tout d'abord à l'originalité de la conception foucauldienne du rapport politique, par comparaison avec Aristote, les contractualistes et Marx ; ensuite, à ce que devient l'individu, sujet traditionnel de la politique ; enfin, à ce qui vient remplacer le schème de la détermination en dernière instance.

La technologie politique des corps, singularité foucauldienne

On a vu plus haut que les auteurs du contrat associent les sujets et le souverain de façon immédiate, cherchant les principes rationnels de la transmission du pouvoir des premiers au second. La politique se caractérise ainsi par l'existence de deux éléments entre lesquels s'établit un rapport vertical. Auparavant, évoquant Aristote, on avait vu que celui-ci aussi conçoit le lien politique comme une relation à deux pôles, impliquant les gouvernés et les gouvernants, le problème étant alors de savoir comment la vertu des uns devrait s'accorder celle des autres. Dans les deux cas, donc, le lien politique associe *directement* deux éléments dans un type de rapport semblable. Pensons maintenant au marxisme, d'après lequel l'histoire est le terrain de la lutte de classes. Celles-ci, dirait Foucault, ne sont pas moins conçues à la verticale, comme groupe minoritaire des propriétaires et groupe majoritaire des non-propriétaires. L'enjeu de cette lutte est le contrôle du pouvoir d'État, point d'appui pour la manutention ou le renversement de la structure propriétaire. De telle sorte que la *conjonction immédiate* telle qu'on en trouvait chez Aristote et les contractualistes s'y maintient, *quoique métamorphosée*. Une première originalité de Foucault est de partager le pouvoir d'une autre façon, en introduisant entre les gouvernants et les gouvernés ou entre le souverain et les sujets, ou encore entre les dominants et les dominés, **une région nouvelle et complexe – intermédiaire – qu'il appelle la technologie politique des corps**. Il défait ainsi l'accouplement immédiat entre les deux éléments classiquement constitutifs de la politique. Mais une seconde originalité touche au destin que par la suite il donnera à ces éléments : d'intermédiaire, la technologie politique des corps deviendra fondamentale. Par quel déplacement parvient-elle à occuper cette place ?

Un important passage pour le comprendre est le suivant, extrait de *Surveiller et punir* : « *il peut y avoir un "savoir" du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre : ce savoir et cette maîtrise constituent ce qu'on pourrait appeler la technologie politique du corps. [...] De plus on ne saurait la localiser ni dans un type défini d'institutions, ni dans un appareil étatique. Ceux-ci ont recours à elle ; ils utilisent, valorisent ou imposent certains de ses procédés. Mais elle-même dans ses mécanismes et ses effets se situe à un niveau tout autre. Il s'agit en quelque sorte d'une microphysique du pouvoir que les appareils et les institutions mettent en jeu, mais dont le champ de validité se place en quelque sorte entre ces grands fonctionnements et les corps eux-mêmes avec leur matérialité et leurs forces* » (*Surveiller et punir* [SP], p. 34). Ces lignes nous apprennent deux choses sur **la technologie politique**. Premièrement, **sa composition** : elle n'est ni une science objective et abstraite, condensée en lois et principes formels, ni une forme nue de domination par la force, qui réduirait les individus à l'esclavage. Au contraire, elle est à la fois une connaissance empirique qui reste ainsi tout près de l'expérience, et une manière d'imposer subtilement l'ordre par des interventions discrètes sur le terrain pratique. En tant que technologie, elle est un savoir de certaines techniques, ce qui fait qu'en elle les versants théorique et pratique sont étroitement associés. En tant que politique, elle croise simultanément les domaines du pouvoir et du savoir, dont elle constitue la plus importante connexion. Le but de sa mise en œuvre est le façonnement des corps en vue de les disposer à la production et à la reproduction (SP, p. 34). De sorte que, dans les rapports de pouvoir et d'assujettissement, le lien entre la technologie politique des corps et la disposition des individus devient évident : cette technologie est inductrice de dispositions à agir ou à pâtir de certaines façons, elle est le moyen d'obtenir une aptitude générale par la fabrication d'individualités ressemblantes. Son rôle est de normaliser.

