

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
PHILOSOPHIE**

**DIVERSES CONSTITUTIONS DU SUJET A TRAVERS
L'ŒUVRE DE MICHEL FOUCAULT**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Orhan Can BATUKAN

Directeurs de recherche: Prof.Dr. Melih Başaran, Yrd.Doç.Dr. Ferda Keskin

Mémoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"

Février, 2006

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
PHILOSOPHIE**

**DIVERSES CONSTITUTIONS DU SUJET A TRAVERS
L'ŒUVRE DE MICHEL FOUCAULT**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Orhan Can BATUKAN

Directeurs de recherche: Prof.Dr. Melih Başaran, Yrd.Doç.Dr. Ferda Keskin

Mémoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"

Février, 2006

PREFACE

Pendant la période que j'ai préparé cette thèse, je dois le plus à mes directeurs Prof. Melih Başaran et Dr. Ferda Keskin qui m'ont encouragé quand j'en avais besoin et qui m'ont toujours guidé vers le bon chemin. Aussi, je remercie Prof. Tülin Bumin, Prof. Medar Atıcı, Dr. Türker Armaner, Dr. Besim Dellaloğlu, Dr. Zeynep Direk et tous mes professeurs qui m'ont donné ses précieux conseils.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE – FOUCAULT ET L’HISTOIRE CRITIQUE DE LA PENSEE..	6
CHAPITRE I – REMARQUES PRELIMINAIRES	7
<i>Section I – Michel Foucault</i>	<i>7</i>
<i>Section II – Œuvres de Foucault.....</i>	<i>10</i>
CHAPITRE II – LES PROBLEMATIQUES DE FOUCAULT	18
<i>Section I – Question de la vérité</i>	<i>21</i>
<i>Section II – Question du pouvoir.....</i>	<i>38</i>
<i>Section III – Question du sujet</i>	<i>51</i>
DEUXIEME PARTIE - LE DISPOSITIF	63
CHAPITRE I - QU’EST-CE QU’UN DISPOSITIF ?	64
CHAPITRE II – L’ANALYSE DU DISPOSITIF	78
<i>Section I – Dispositif de sexualité</i>	<i>78</i>
<i>Section II – Le dispositif.....</i>	<i>93</i>
1. Dispositif du signe.....	99
2. Dispositif des comportements	101
3. Dispositif de soi.....	103
CONCLUSION.....	107
EPILOGUE.....	109
BIBLIOGRAPHIE.....	110

ABREVIATIONS

- AS** : *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.
DE : *Dits et écrits 1955-1988*, Gallimard, 1994, 2^e éd. 2001.
HF : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961, 2^e éd. Gallimard 1972.
HS : *L'Herméneutique du sujet 1981-1982*, Seuil/Gallimard, 2001.
IFD : « *Il faut défendre la société* » 1975-1976, Seuil/Gallimard, 1997.
MC : *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.
NB : *Naissance de la biopolitique 1978-1979*, Seuil/Gallimard, 2004.
NC : *Naissance de la clinique*, PUF, 1963.
OD : *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971.
SP : *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.
ST : *Sécurité, Territoire, Population 1977-1978*, Seuil/Gallimard, 2004.
UP : *L'usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité tome II), Gallimard, 1984.
VS : *La volonté de savoir* (Histoire de la sexualité tome I), Gallimard, 1976.

INTRODUCTION

Le sujet de cette étude est la notion de « dispositif » dans la philosophie de Michel Foucault. Introduite dans les années 1970, la notion de « dispositif » fut connue surtout après la publication de deux ouvrages : *Surveiller et punir : Naissance de la prison* (1975) et *L'Histoire de la sexualité I : La Volonté de savoir* (1976). Dans *Surveiller et punir*, Foucault consacre toute une section à décrire le « dispositif panoptique ».¹ Un an plus tard, dans la *Volonté de savoir*, il réserve le quatrième chapitre du livre entièrement à l'analyse d'un dispositif : « le dispositif de sexualité ».² Pendant ses cours au Collège de France, il parle souvent des divers dispositifs : le dispositif juridique, dispositif diplomatique-militaire, dispositif de police, de souveraineté, etc.³

Chargé d'un sens spécifique, « dispositif » est-elle une notion importante pour une compréhension générale de l'œuvre foucauldienne ? Pour qu'on puisse répondre à cette question, il faut d'abord formuler une argumentation rigoureuse : Est-ce qu'il y a un objectif général des œuvres de Michel Foucault ? Si oui, quel est cet objectif ? Comment Foucault fait-il l'analyse du sujet et des problèmes de l'expérience subjective ? Comment et par quels moyens selon Foucault, le sujet se constitue-t-il ? Quels sont les pratiques dans les quelles on peut analyser cette constitution du sujet ? Quelles sont parmi ces pratiques, celles dont Foucault analyse dans ses œuvres ? Qu'appelle-t-il chacune de ces unités qu'il analyse ?

¹ Foucault M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, pp. 228-266.

² Foucault M. (1976) *Histoire de la sexualité, tome 1: La Volonté de savoir*, pp. 99-173.

³ Voir les éditions des cours inaugurales au Collège de France établies sous la direction de Ewald F. et de Fontana A. de 1976-1977, 1977-1978, 1981-1982, publiées par Seuil/Gallimard.

Foucault appelle son entreprise : *l'Histoire critique de la pensée. Pensée* en tant que l'acte qui pose un sujet et un objet dans leurs diverses relations possibles, *l'Histoire critique de la pensée* est l'analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations qui constituent un savoir possible. Il cherche à déterminer par cette analyse, ce que doit être le sujet pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance.⁴

Dans l'œuvre de Foucault, il s'agit ni d'une théorie du sujet, ni d'une théorie du pouvoir, mais d'une analyse de *la constitution du sujet tel qu'il peut apparaître de l'autre côté d'un partage normatif et devenir objet de connaissance – à titre de fou, de malade, de délinquant ou de soi-même : et cela à travers des pratiques comme celles de la psychiatrie, de la médecine clinique, de la pénalité et de la sexualité.*⁵ Ce qu'il vise, c'est plutôt de faire une histoire des pratiques qu'elles soient discursives ou non discursive qui constituèrent le sujet, au cours des siècles, jusqu'à nos jours. Autrement dit, il s'agit d'une histoire de la subjectivité à travers l'analyse des systèmes de pensée dans le sens spécifique que Foucault entendait cette dernière notion.

On pourrait dire qu'il s'agit dans cette problématique d'une analyse des mécanismes et des procédures liées d'une part au sujet, et de l'autre au pouvoir-savoir. A ce point-là, la notion de « dispositif » sert comme un outil analytique.

Hypothèse 1 :

Selon Foucault, la constitution du sujet se réalise par des divers dispositifs (spécifiques) qui produisent dans le modèle du pouvoir moderne, des relations de pouvoir entre le savoir et le sujet, le pouvoir et le sujet, le sujet et le sujet.