Deuxièmement, le passage cité nous apprend quelque chose sur **la place occupée par la technologie : celle-ci ne se trouve pas à côté de l'État et des institutions, elle existe plutôt « à un niveau tout autre »**. Quel est-il ? D'un côté, il est un entre-deux, au sens où il se trouve entre les institutions qui se servent de la technologie et les corps qu'il s'agit de maîtriser. De l'autre côté, il est à la base ; en plus de permettre les rapports entre les institutions et les corps, il rend possible que chaque élément se définisse dans la relation comme institution, corps, État ou individu. Cela signifie que ce qui établit la médiation ou ce qui fait rapport devient, en fait, fondateur : **la région qui assure la communication entre les deux plans traditionnels de la politique se métamorphose en plan décisif**. Dans « *Il faut défendre la société* », on trouve de ce déplacement la formulation suivante : « *Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir, non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte* » (IFDS, p. 239). C'est dire que les institutions et les individus, les dominants et les dominés, le souverain et les sujets se trouvent tous destitués de leurs rôles prééminents : du moment où le rapport devient fondateur, ces pôles accèdent à un plan secondaire.

Bien plus, renvoyant tous ces éléments à la surface immédiate comme des effets ou des produits de la relation politique, Foucault leur adjoint les théories qui portent directement sur eux. Entendons par là celles qui prennent pour objet la souveraineté ou bien le pouvoir comme propriété. N'est-ce pas de cela qu'il est question dans *La Volonté de savoir*, lorsqu'il prétend que, « *dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi* » ? La théorie du pouvoir continue hantée par les questions « *de l'État et de la souveraineté (même si celle-ci est interrogée non plus dans la personne du souverain mais dans un être collectif)* » (*La volonté de savoir* [VS], 117). Le faux dans ces questions, c'est qu'elles mettent au centre de la politique un rapport immédiat du dominé au dominant, alors que les relations de pouvoir « *descendent loin dans l'épaisseur de la société, [...] elles ne se localisent pas dans les relations de l'État aux citoyens ou à la frontière des classes* » (SP, 32). Ce qu'il peut y avoir de secret ou d'énigmatique dans ces relations n'est donc décelable ni par une théorie de la souveraineté « individuelle » ni par une conception du souverain collectif entendu comme peuple. Le pouvoir souverain et les théories qui l'ont pour objet sont tous également à laisser. En prenant la place centrale, la technologie retire à l'État et au contrôle de ses mécanismes le statut de clé de voûte de la politique. Le pouvoir n'est pas une exclusivité ni même un privilège de certaines institutions, ou encore de l'ensemble de l'État. Il n'est pas une propriété (VS, p. 123). Dès lors, plus question de se l'approprier. S'occuper avant tout de la souveraineté, c'est faire la théorie de l'accessoire.

La relation politique précède les sujets de la politique

Pour revenir à Marx, quand on cherche un thème de proximité avec Foucault, on le trouve dans la critique de l'anthropologie et de ce que la vie en société fait de l'humain. Au début des années 1980, invité à écrire une entrée de dictionnaire sur sa propre personne, Foucault, signant du pseudonyme Maurice Florence, développe l'idée d'une critique des universaux anthropologiques, ce mot indiquant que ses travaux sur la folie, la délinquance ou la sexualité sont, au fond et dans leur ensemble, à comprendre comme autant de voies pour traiter le problème de l'humain. Le même article explicite aussi le principe que se donne Foucault, d'« *un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques* », signifiant par là que « *tout ce qui nous est proposé dans notre savoir, comme de validité universelle, quant à la nature humaine ou aux catégories qu'on peut appliquer au sujet, demande à être prouvé et analysé* » (DE n° 345, Paris, Gallimard, 1994, t. II, p. 634). À ces universaux, il ajoute encore « *ceux d'un humanisme que ferait valoir les droits, les privilèges, la nature d'un être humain comme vérité immédiate et intemporelle du sujet* ». Projetant ces passages sur le thème du politique, un problème prend forme : compte tenu de la non existence d'un sujet préalablement (ou naturellement) donné, comment comprendre la formation du sujet dans et par le champ politique ?