Hypothèse 2 :

Ces dispositifs spécifiques s'organisent selon les objectifs généraux du pouvoir dans les différents domaines de l'expérience.

⁴ « Foucault » in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t.1, pp. 942-944, repris in Foucault M. (2001) *Dits et écrits 1954-1988*, tome 2, Paris : Gallimard, p. 1450-1451.

⁵ *Ibid.*, texte modifié, p. 1452.

Hypothèse 3 :

L'objectif général des œuvres de Michel Foucault, c'est de faire une analyse des dispositifs qui constituent les sujets dans les différents domaines de l'expérience en questionnant comment au cours de notre histoire, se sont-ils formés, comment fonctionnent-ils, quels sont ses objectifs et ses stratégies.

On va essayer de justifier ces trois hypothèses en fonction de trois questions : Qu'est-ce qu'un sujet ? Qu'est-ce qu'un dispositif ? Et quels sont les rapports entre les deux ? Historiquement dit Foucault, il existe trois types de sujet dans la culture occidentale : le sujet antique, le sujet classique et le sujet moderne. On va étudier le problème du sujet pour ces trois types de sujet dans la philosophie en général et dans la philosophie de Foucault à l'aide d'un exemple spécifique : le philosophe. Quel a été le rôle du philosophe au III^e siècle avant J.C. dans les cités antiques ? Ensuite, quel a été son rôle dans l'Empire du Christianisme à partir du IV^e siècle après J.C. jusqu'à la fin de la Renaissance ? Enfin, quel est le rôle du philosophe dans le temps actuel, au présent dans les sociétés où nous vivons ?

Dans la culture grecque, la philosophie a longtemps été non seulement une pratique sur soi et pour soi mais aussi une pratique sur les autres et pour les autres. Elle a été une manière de dire la vérité de l'univers, de la nature, des choses, de la société et de l'homme ; c'est-à-dire de nous-mêmes. Par ses qualités éthiques et par son influence politique, le philosophe a été un modèle d'être pour les sujets qui vivaient dans des cités antiques. A partir d'un certain moment, cette modalité de dire vrai s'est transformée en une autre. Il y a eu une coupure dans les rapports entre le sujet et la vérité. Ainsi, il y apparut dans la culture grecque et romaine des exercices spirituels et des pratiques méditatives à la quête des vertus et de la vérité. Ces techniques sont longtemps restées comme des savoirs lacunaires et personnels liés à des doctrines locales. Pourtant, avec l'institutionnalisation du Christianisme ces techniques liées à une autre modalité de dire vrai se sont diffusées dans des masses et se sont installées à l'intérieur des corps.

Michel Foucault analyse ces pratiques comme des techniques d'un pouvoir pastoral. C'est un pouvoir qui est différent du pouvoir souverain ou démocratique dans son organisation et son fonctionnement. D'abord, c'est un pouvoir qui s'exerce spécifiquement sur un peuple. Il existe une modalité binaire de véridiction entre le pasteur, le chef du peuple et ses sujets. Le pasteur aime ses sujets. Il veut leur mérite. C'est un pouvoir bienfaisant. Par des pratiques méditatives, le pasteur exige une doctrine de l'amour à l'intérieur de chaque sujet. Ainsi pour eux, la vérité devient une médiation sur le pasteur. Comment et par quels moyens cette relation binaire entre le sujet et le pasteur qui est individualisante a-t-elle changé les rapports du sujet – et en particulier celle du philosophe – à la vérité ?

La question du sujet est liée à la question de la vérité et du pouvoir. Ou plutôt, il existe des modes de vérité qui déterminent nos actes et nos pensées ; c'est-à-dire notre subjectivité. Selon Foucault, la culture occidentale se fonde sur un type de pouvoir dérivé du pastorat chrétien. Pour obtenir la vérité, ce pouvoir exige des méthodes intellectuelles, des processus scientifiques. Dans ce système, le sujet est constitué par rapport à une connaissance : nouvelle constitution du sujet. Ce nouveau pouvoir qui est un pouvoir fondé sur la production des « vérités », qui est un « régime de vérité », est un pouvoir sur la vie. Ce pouvoir moderne reproduit les rapports entre le pasteur chrétien et ses sujets pour gérer la vie. La vie est la source de la production. Afin de profiter de cette source, le pouvoir doit pénétrer dans les corps et les assujettir.

La nouvelle pastorale est par nature « anonyme ». Elle est hors des « jeux de la vérité ». Ce pouvoir, c'est la pensée moderne. La pensée est la vérité de ce monde. Elle est l'architecte et le producteur d'une modalité nouvelle de la vérité. Pourtant, sans qu'il y ait des mécanismes qui mènent les techniques à des fins logiques de la pensée, ce pouvoir n'est qu'une théorie. Ce sont ces dispositifs qui produisent le réseau des rapports de pouvoir entre le pasteur et les sujets et qui assurent le « salut ». Ce sont eux qui organisent, définissent et problématisent des types d'expériences indésirables selon les exigences du pouvoir. Dans ce régime, le principe, c'est la progression et l'amélioration des technologies.

Dans cette étude, j'ai essayé de montrer que l'objectif ou le but final de l'ensemble des dispositifs spécifiques du pouvoir moderne – par de plusieurs objectifs locaux et mineurs – est l'assujettissement des individus qui forment une société ou bien la constitution de chacun comme un sujet.

Il y a quatre étapes de la dissertation : montrer que c'est l'analyse des dispositifs spécifiques chez Foucault qui expliquent les rapports entre la vérité, le pouvoir et la subjectivité ; étudier ce que c'est cette notion de « dispositif » et expliquer comment Foucault a défini et analysé les dispositifs ; faire l'étude du dispositif de sexualité cité dans le premier livre de *L'Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*, publié en 1976 comme une analyse spécifique de dispositif, un dispositif comme la jonction des divers dispositifs et qui fonde en lui la subjectivité humaine ; en partant de cet exemple, avancer que chacun des dispositifs analysés par Foucault a une fonction dans la société moderne occidentale pour la « constitution du sujet ».

**PREMIERE PARTIE – FOUCAULT ET L’HISTOIRE CRITIQUE DE LA
PENSEE**

CHAPITRE I – REMARQUES PRELIMINAIRES

Section I – Michel Foucault

Chacun de mes livres représente une partie de mon histoire. Pour une raison ou une autre, il m'a été donné d'éprouver ou de vivre ces choses.⁶

Michel Foucault.

Né à Poitiers en 1926, Paul-Michel Foucault est le fils de Paul Foucault, chirurgien et professeur d'anatomie et d'Anne Malapert, professeur à l'Ecole de médecine. Entre les deux guerres mondiales, Paul-Michel vit une enfance assez confortable avec sa sœur Francine et son petit frère Denys à l'inspection d'une nurse et d'une cuisinière. Dans la maison des Foucault règne ni un christianisme traditionnel ni un libéralisme illimité, mais la morale fine de la bourgeoisie protestante améliorée par la rationalité et par la scientificité de la médecine, par l'exégèse hygiénique, le soin professionnel, la certitude et l'attitude sérieuse dans les

⁶ « Vérité, pouvoir et soi » ; entretien avec R. Martin, université de Vermont, 25 octobre 1982, in Foucault M. (2001) *Dits et écrits*, tome 2, no. 362, p. 1598.

relations personnelles. L'hygiène des corps touche aussi les âmes, dans « le gouvernement de soi-même »⁷.

Quand il rentre pour la première fois dans l'établissement primaire de son éducation, Paul-Michel a moins de quatre ans : Lycée Henri-IV, « *un lycée public mais adossé à une chapelle* »⁸. A l'âge de quatorze, il y quitte cette fois pour un collège chrétien : Saint-Stanislas. Ici, il s'oriente vers la littérature, l'histoire plutôt que les mathématiques grâce à des professeurs qui ont remarqué son talent. Le père de Montsabert ; professeur d'histoire, Dom Pierrot et Louis Girard, professeurs de philosophie jouent sans doute un grand rôle sur l'éducation secondaire de Paul-Michel. Pour le jeune Foucault, lire les œuvres d'histoire et de philosophie devient une activité indispensable. C'est une passion peut-être, ou un devoir : « *lire tout, savoir tout* ». Mais aussi une forme de négation de la réalité et de la vie quotidienne.

En 1943, à 17 ans, Paul-Michel se trouve devant un choix important : ou bien il va devenir médecin comme son père et sa mère, ou il va prendre son propre chemin, c'est-à-dire les sciences sociales. Le jeune Foucault choisit la deuxième. Il s'inscrit de nouveau au lycée Henri-IV pour la préparation à l'École Normale Supérieure de Paris : deux années d'Hpokhâgne et de Khâgne où il fut enseigné par Gaston Dez (professeur d'histoire) et Jean Moreau-Reibel (professeur de philosophie) parmi une trentaine d'élèves sous les bombardements, alertes, évacuations, mesures de précaution...

En 1945, une première tentative : il échoue l'examen d'entrée. Cette année-là, il quitte la ville de Poitiers pour s'installer à Paris avec sa sœur Francine, dans une chambre louée sur le boulevard de Raspail. Derrière le Panthéon, à coté de l'église Saint-Etienne du Mont, il se prépare dans un autre lycée Henri-IV en suivant les cours de M. Dieny (professeur d'histoire ancienne), de Jean Boudout (professeur des lettres) et de Jean Hyppolite : une des figures importantes dans la vie de Michel Foucault.

La vie à Paris n'est plus celle de Paul-Michel mais celle de Michel. Déraciné, seul et autonome, il se trouve bientôt au milieu d'une crise psychique et d'une

⁷ Eribon D. (1991) *Michel Foucault*, Paris : Flammarion, p.27.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

impasse personnelle : l'homosexualité. Dans les nuits obscures, une vie secrète, « *une homosexualité très mal vécue et très mal assumée* ». ⁹

A cette époque-là, la société française excluait toute activité et tout comportement homosexuel. La clandestinité conduisait les jeunes homosexuels à des conséquences involontaires dont le résultat pour la plupart fut le suicide. A l'école, Michel était très isolé de ses condisciples, peut-être qu'il « *survivait des orages dans son âme faites pour un seul* » ¹⁰. Il était méprisé, même détesté justement parce qu'il était étrange, close et parfois intolérablement agressive. Plusieurs fois, son père l'a amené au psychologue. Pourtant son esprit reste toujours imperceptible. Il a même tenté quelques fois de se suicider.

Pendant ces années dures, il avait pu *ficher dans ses boîtes* ¹¹, tant de notes sur ses lectures : une activité sans saturation. Parmi eux, les plus importantes sont ses notes de philosophie : Hegel, Heidegger et Nietzsche ; mais aussi Freud, Krafft-Ebing et Marie Bonaparte en psychologie ; Kafka, Proust, Genet et Sade en littérature. ¹² Il a suivi les cours de Henri Gouhier, de Jean Beaufret et de Maurice Merleau-Ponty qui deviendrait professeur de psychologie de l'enfant et de pédagogie à la Sorbonne en 1949. Merleau-Ponty enseigne à l'ENS de 1947 à 1949. Dans ses cours, il examine principalement les problèmes du langage et surtout de la subjectivité et perception qu'il avait déjà mise en question dans ses œuvres récemment publiées : *La structure du comportement* (1942) et *La Phénoménologie de la perception* (1945).

Michel Foucault obtient le diplôme de philosophie en 1948, de psychologie en 1949 à l'ENS de la rue d'Ulm. En 1950, il adhère au parti communiste ; deux années plus tard que Louis Althusser, un ami qu'il a connu à l'ENS. Il a reçu son agrégation en 1951 (à la deuxième entrée) avec une épreuve sur le thème de la « sexualité » imposé par Georges Canguilhem. Après l'agrégation, le jeune Foucault enseigne pendant un an à la fondation Thiers en même temps qu'il se prépare au concours du diplôme de psychologie pathologique à l'Institut de Psychologie à Paris. Il commence à travailler sous titre de « stagiaire » à l'Hôpital Saint-Anne et prend des

⁹ Eribon D. (1991) *Michel Foucault*, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹² *Ibid.*, p. 48.

leçons cliniques avec présentations des malades. En 1952, il quitte le parti communiste.

En octobre 1954, Foucault s'installe à la Suède et commence sa thèse de doctorat à l'Université d'Uppsala où il va travailler avec Georges Dumézil¹³, historien des religions qui va surtout influencer ses méthodes de recherche pendant sa carrière intellectuelle. Dumézil écrit une lettre à ce jeune chercheur qu'il ne connaissait pas pour lui offrir une place à l'Université d'Uppsala et aussi à la Maison de France.¹⁴

En 1958, le manuscrit de l'*Histoire de la folie à l'âge classique* est presque achevé. Il travaille pendant un an à Varsovie, puis à Hambourg à l'Institut culturel français. En 1960, il revient à Paris pour terminer sa thèse complémentaire. Après l'avoir publié aux éditions de Plon, Foucault présente sa thèse à la Sorbonne devant un jury qui consiste d'Henri Gouhier, Daniel Lagache et de Georges Canguilhem (20 mai 1961). Il devient docteur ès lettres avec la mention « très honorable ».¹⁵

Section II – Œuvres de Foucault

Michel Foucault écrit son premier livre, *Maladie mentale et personnalité* en 1954, à l'âge de trente.¹⁶ A la Suède, il reste pendant quatre ans pour écrire sa thèse de doctorat intitulée *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* avec Georges Dumézil, à l'Université d'Uppsala. A part de cela, il prépare une thèse supplémentaire (à l'époque, les doctorants devaient présenter deux thèses au jury) : la