C'est un problème qu'il partage avec Marx. On se souvient, en effet, des premières lignes de sa VI^e thèse sur Feuerbach : « *Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux* ». (Cité par É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 2014, p. 51, d'après la traduction de Georges Labica). Si on interprète ces lignes à la lumière des analyses foucauldienne, une chose deviendra claire : lorsque Marx fait référence à l'essence humaine, il ne le fait pour ainsi dire qu'en apparence, et de manière critique ; en un mot, de manière à la dissoudre dans « *l'ensemble des rapports sociaux* ». Autrement dit, affirmer que « *l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux* » ne revient pas à donner une définition concrète de l'essence ; cela consiste davantage à déplacer le problème sur un terrain autre que celui de l'essence *au singulier* (ou de quelque chose qui serait saisi en tant qu'essence), pour le placer sur le terrain de la *pluralité* des rapports entre les êtres humains. Êtres humains qui eux-mêmes ne peuvent être définis de façon stable, car dans leurs modes d'être (et non plus dans leur essence justement) ils deviennent les pôles des rapports sociaux dont ils dépendent. En d'autres termes, ces rapports précèdent tout ce qui pourrait être capté comme essence humaine, puisque les êtres humains singuliers ne se déterminent que par et dans les rapports sociaux. Dans cette nouvelle perspective, l'« individu singulier » évoqué dans la VI^e thèse est remplacé par des êtres humains pluriels, entre lesquels il y a des rapports sociaux d'une part ; et qui dépendent de ces rapports sociaux d'autre part. Les entités multiples que sont les humains dépendent alors de rapports multiples et changeants qui sont sociaux. En définitive, déclarer que l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux revient à faire valoir la raison qui empêche de tenir un discours fondé au sujet de l'essence humaine. Une autre façon permet également d'exprimer et de comprendre, sous l'angle de la VI^e thèse, l'idée de l'impossibilité de l'essence humaine : en réalité, ce qui, éventuellement, apparaît comme étant l'essence humaine n'est rien d'autre que la cristallisation, à un moment donné, de l'état dans lequel se trouvent les rapports sociaux. C'est pourquoi, au lieu de nier toute forme d'existence à l'« essence humaine », il serait plus juste d'affirmer qu'elle existe en un certain sens, c'est-à-dire en tant qu'elle est produite, pratiquement et théoriquement, comme fonction d'une situation de complexité sociale. Sans doute faudrait-il même affirmer que l'essence humaine *n'est pas*, et que pourtant qu'il y a de l'essence humaine, comme produit ou effet réel qui, à son tour, devient cause d'autres effets. Comment comprendrait-on, sinon, tous les discours et pratiques visant à conformer des êtres humains à leur prétendue essence ? Ce n'est d'ailleurs pas sans rappeler certaines rhétoriques éducatives, de redressement, voire d'émancipation. Aussi est-il nécessaire d'admettre qu'il y a bien quelque chose comme l'« essence humaine », les guillemets servant à indiquer dans ce contexte que le syntagme désigne un *produit* et non une *nature* (VS, p. 139).