¹³ Dumézil Georges (1898-1986): Historien français né et mort à Paris. S'attachant à l'histoire des religions, G. Dumézil s'est spécialisé dans l'étude des mythologies indo-européennes. Il a montré, se fondant sur des comparaisons linguistiques et sur l'étude des rites religieux, que toutes les religions indo-européennes présentent une structure commune de trois fonctions hiérarchisées : souveraineté spirituelle, force et fécondité. Cette « idéologie » tripartite se reflète dans un ou plusieurs domaines selon les cultures (système de castes en Inde, triade divine à Rome...). Précurseur de l'analyse structurale des mythes, il a contribué à donner à l'étude des religions un statut scientifique. Membre de l'Académie française depuis 1978, ses œuvres les plus importantes sont : *Mythes et dieux des Germains* (1939), *Mitra Varuna* (1940), *Les Dieux indo-européens* (1952), *L'idéologie tripartite des Européens* (1958), *La Religion romaine archaïque* (1966), *Mythe et épopée* (1963-1973), *Romains de Scythie et d'alentour* (1978). *Dictionnaire des biographies*, tome 6. Le XX^e siècle, 1992, Paris : Armand Colin Editeur, p. 77.

¹⁴ Macey D. (2005) *Michel Foucault*, pp. 49-51.

¹⁵ Eribon D. (1991) *Michel Foucault*, pp. 133-139.

¹⁶ Cette section se réfère à la chronologie établie dans les *Dits et écrits 1954-1988*, tome 1, pp. 13-90.

traduction de l'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) de Kant, avec une longue introduction (*Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*¹⁷).

Dans les années 1960, Foucault enseigne à l'Université de Clermont-Ferrand, située à la région d'Auvergne. Mais, il n'y reste que pour un jour par semaine. Après avoir terminé ses cours, il prend le train pour le retour à Paris.¹⁸ Il fréquente les milieux littéraires d'avant-garde. Pendant cette période, il publie deux articles sur Georges Bataille ; *Préface à la transgression* (1963, *Critique*), *Le langage à l'infini* (1963, *Tel quel*) et un sur Pierre Klossowski ; *La Prose d'Actéon* (1964, *La Nouvelle Revue Française*). Entre-temps, Gilles Deleuze avait déjà publié *Nietzsche et la philosophie* (1962) ; Jacques Derrida avait traduit un texte de Husserl sous le titre : *L'Origine de la géométrie* (1962). En 1963, dans un colloque au Collège Philosophique, Derrida critique la section sur Descartes dans l'*Histoire de la folie*. Cet événement marque le début d'une polémique entre les deux philosophes. D'autre part, Foucault et Deleuze commencent à travailler ensemble sur l'œuvre de Nietzsche : Ils organisent un séminaire au Royaumont, en 1964. Pendant ces années-là, Foucault voit rarement son ami Roland Barthes. Mais, il devient de plus en plus proche avec Deleuze et Klossowski.

En 1963, Foucault publie deux livres : *Naissance de la clinique* et *Raymond Roussel*. La rédaction de ce premier dans lequel il examine la relation entre l'expérience médicale et la subjectivité a été déjà terminée. Dans cet ouvrage, l'influence de Georges Canguilhem¹⁹ (son maître depuis l'École Normale Supérieure) est clairement visible. Ayant une étude sur la naissance de l'expérience médicale à un moment donné de l'histoire (fin du XVIII^e siècle – début du XIX^e siècle), on peut dire que la *Naissance de la clinique* se différencie de l'*Histoire de la folie* qui est plutôt une étude répandue sur des siècles.

¹⁷ Cette introduction n'a jamais été publiée. La copie dactylographiée du texte se trouve à la bibliothèque de la Sorbonne, Paris.

¹⁸ Parmi ces cours sur la psychologie générale et sur la « sexualité » qui se réfèrent surtout aux textes de Freud, des cours intitulés « l'histoire du droit » et « les problèmes actuelles de la langue », certains vont former le corps de *Les Mots et les Choses*, publié en 1966. Voir Eribon D. (1990) *Michel Foucault*, pp. 164-165.

¹⁹ Historien de la science, Georges Canguilhem a fait des études sur la biologie suivant la tradition positiviste et historiciste en France, à partir du XIX^e siècle. Ses premiers travaux sont *Essai sur quelques problèmes sur le normal et le pathologique* dont il a soutenu comme thèse de doctorat et *La connaissance de la vie* (1952). Réédition sous titre de *La connaissance de la vie* (1965) et *Le normal et le pathologique* (1966) ; *La formation du concept du réflexe au XVII^e et XVIII^e siècles* (1955), *Etude d'histoire et de philosophie des sciences* (1968), *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977) et *Le cerveau et la pensée* (1980) son ses autres études considérables.

Le livre sur Raymond Roussel²⁰ de Foucault est le fruit des grandes vacances en France, pendant 1955-1960. Fasciné par le style d'un livre qu'il a pris par hasard dans la librairie de José Corti (ce livre-ci, est *La vue* de Roussel), Foucault se met à investir sur cet écrivain mystérieux qu'il n'avait pas encore entendu le nom. Considéré de nos jours comme un des précurseurs du « nouveau roman »²¹, Raymond Roussel a été très peu connu dans les cercles littéraires avant 1950.²² Son œuvre est venue à l'ordre du jour dans les années 1950 avec le mouvement du « nouveau roman ». Jusqu'à ce temps-là, Roussel n'a jamais été considéré comme un vrai auteur : cas psychologique pour Pierre Janet, auteur naïf chez Leiris, romanesque selon André Breton. Quant à Foucault, il le décrit tout autrement : « écrivain qui a consacré sa vie à l'écriture ». Pour le Roussel de Foucault, l'écriture est une expérience dans laquelle le moi se perd complètement et n'apparaît un processus subjectif qu'à travers le langage.²³

Cette même année, Foucault abandonne son livre sur la psychiatrie punitive prévu comme la suite à l'*Histoire de la folie* et commence à travailler sur un nouveau livre : *Les mots et les choses*. Il consacre la plupart de son temps à une lecture et une évaluation méticuleuse des archives à la Bibliothèque Nationale de Paris. En décembre 1964, il publie sa traduction de Kant : *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Au mois d'avril en 1965, il finit l'écriture d'une première version de son livre.

²⁰ Raymond Roussel (1877-1933): Ecrivain et poète français. Fils d'une famille très riche, Roussel est admis au Conservatoire Nationale de Musique à l'âge de 16. Afin d'accompagner ses compositions musicales, il commence à écrire des poèmes. Le jeune poète tombe en dépression à cause de l'insuccès total de ces livres. Il voyage souvent ; fait le tour du monde en 1920 et 1921. Eté 1933, Roussel est trouvé mort dans sa chambre d'hôtel, à Palerme. Ces œuvres principales sont : *La doublure* (1897), *Impressions d'Afrique* (1910), *Locus Solus* (1914), *L'étoile au front* (1925), *Nouvelles Impressions d'Afrique* (1932).

²¹ Ce mouvement est né en France dans les années 1950, d'une remise en question du roman traditionnel. Il veut détruire la notion de personnage et l'analyse psychologique; il refuse de mettre en place une intrigue. Ce qui compte, c'est le travail de l'écriture. Les auteurs principaux du nouveau roman sont Claude Simon, Michel Butor, Alain Robbe-Grillet, Samuel Beckett, Nathalie Sarraute, Robert Pinget, Jean Ricardou et Claude Ollier. Avant la publication de *Raymond Roussel* (1963), Alain Robbe-Grillet avait déjà publié certains de ses ouvrages principaux : *Les Gommages* (1953), *Le voyeur* (1955), *La jalousie* (1957), *L'immortelle* (1963, cinéma-roman) et *Pour un nouveau roman* (1963).

²² Sur la vie de Roussel, voir l'œuvre autobiographique de Michel Leiris ; *Les Biffures* (1948).

²³ Pierre Macherey explique ceci dans la présentation de la réédition de *Raymond Roussel* en 1992 : « Roussel n'a donc pas certainement pas été un penseur au sens subjectif du terme, et en ce sens Leiris a eu raison de souligner son ingénuité. Mais dans sa démarche de sujet écrivain, il (Roussel) a été habité, hanté, possédé par une pensée dérangement, dont il s'est fait en quelque sorte l'acteur ou le porteur. Dans son livre, Foucault a cherché à déployer cette pensée, dans l'espace qu'elle découvre, et qui est celui du langage. » cf. Foucault M. (1963) *Raymond Roussel*, rééd. 1992, Paris: Gallimard.

Dans ces années-là, la communauté intellectuelle française se faisait témoin à la parution des livres comme le *Pour Marx* (1965) de Louis Althusser, *Eléments de sémiologie* (1965) de Roland Barthes, *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965) de Jean-Pierre Vernant, *De l'interprétation, essai sur Freud* (1965) de Paul Ricœur et *Ecrits* (1966) de Jacques Lacan. Foucault publie *Les mots et les choses*, au mois d'avril, 1966. En fait, le premier titre proposé par Foucault pour ce livre a été « L'Ordre des choses ». Mais ce titre-là, a été déjà employé dans un autre ouvrage ; dans un livre publié de Jacques Brosse. Alors, Foucault permet à l'usage d'un autre titre proposé par son éditeur, pour l'édition française : « Les mots et les choses ». Plus tard, le livre allait paraître en anglais sous le titre : « The Order of Things ». En peu de temps, les deux milles copies de la première édition sont épuisées. D'autres éditions la suivent. Même si son contenu reste dans l'ombre de son succès inattendu en termes de vente, le livre attribue une reconnaissance considérable à son auteur. *Les mots et les choses* est en premier lieu, une critique des courants philosophiques contemporains : Etude et critique sur les sciences humaines. La problématique de Foucault dans cette œuvre est d'analyser comment les sciences humaines construisent le savoir, en faisant de l'être humain, un objet de savoir.

En France le goût philosophique de l'époque, c'est la phénoménologie depuis le philosophe allemand, Edmund Husserl et grâce à la contribution des universitaires français comme Maurice Merleau-Ponty et Emmanuel Levinas. D'autre part, le marxisme qui forma la base théorique des mouvements communistes et révolutionnaristes, devient de plus en plus actif dans la scène politique. Selon Foucault, on avait essayé de faire une synthèse en construisant une connexion entre Husserl et Marx, entre la phénoménologie et le marxisme pendant les années 1945-1955, surtout dans les jeunes universités françaises. C'est pour cette raison-là que Foucault a préféré rester loin de tous les deux.²⁴

Avec la parution de *L'Anthropologie structurale* (1958) et *La pensée sauvage* (1962) de Claude Lévi-Strauss, aussi que les articles de Jacques Lacan rétablis dans les *Ecrits* en 1966, on avait une tendance à classier les œuvres de ce type sous le titre du structuralisme, qui a été conçu en France, comme un courant contre

²⁴ « Structuralisme et poststructuralisme » in *Dits et écrits 1954-1988*, tome 2, p. 1253.

l'existentialisme de Sartre. Après l'édition de *Les mots et les choses* certains critiques considèrent Foucault comme « structuraliste ». Or, l'auteur refuse ce genre de description d'une façon très nette : « *Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste, je n'ai jamais été structuraliste.* »²⁵

En septembre 1966, Foucault s'installe en Tunisie. Ici, il devient le directeur général du département de philosophie à l'Université de Tunis. Cependant, l'écho de son livre *Les mots et les choses* ne cesse d'amplifier. Quelques fragments du livre attirent la réaction des humanistes et des marxistes, à un temps où le parti communiste français avait proclamé le marxisme comme l'humanisme de l'époque. Dans un article publié dans la revue française *L'arc*, J. P. Sartre dénonce l'idée structuraliste en s'opposant explicitement à Foucault et à Althusser. Quant à Foucault, il continue à ses études sur son nouveau livre : *L'Archéologie du savoir*.

En mai 1968, Foucault n'avait pas encore quitté la Tunisie. Certains de ses élèves à l'université où il enseigne furent arrêtés par la police. Alors, il décide à rester là, pour pouvoir les aider. A cause des grèves, il ne pourra rentrer à Paris qu'au 27 mai. Après les événements provoqués par les étudiants, le gouvernement français décide à construire une université expérimentale, située en dehors de Paris. On propose à Foucault d'être parmi les fondateurs de cette nouvelle université. Mais, il refuse ceci et n'y enseigne que pendant une année. Cette même année, il publie *L'Archéologie du savoir* (1969). Ce livre a été destiné non seulement à répondre aux critiques et malentendus sur *Les mots et les choses*, mais aussi à définir cette nouvelle méthode qu'il appelle « archéologie ».

En 1970, un cursus est proposé à Foucault, par le Collège de France. Ce sera le début de ses cours inaugurales dans les trois premiers mois de chaque année (sauf l'année scolaire de 1976-1977) jusqu'à la fin de sa vie. Le titre des cours de la première année est « la volonté de savoir ». Les notes de ces lectures, prises par les étudiants et les assistants de Foucault fournissent aujourd'hui la source principale qui montre comment l'auteur a étudié les divers domaines de recherche fondant ses œuvres et comment cette recherche a évolué à travers le temps, vers des autres domaines spécifiques.

²⁵ *Ibid.*, p. 1254.