Mettant la technologie politique des corps à la base du politique, Foucault pose comme fondamental ce qui ne constitue, au départ, qu'une relation. Dans cette relation, les individus et les institutions, qu'elles soient les grandes institutions législatives, exécutives ou juridiques ou bien les petites institutions scolaires, pénitentiaires, hospitalières et autres, sont formées et se définissent en tant qu'institutions ; et les individus sont formés et ils se déterminent en tant qu'individus. Autrement dit, ni les sujets de la politique ni les institutions ne préexistent aux rapports qui les forment, si bien que pour

Foucault comme pour Marx le rapport précède tout ce qui est susceptible d'apparaître ensuite comme essence. Le choix de dissoudre les essences au profit des rapports mène à concevoir le politique comme un espace dans lequel les sujets (de la politique) n'entrent pas déjà constitués, mais où ils sont constitués et se constituent eux-mêmes dans le fait d'agir et de pâtir avec d'autres. Par contraste avec l'opération qui consisterait à remplacer la représentation abstraite de l'essence par une conception concrète de cette essence, Marx et Foucault invitent, chacun à leur manière, à se départir des essences, qu'elles soient dites « abstraites » ou bien « concrètes ». Il s'agit, en bref, de penser une politique anthropologiquement désessentialisée.

Au lieu de la détermination en dernière instance, le jeu

Reste un troisième élément pour comprendre une vision de la politique inspirée de Foucault. On l'a dit, *Foucault n'admet pas une infrastructure dont dépendrait une superstructure ni l'existence d'une instance qui en déterminerait prioritairement d'autres*. À cette idée, il préfère l'**intrication d'instances multiples**. Par exemple, l'économie détermine l'ordre juridique, qui à son tour informe l'économique, le jeu de ce dernier étant certes réglé, mais sans que personne n'en connaisse l'issue. **Plus largement, le pouvoir est un ensemble de jeux stratégiques sans fin**. Et en 1984, année de sa mort, il soutient que le savoir, le pouvoir et l'éthique existent dans une intrication permanente : entre eux se déroule un jeu. Dans les textes comme dans les entretiens du dernier Foucault, le mot *jeu* devient récurrent, au premier chef dans la notion de jeux de vérité. Il est possible, par une lecture comparative de différents écrits, de cerner trois aspects principaux de ce terme, malgré l'absence d'une conceptualisation rigoureuse.

Premièrement, le jeu implique l'existence de règles dont il est possible de rendre compte. Ainsi, dans le cadre spécifique des jeux de vérité, il y a « *un ensemble de règles de production de la vérité* » ou « *un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédure, comme valable ou pas, gagnant ou perdant* » (« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), *DE*, II, n° 356, p. 1544). Les règles du jeu sont donc le premier élément à prendre en considération. Outre les règles, le jeu s'associe à l'existence d'un résultat, en l'occurrence les vérités elles-mêmes. Ces vérités sont d'abord découvertes ou élaborées dans le domaine du savoir, à l'intérieur duquel on peut faire « *l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres* » (*L'usage des plaisirs* [UP], p. 13). Ensuite, elles sont découvertes et élaborées dans le champ du pouvoir, et enfin dans celui de l'éthique, dès lors que celle-ci enseigne « *un certain nombre de vérités, de doctrines, les unes étant des principes fondamentaux et les autres des règles de conduite* » (*ibid.*, p. 1532). Bien entendu, dans les jeux de vérité, il faut compter de surcroît un pôle symétrique à celui du vrai, à savoir le faux. Aussi Foucault insiste-t-il sur les règles et les procédures qui déterminent non seulement « *ce qui est bien (vrai)* », mais encore ce qui est « *mal (faux)* ». Ces règles et procédures appartiennent pleinement au jeu. En un mot, celui-ci se compose des règles auxquelles obéissent la formation des discours et des pratiques, la formation des éléments en jeu qui sont les différents discours et théories qui cherchent à être sanctionnés, et aussi celle des deux grands pôles dans lesquels se partagent les résultats, à savoir la vérité et l'erreur.

Deuxièmement, le jeu porte en lui la possibilité d'un double changement, changement du réel comme de celui qui joue. Foucault épouse cette idée dans l'Introduction de *L'Usage des plaisirs* : « *L'essai, écrit-il, – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non pas comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une "ascèse", un exercice de soi dans la pensée* » (*UP*, p. 16). Le jeu de vérité, notion au départ directement liée aux sciences et aux doctrines, procure enfin l'occasion de réfléchir à une ouverture qui touche aussi bien les règles de production et d'acceptation du discours que la définition de soi-même et de son rapport au monde.