Pendant qu'il travaille sur un livre sur l'histoire de la prison, comme la suite de l'*Histoire de la folie*, on propose à Foucault de créer une commission d'investigation à la suite de nombreuses arrestations et condamnations des militantes politiques en France. Il accepte ce projet tout de suite. En premier lieu, il remplace le mot d'investigation qui est un terme juridique avec le mot d'information et annonce la création du Groupe d'information sur les prisons (G.I.P.)²⁶ L'effet le plus concret de cet acte est l'admission de la presse et des radios dans les prisons. Pendant 1971-1972, certains prisonniers organisent des révoltes grâce à ce groupe d'information. Ce fut un modèle pour des organisations dans des autres domaines.²⁷ *L'Ordre du discours* est publié au mois de février. Foucault retarde la publication de son livre sur les prisons. Pourtant il publie deux autres : *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère* ; sondage des archives de la Bibliothèque Nationale, Archives Nationales et Archives départementales du Calvados en collaboration avec ses élèves au Collège de France, et *Ceci n'est pas une pipe* (1973) une œuvre consacrée à René Magritte.²⁸

Au mois de février en 1975, *Surveiller et punir* est publié. Cet ouvrage rassemble les procédures pour quadriller, contrôler, mesurer, dresser les individus, les rendre à la fois « dociles et utiles » à partir du XVI^e au XIX^e siècles, sous le nom « des disciplines ». Selon l'auteur, l'objectif de ces pratiques n'était pas seulement de punir ceux qui sont coupables (exclus de la société) mais aussi de surveiller les actes de ceux qui appartiennent à la société.

Les œuvres de Foucault commencent à attirer l'attention aux Etats-Unis, surtout à partir de la deuxième moitié des années 1970. En 1975, il séjourne en Californie pour un certain temps. Il donne des conférences à l'Université de Berkeley, de Stanford, ensuite de Sao Paulo et de Colombia.

²⁶ *Dits et écrits 1954-1988*, tome 1, p. 50.

²⁷ « Manifeste du G.I.P. » *op. cit.*, tome 1, p. 1042.

²⁸ Magritte René (1868-1967) : Peintre, dessinateur, graveur, sculpteur, photographe et cinéaste. Considéré comme l'une des personnalités distinctes du mouvement surréaliste, il est reconnu comme le peintre belge le plus important du XX^e siècle. Son style se définit très tôt par une représentation d'objets et des personnages juxtaposés en paradoxe conférant aux œuvres un sentiment de mystère, d'étrangeté. Soucieux de la représentation réaliste de l'image il peint en à plat découpant les formes de façon précise et méticuleuse comme dans un collage, représentant les sujets dans un rendu naturaliste photographique.

En 1976, le premier livre d'une série sur l'histoire de la sexualité est publié : *La Volonté de savoir*. A l'opposition des cours de 1970-1971 (*La Volonté de savoir*), le sujet de ce livre n'est pas la question du savoir dans la pensée occidentale au sens classique, mais la naissance d'un dispositif de sexualité à travers le discours de répression et d'émancipation, comment est-il devenu un déterminant de la subjectivité des individus des sociétés occidentales pendant le XVII^e et le XIX^e siècles. En 1978, Foucault séjourne au Japon et en Iran. Comme journaliste, il observe les mouvements révolutionnaires contre le Chah. Au début des années 1980, il continue à tenir des conférences aux Etats-Unis aussi bien que dans d'autres pays du monde.

En 1980, la première étude sur la pensée de Foucault est publiée par Alan Sheridan.²⁹ En 1982, deux professeurs de l'Université de Berkeley ; Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow publient une autre. En collaborant avec Dreyfus, Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty et Leo Lowenthal, Foucault répond aux critiques posées dans la première édition du livre. Après la réunion, on décide à faire une deuxième édition avec quelques changements et une postface signée Michel Foucault.³⁰ Un an après, la deuxième édition est traduite en français.

Janvier 1984, Foucault est hospitalisé. Pourtant, il se remet très vite grâce à un traitement d'antibiotique et reprend ses cours au Collège de France. Peu après cet événement, il écrit à un ami qu'il pouvait avoir le sida. Entre-temps, il travaille sur la rédaction du deuxième livre de *l'Histoire de la sexualité*. Epuisé, il passe la plupart de son temps à la maison. Le 14 mars, *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs* est publié. Le 5 juin, il est de nouveau hospitalisé. Cinq jours plus tard, il est pris dans le service des soins intensifs. Il reçoit le troisième volume de *l'Histoire de la sexualité : Le souci de soi*, pendant une remise, le 20 juin. Il est décédé à 13 heures 15, le 25 juin 1984.

Après la mort de Foucault, ses notes des cours inaugurales au Collège de France de 1970-1984 sont publiées sous la direction de François Ewald et Alessandro

²⁹ Sheridan A. (1980) *The Will to Truth*, London: Tavistock.

³⁰ Dreyfus H. L., Rabinow P. (1982, rééd. 1983) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press.

Fontana.³¹ Les divers articles, reportages et entretiens sont réunis chronologiquement dans les *Dits et écrits 1954-1988* sous la direction de Daniel Defert et François Ewald.³²

³¹ La Volonté de savoir (1970-71), Théories et Institutions pénales (1971-72), La Société punitive (1972-73), Le Pouvoir psychiatrique (1973-74), Les Anormaux (1974-75), « Il faut défendre la société » (1975-76), Sécurité, Territoire, Population (1977-78), Naissance de la biopolitique (1978-79), Du Gouvernement des vivants (1979-80), Subjectivité et vérité (1980-81), L'Herméneutique du sujet (1981-82), Le Gouvernement de soi et des autres (1982-83), Le Gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité (1983-84). Jusqu'au présent, sont publiés les notes de 1973-1979 et de 1981-82.

³² Foucault M. (1994, rééd. 2001) *Dits et écrits 1954-1988*, dir. Defert D., Ewald E., Paris: Gallimard.

CHAPITRE II – LES PROBLEMATIQUES DE FOUCAULT

Michel Foucault a écrit de nombreux articles, présenté ses idées tout autour du monde.³³ Il a donné des cours au Collège de France de 1970 à 1984, publié plus d'une dizaine de livres : *Maladie mentale et personnalité* (1954) ; *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) ; *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (1963) ; *Raymond Roussel* (1963) ; *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (1966) ; *L'Archéologie du savoir* (1969) ; *L'ordre du discours* (1971) ; *Ceci n'est pas une pipe* (1973) ; *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975) ; *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, I.* (1976) ; *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, II.* (1984) ; *Le souci de soi. Histoire de la sexualité, III.* (1984). Il a dirigé des recherches spécifiques préparées pour la plupart par ses disciples ou par les participants de ses cours : *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère* (1975) ; *Politiques de l'habitat, 1800-1850* (1977) ; *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (1978) ; *Les machines à guérir : aux origines de l'hôpital moderne* (1979) ; *L'impossible prison : recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle* (1980) ; *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille* (1982). Alors, qu'est-ce qu'on peut dire sur l'unité de ces œuvres ? Quelles sont les problématiques de l'œuvre foucauldienne ? Peut-on déjà parler d'un objectif général ?

³³ 362 de ces articles sont réunis dans les *Dits et écrits 1954-1988*.

On commence par une remarque : dans les années 1950, Foucault s'occupait principalement du problème de la signification plutôt que de l'analyse des conditions formelles de l'apparition du sens. De l'analyse des significations immanentes au vécues, des significations implicites de la perception et de l'histoire, il s'oriente vers le problème de l'existence individuelle ; l'ensemble des structures et des conditions historiques de cette existence. Pourtant, il s'est produit une période de soupçon dès 1950, qui a conduit les jeunes philosophes à réexaminer l'idée husserlienne. Ainsi, pour la génération de Foucault, l'apparition du sens est devenue une problématique générale mais dans une toute autre forme : « *le sens n'apparaît pas tout seul, il n'est pas "déjà-là", ou plutôt, "il y est déjà", mais sous un certain nombre de conditions qui sont les conditions formelles.* »³⁴ Tandis que les premières publications de Foucault étaient hors de cette problématique. Elles restent plutôt dans une perspective marxiste et phénoménologique. Par exemple, son premier livre, un essai sur l'histoire de la psychiatrie ; *Maladie mentale et personnalité* (1954) a été écrit sous l'influence de Binswanger³⁵ et de la pensée marxiste. Foucault souligne ce point au cours d'une interview en 1981 :

*Maladie mentale et personnalité est un ouvrage totalement détaché de tout ce que j'ai écrit par la suite. Je l'ai écrit dans une période où les différentes significations du mot aliénation, son sens sociologique, historique et psychiatrique, se confondaient dans une perspective phénoménologique, marxiste et psychiatrique. A présent, il n'y a plus aucun lien entre ces notions. J'ai essayé de participer à cette discussion et dans cette mesure vous pouvez considérer *Maladie mentale et personnalité* comme la signalisation d'un problème que je n'avais pas résolu à ce moment-là, et que je n'ai d'ailleurs toujours pas résolu.*³⁶

Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault cherche à analyser les conditions selon lesquelles un objet scientifique peut se constituer ; c'est-à-dire, les conditions formelles qui ont fait naître le phénomène actuel de la folie à travers l'histoire de la médecine et de l'enfermement. En faisant ceci, il a essayé d'arriver à un point où la

³⁴ « Qui êtes vous, professeur Foucault ? » in *op. cit.*, tome 1, p. 629.

³⁵ Ludwig Binswanger (1881-1966) : Ecrivain et psychiatre suisse qui a appliqué les principes de la phénoménologie existentielle, surtout ceux de Heidegger en psychothérapie. Ses travaux principaux sont : *Le problème de l'espace en psychopathologie* (1932) ; *Introduction à l'analyse existentielle* (1942) ; *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942) ; *Erinnerung an Sigmund Freud* (1956). Foucault a écrit une longue introduction à l'édition française de « Traum und Existenz » en 1954.

³⁶ « Interview de Michel Foucault » in *Dits et écrits 1954-1988* (2001) tome 2, p. 1484.

folie n'est encore pas une expérience indifférenciée, partagée du partage lui-même, renonçant au confort des vérités terminales pour pouvoir pénétrer dans cette région incommode afin de nous montrer que la folie n'est devenue objet de science que dans la mesure où elle a eu déchu de ses pouvoirs anciens.³⁷ Au Moyen Âge et à la Renaissance, dit Foucault, la folie a été vue non comme un cas médical lié à la vérité du monde, mais comme un fait à la fois esthétique et quotidien ayant pour fonction la manifestation ou la révélation de la vérité.³⁸

Deuxième remarque : avant de passer à l'analyse de l'œuvre foucauldienne, il faut reconsidérer les problèmes théoriques de l'analyse historique qu'indique Foucault dans *l'Archéologie du savoir*. Il faut s'affranchir de tout un jeu de notions qui diversifient le thème de la continuité qui ont pour fonction « *de donner un statut temporel singulier à un ensemble de phénomènes à la fois successifs et identiques* » : la notion de la tradition, d'influence, de développement et d'évolution, de mentalité, d'« esprit », les continuités irréfléchies comme l'origine secrète et le « non-dit » mais surtout l'unité du livre et l'unité de l'œuvre. (AS, II-1, pp. 31-33) *L'œuvre ne peut être considérée ni comme unité immédiate, ni comme une unité certaine, ni comme une unité homogène.* (AS, II-1, pp. 35-36) Dans cette perspective, on peut dire que l'œuvre de Foucault n'est ni une unité immédiate, ni une unité certaine, ni une unité homogène. Néanmoins, l'unité de cette œuvre n'est pas nécessairement une chose à supprimer ou à renoncer :

Mais l'« œuvre », mais le « livre », ou encore ces unités comme la « science » ou la littérature, faut-il pour toujours s'en passer ? Faut-il les tenir pour illusions, bâtisses sans légitimité, résultats mal acquis ? Faut-il renoncer à prendre tout appui même provisoire sur eux et à leur donner jamais une définition ? Il s'agit en fait de les arracher à leur quasi évidence, de libérer les problèmes qu'ils posent, de reconnaître qu'ils ne sont pas le lieu tranquille à partir duquel on peut poser d'autres questions (sur leur structure, leur cohérence, leur systématité, leurs transformations) mais qu'ils posent eux-mêmes tout un faisceau de questions (Quels sont-ils ? Comment les définir ou les limiter ? A quels types distincts de lois peuvent-ils obéir ? De quelle articulation sont-ils susceptibles ? A quels sous-ensembles peuvent-ils donner lieu ? Quels phénomènes spécifiques font-ils apparaître dans le champ du discours ?). Il s'agit de reconnaître qu'ils ne sont pas peut-être au bout du

³⁷ « Préface ; in *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* » in *op. cit.*, tome 1, p. 187.

³⁸ « La folie n'existe que dans une société » in *op. cit.*, tome 1, p. 197.

compte ce qu'on croyait au premier regard. Bref, qu'ils exigent une théorie ; et que cette théorie ne peut pas se faire sans qu'apparaisse, dans sa pureté non synthétique, le champ des faits de discours à partir duquel on les construit. (AS, II-1, pp. 37-38)

Notre problème n'est pas de se poser des questions sur la structure, la cohérence ou la systématique de ces œuvres mais d'essayer de trouver les questions posées par les textes eux-mêmes. Il s'agit pour nous de chercher quelles étaient au cours de ces quelques décennies, les conditions de possibilité d'une telle ou telle interprétation de Foucault et quelles peuvent être celles d'une lecture qui nous permettra de découvrir les questions essentielles. On n'acceptera que les ensembles que l'histoire nous propose que pour les mettre aussitôt à la question : pour savoir s'il est possible de les replacer dans un autre espace ou de reconstituer d'autres unités. (AS, II-1, p. 38) Ce qu'on veut faire ici, est de mettre de nouveau en question, l'unité de l'œuvre foucauldienne. On va essayer de faire ceci en partant pour la plupart, de ce qui a été dit par Michel Foucault sur son œuvre et sur sa propre pensée.