Troisièmement, compris comme mode de fonctionnement des règles de détermination du vrai et du faux, le jeu est toujours ouvert. On entend par là que ses règles ne sont jamais établies une fois pour toutes, mais elles peuvent changer. C'est ce qu'on lit dans un entretien de 1984, d'après lequel « *il y a toujours possibilité, dans un jeu de vérité donné, de découvrir quelque chose d'autre et de changer plus ou moins telle règle, et quelquefois même tout l'ensemble du jeu de vérité* » (« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), *DE* IV, n° 356, p. 1544-1545).

Cette remarque peut sembler paradoxale, tant il est vrai que l'un des paramètres qui définissent le plus communément un jeu, c'est le fait que ses règles ne changent pas en cours de partie : si elles changeaient, alors le jeu s'arrêterait et un autre jeu commencerait. Or, Foucault affirme qu'il est toujours possible de modifier les règles du jeu de vérité. C'est dire que des événements peuvent être *déclenchés*, des événements qui n'auront certes pas la vertu, selon une loi du tout ou rien, de provoquer des ruptures radicales, mais qui pourront néanmoins modifier certaines règles sans que précisément le jeu s'arrête. Bien que les règles soient modifiées, il continue. Pour parler comme James P. Carse, on n'est plus dans un jeu fini, mais dans un jeu infini, car c'est sur ce point que ces deux sortes de jeu se différencient le plus : « *les règles d'un jeu infini doivent changer en cours de jeu* » (J.P. Carse, *Jeux finis, jeux infinis. Le pari métaphysique du joueur*, tr. G. Petitdemange, Paris, Seuil, 1988, p. 18.) Dans les années 1980, Foucault applique cette logique à l'analyse du pouvoir. Dans « Le sujet et le pouvoir », il affirme qu'« *un rapport d'affrontement rencontre son terme, son moment final (et la victoire d'un des deux adversaires) lorsqu'au jeu des réactions antagonistes viennent se substituer les mécanismes stables par lesquels l'un peut conduire de manière assez constante et avec suffisamment de certitude la conduite des autres* » (« Le sujet et le pouvoir » (1982), *DE II*, n° 306, p. 1061). Sous cet angle, le jeu s'arrête avec le triomphe d'un des compétiteurs. Cela signifie que le jeu auquel ils participent est orienté vers une fin. Le rapport d'affrontement est dès lors un jeu fini. Cependant, d'un point de vue à la fois plus large et plus important, ajoute Foucault, « *entre relation de pouvoir et stratégie de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel.* » (ibid., p. 1061). Ici, on n'est plus dans l'élément de la finitude mais, au contraire, de l'infinitude. C'est d'ailleurs dans ce dernier qu'il faut placer l'histoire du temps long, histoire des sociétés dans laquelle l'instabilité l'emporte sur les victoires temporaires et fragiles des uns sur les autres. Et on pourrait même affirmer, au sujet de l'ouverture des jeux de vérité, qu'elle fait jouer une raison contre une autre raison. Ainsi est-il possible d'échapper « *à une domination de la vérité, non pas en jouant un jeu totalement étranger au jeu de la vérité, mais en jouant autrement ou en jouant un autre jeu, une autre partie, d'autres atouts dans le jeu de vérité [...], montrant qu'il y a d'autres possibilités rationnelles* » (ibid., p. 1543). Le fonctionnement des règles, des théories et des doctrines peut seulement être pensé sur la toile de fond permanente de leur renversement possible, possibilité qui appartient au jeu et qui, dès qu'elle est actualisée, ne l'interrompt pas, mais lui accorde un nouvel élan.

La discussion a principalement portée sur les points suivants :

Il a été beaucoup question dans les exposés de la notion d'émancipation. Mais que doit-on entendre exactement par ce mot ? Par souci de clarté conceptuelle, il a semblé nécessaire de distinguer trois significations du mot « émancipation ». Premièrement, l'émancipation peut désigner une obtention d'égalité, et on parlera des luttes pour l'émancipation comme celles qui portent sur l'obtention d'une égalité entre des sujets jusque-là regardés comme inégaux. C'est ce qui se passe dans l'exemple de l'émancipation des femmes. Une deuxième acception, qui nous ramène à une histoire de filiation marxiste, envisage l'émancipation sous son aspect immédiatement politique et social, dans lequel le mot en vient à désigner la transition d'une société marquée à la fois par l'exploitation économique et l'aliénation humaine, à une société libre de ces entraves, dans laquelle la réalisation des pleines capacités de l'être humain est mise à la portée du plus grand nombre. Ce sens de l'émancipation embrasse une réalité sociale et politique très vaste, pour ne pas dire totale, qui se trouve transformée aussi bien dans ses fondements que dans sa rationalité. C'est une façon de penser l'émancipation sous l'angle social-institutionnel, et on pourrait presque dire sous l'angle métaphysique, car elle fait appel à une essence de l'homme enfin libérée. On voit qu'elle se distingue du premier modèle, évoqué plus haut, de l'obtention d'égalité par certains, à l'intérieur d'une société dont le mode d'être ne change pas pour autant de fond en comble. Enfin, troisième notion, l'émancipation comme affranchissement par rapport aux tutelles, qui sans doute demeure incompréhensible sans la référence juridique qui la sous-tend, de la transition du statut de personne mineure au statut de personne adulte. On obtient de la sorte trois modèles, peut-être mieux : trois acceptions du même mot « émancipation », à l'intérieur desquelles différents modèles se constituent.

La réélaboration du politique et de la politique proposée par Foucault permet-elle encore de penser l'émancipation ? Et si oui, dans quels termes ? Foucault est sensible au premier et au troisième sens de l'émancipation, mais pas au second, ce qui le sépare de la tradition marxiste, essentiellement révolutionnaire. En effet, l'optique révolutionnaire n'épuise pas le problème de

l'émancipation, car celle-ci n'est jamais advenue et conquise une fois pour toutes. Elle se mesure à la possibilité de changer les règles du jeu et éventuellement de s'en emparer pour ceux qui en ont été exclus ou simplement marginalisés.

Cette analyse ne pourrait-elle être mise en rapport avec l'idée kantienne des individus qui restent sous la tutelle des autres et ne sortent jamais de l'état de minorité dont ils sont eux-mêmes responsables, telle qu'il la présente au sujet des Lumières ? Les approches foucauldienne et kantienne sont, de ce point de vue, étroitement liées. Certes, elles ne se confondent pas. Mais, écrivant sur la « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », de Kant, Foucault se montre sensible aux trois conditions requises pour un « devenir-adulte » de chacun et de tous : faire preuve de courage, être prêt à faire des efforts et disposer d'une certaine liberté. On se souvient, en effet, que Kant critique la paresse et la lâcheté de ceux qui ne veulent jamais penser par eux-mêmes, alors que la nature les a pourvus des facultés nécessaires à cette fin. Et il ajoute aussi le besoin de jouir de la liberté de parole dans l'usage public de la raison, pour qu'une sortie de l'état de minorité soit possible. On peut relire l'histoire de la philosophie à la lumière de ces préoccupations. Pour le dire schématiquement, chez Aristote, l'enfant mâle, fils de propriétaires de la *polis*, est pleinement citoyen dès qu'il devient adulte et arrive ainsi pleinement constitué dans la politique. Chez Hobbes, le citoyen est celui qui est libre de contrainte parce qu'il a accepté d'aliéner une partie de ses droits au profit du souverain : il se constitue politiquement par le contrat. Le dernier Foucault insiste beaucoup sur le travail éthique sur soi : l'effort individuel pour s'émanciper est aussi une lutte, tantôt personnelle tantôt collective, par exemple contre certaines technologies politiques et au profit d'autres méthodes de conduite des gens. L'émancipation n'oppose pas éthique et politique (ce que je veux être et ce que nous voulons être ensemble), idée qu'il synthétise dans le mot « courage de la vérité ».

Apport didactique et articulation aux séquences de cours

La politique constitue l'une des têtes de chapitre des notions au programme des classes terminales. En ce sens, la discussion du séminaire peut offrir des pistes pour renouveler la manière d'aborder la question de la politique avec les élèves à partir de réalités politisables et politisées, qui entrent peut-être davantage en écho avec leurs propres préoccupations : lutte des femmes pour l'égalité, luttes LGBTI pour l'égalité, lutte des peuples colonisés dans le même sens, politisation de la question de la sexualité, de la folie, de la prison, etc. La distinction entre police et politique peut également être une source de réflexions stimulantes. Enfin, la références à des débats contemporains et à des élaborations philosophiques récentes peut contribuer à renouveler l'intérêt des élèves pour ces questions.

Le concept de liberté est une autre tête de chapitre des notions du programme des classes terminales. Les analyses assez poussées de Foucault sur la corrélation entre les formes de pouvoir, les formes de résistance au pouvoir et les formes de liberté peuvent enrichir la problématisation de ce concept. En particulier, les analyses de *Surveiller et punir* dégageant l'idée d'un panoptisme universel de la société moderne peuvent servir de contrepoint intéressant dans une réflexion sur la démocratie et la république. Plus généralement, l'idée d'une production permanente de liberté et d'une reprise non moins permanente de toute liberté produite est un axe qui pourrait être exploré, notamment en introduisant la notion de jeu.

La société et l'État font également partie des notions au programme des classes terminales. La façon dont Foucault propose de repenser la société comme une multiplicité éclatée par la diversité des rapports de pouvoir qui la traverse et la structure peut fournir un éclairage renouvelé sur des questions classiques. Réciproquement son insistance à re-situer le pouvoir de l'État au sein du réseau complexe des relations de pouvoir peut fournir un utile contrepoint à une tendance à survaloriser cette question de l'État dans la réflexion sur la politique.

La présentation du contractualisme constitue presque une sorte de passage obligé de tout cours de philosophie politique en classe terminale. La discussion serrée du contractualisme menée par Foucault pourrait venir enrichir ces cours. En particulier, son analyse critique de la notion de guerre de tous contre tous peut permettre d'ouvrir une discussion stimulante avec la classe, en confrontant quelques textes de Hobbes avec quelques analyses de Foucault qui en font un commentaire critique, éventuellement sur le modèle du « colloque des philosophes ».

La familiarisation avec la réflexion politique de Foucault peut ouvrir la possibilité de mener une lecture suivie de certains ouvrages, en particulier *Surveiller et punir*, avec des certaines classes. Si la difficulté réelle de l'ouvrage pourrait faire hésiter, l'actualité qui peuvent y lire les élèves est en mesure d'en rendre pour eux la lecture motivante et enrichissante. La réflexion sur le pouvoir entre particulièrement en résonance avec leur propres expériences personnelles comme élève, comme adolescent et plus généralement comme membre d'une société où le panoptisme semble omniprésent et où la prison semble redevenue une évidence qu'il n'apparaît plus possible d'interroger.

Bibliographie

I. Textes de Foucault

1. Textes relativement courts fournissant une introduction générale aux problèmes examinés dans le séminaire

Qu'est-ce que la critique ? (1978), Vrin, Paris, 2015.

[DE] *Dits et Écrits*, II, Gallimard, Quarto, Paris, 2001.

« Le sujet et le pouvoir » (1981), pp. 1001-1020.

« Les mailles du pouvoir » (1982), pp. 1041-1061.

« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), pp. 1527-1549.

« Inutile de se soulever ? », (1979), pp. 790-794.

« Face aux gouvernements, les droits de l'homme » (1984), pp. 1526-1527.

« Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (1984), pp. 1554-1565.

2. Discipline et dispositif : l'exemple de la pénalité et celui de la sexualité

[SP] *Surveiller et punir (1975)*, Gallimard, Tel, 2005.

On lira en particulier les passages suivants : *I. Supplice*, chap. I, Le corps des condamnés (pp. 9-40), chap. II, la conclusion (pp. 106-122), *III. Discipline*, chap. I. Les corps dociles (pp. 159-199), chap. II, Les moyens du bon dressement (pp. 200-227), chap. III, Le panoptisme (pp. 228-264), *IV. La prison*, chap. II, Illégalismes et délinquance (pp. 299-342), chap. III. Le carcéral (pp. 343-360).

[VS] *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir (1976)*, Tel, Gallimard, Paris, 2005.

On lira en particulier IV. Le dispositif de sexualité et V. Droit de mort et pouvoir sur la vie

[UP], *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Tel, Gallimard, Paris, 2005.

3. Analyses développées : les cours au Collège de France

3.1. Les « résumés » des cours

Même si cela ne saurait se substituer à la lecture des analyses plus précises développées dans les cours, en particulier dans *Sécurité, Territoire, population* et dans *Naissance de la biopolitique*, il est possible de s'appuyer sur les « résumés » proposés par Foucault, publiés dans *Dits et Écrits*, II, Gallimard, Quarto, Paris, 2001 :

- « Il faut défendre la société », pp. 124-131
- Sécurité, territoire, population, pp. 719-723
- Naissance de la biopolitique, pp. 818-825

3.2. Les cours

1972

[LSP] *La société punitive*, Hautes Études, Ehess. Gallimard, Seuil, 2008, en particulier les cours du 10 janvier 1973 et du 28 mars 1973.

1976

[IDFS] « *Il faut défendre la société* », Hautes Études, Ehess. Gallimard, Seuil, 2008, en particulier, les cours du 14 janvier 1976 et du 21 janvier 1976.

1977-78

[STP] *Sécurité, Territoire, Population*, Hautes Études, Ehess. Gallimard, Seuil, 2008, en particulier les cours du 18 janvier 1978, 25 janvier 1978 et 1^{er} février 1978.

1978-79

[NBP] *Naissance de la biopolitique*, Hautes Études, Ehess. Gallimard, Seuil, 2008, en particulier les leçons du 24 janvier 1979, du 31 janvier 1979, du 7 février 1979 et du 7 mars 1979.

II. Textes de philosophes dialoguant les analyses foucaaldiennes

Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La pensée*, n° 151, juin 1970 ; republié dans *Positions* (1964-1975), Éditions sociales, Paris, 1976, pp. 67-125.

Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Le Seuil, Paris, 1997, introduction (pp. 9-21).

Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York and London, 2004, « Gender Regulations » (pp. 40-56) et « The question of social transformation » (pp. 204-231). Traduction française : *Défaire le genre*, Éditions d'Amsterdam, 2012.

Chantal Mouffe, *Le paradoxe démocratique*, ENSBA, Paris, 2016, chapitre 4. « Pour un modèle agonistique de la démocratie ».

Antonio Negri et Michael Hardt, *Commonwealth*, Folio Essais, 2013, préface (pp. 9-19), puis *De corpore 1 : la biopolitique comme événement* (pp. 96-106), *De Homine 1 : la raison biopolitique* (pp. 181-193), et dans la VI^e partie, le chapitre II : *Intersections insurrectionnelles* (pp. 487-509).

Jacques Rancière, *La méésentente*, Galilée, Paris, 1995.

Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, Bayard, 2012, Paris, I. Genèses, « Michel Foucault » (pp. 71-76).

Jacques Rancière, « Biopolitique ou politique ? », in *Multitudes* 2000/1, n° 1, (pp. 88-93), en accès libre sur internet.

Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Folio essais, 2012, Paris, « Politique, identification, subjectivation » (pp. 112-125).

Jacques Rancière, *Moments politiques*, La Fabrique, 2009, Paris, « Communistes sans communisme ? » (pp. 217-232).