Il existe trois notions principales autour desquelles se forme la philosophie de Foucault : la vérité, le pouvoir et le sujet. On va étudier ces notions qui ont été des problématiques de la philosophie tout au long de l'histoire, en les liant à une question fondamentale, autant que personnelle pour Foucault : la fonction du philosophe. Qu'est-ce que la fonction du philosophe dans les sociétés actuelles ? Ou encore, qu'est-ce qu'était la fonction du philosophe dans les sociétés anciennes ? Avait-t-il un rôle éthique ou politique ? Un rôle de guide ou de prophète ? En partant de ces problématiques, on va essayer de montrer le rôle de la notion de « dispositif » dans l'analyse foucauldienne.

Section I – Question de la vérité

« Qu'est-ce que la fonction du philosophe ? » Premièrement, qu'est-ce que la fonction du philosophe dans la cité antique ? Et deuxièmement, qu'est-ce que la fonction du philosophe, depuis quelques siècles dans les sociétés modernes ?

Foucault a élaboré la question de la fonction du philosophe en partant de la notion ancienne de *parrhêsia*, pendant les six cours qu'il a donné à l'Université de Berkeley en 1983. Dans son étude sur la pièce d'*Ion*, il remarque ceci : « dans cette pièce, les prophéties sur la vérité se transmettent clairement de Delphes à Athènes »³⁹. Dans la mythologie grecque une de plusieurs fonctions d'Apollon a été de « dire la vérité aux autres ». Il était le dieu-prophète. Dans son temple à Delphes, Pythia révéla les prophéties de la divinité sous forme de poésies ou d'hymnes.⁴⁰ L'homme qui cherche la vérité devait visiter l'oracle de Delphes.

Selon Foucault, le texte d'*Ion* marque précisément le moment d'un changement de place et de sujet de l'obtention de la vérité. Avec ce texte, dit Foucault, on voit l'homme grec pour la première fois se lier à la vérité sans l'oracle. A Athènes, la vérité n'est plus révélée par les dieux, mais elle est prononcée par les hommes. Et cela se fait par la *parrhêsia*⁴¹.

A Athènes, chaque citoyen a le droit d'user la *parrhêsia*, c'est en même temps un devoir. Celui qui utilise la *parrhêsia* est appelé le *parrhêsiaistes*. *Parrhêsiaistes*, ne cache rien. Il ouvre son cœur et son esprit aux autres par sa parole. Il dit ce qu'il pense. Il évite toutes les techniques de contrôle entre narrateur et auditeur. Le *parrhêsiaistes* n'a pas besoin de la rhétorique. En devenant soi-même le porteur de la vérité, il a reçu la fonction mythologique d'Apollon de lier les dieux et les hommes dans le rapport de la vérité.

Le *parrhêsiaistes* étant le sujet qui parle, devient en même temps le sujet de la proposition, c'est-à-dire, il déclare que ce qu'il est en train de dire est sa propre croyance (pensée).⁴² Il ne cache aucune de ses idées. Il les exprime directement à l'aide d'un style clair et des phrases simples. Dire la vérité donne un rôle doublement important au *parrhêsiaistes*. D'abord c'est un rôle politique : dire la vérité aux autres et à soi-même est un pouvoir et un droit de gouverner la cité. Mais aussi, c'est un rôle éthique : dire la vérité à soi-même et aux autres est une responsabilité et un

³⁹ Foucault M. (2005) *Doğruyu Söylemek*, trad. Eksen K., Istanbul : Ayrıntı, p. 31.

⁴⁰ *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* (2000) Yves Bonnefoy (dir.), trad. Istanbul : Dost, tome 1, p. 48-51.

⁴¹ Composé de « pan » qui veut dire « tout » et de « rhêma » qui désigne « ce qui est dit », *parrhêsiaisthai* veut dire étymologiquement « dire tout », in *op. cit.*, p. 10.

⁴² *Ibid.*, p. 11.

devoir pour chaque être. Dans le sens positif du mot⁴³, *parrhêsiastes* est celui qui dit une chose vraie, car il sait ce qu'il est en train de dire est une chose vraie. Et la raison qu'il sait que cette chose est vraie dérive du fait que cette chose est en réalité vraie.⁴⁴

Le *parrhêsiastes* dit ce qu'il sait et sait ce qu'il dit. Ce qu'il sait, c'est en même temps la vérité. La vérité lui est donnée puisqu'il a déjà garanti les qualités morales qui sont nécessaires pour en savoir. C'est pourquoi, il ne doute pas de cette vérité. Chez les Grecs, il existe une relation d'équivalence entre la croyance et la vérité. Pour eux, la vérité se forme par une activité orale, par le *logos*. Et c'est par cette activité que l'on utilise la *parrhêsia*, pour dire la vérité aux autres et à soi-même.⁴⁵ *L'homme n'est autre chose que la relation entre la vérité et soi-même, et que cette relation avec la vérité va se figurer dans la vie de celui-ci.*⁴⁶

Le *parrhêsiastes* est celui qui possède les qualités morales nécessaires pour savoir la vérité et pour en parler aux autres. Il est en même tant celui qui a le courage de la vérité : en disant la vérité, il risque sa propre vie. Donc, est *parrhêsiastes* seulement et seulement celui qui ose dire la vérité à quelqu'un qui est plus puissant que lui.

Prenons un exemple : on avait dit que dans la démocratie athénienne, chaque citoyen a le droit d'user la *parrhêsia*. D'après Ion, il y existe trois catégories de citoyens :

1. Ceux qui ne possèdent ni de pouvoir, ni de fortune et qui détestent tous ceux qui ont un statut supérieur à eux.
2. ceux qui sont puissants mais qui préfèrent de rester indifférents aux affaires politiques de la cité puisqu'ils sont sages.
3. ceux qui sont puissants et qui veulent participer à la vie politique par leurs esprits et par leurs raisons.⁴⁷

⁴³ Foucault nous montre qu'il existe un sens négatif et un sens positif du *parrhêsia*, in Foucault M. (2005) *Doğruyu Söylemek*, pp. 11-12.

⁴⁴ Foucault M. (2005) *Doğruyu Söylemek*, p. 12.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

Selon ce tableau, les citoyens de la deuxième catégorie restent indifférents. Ils n'utilisent pas le *logos*. Donc, ils ne peuvent pas être *parrhêsïastes*. Tandis que ceux de la première et de la troisième catégorie, peuvent utiliser la *parrhêsïa*, à la condition qu'ils aient le courage de dire la vérité devant des autres qui sont plus puissants qu'eux. Donc, on dirait que seuls sont *parrhêsïastes*, ceux qui possèdent assez de courage et de sagesse pour pouvoir dire la vérité aux autres et à soi-même.

Maintenant, revenons à notre question initiale : qu'est-ce que la fonction du philosophe ? Dans la littérature grecque, c'est à partir des textes d'Euripide qu'on voit apparaître la notion de *parrhêsïa*. Dans la tragédie d'*Ion*, la *parrhêsïa* devient une question centrale : « *Qu'est-ce qui a le droit de dire la vérité ? Qu'est-ce qui la prend comme un devoir ? Et qu'est-ce qui a le courage de dire la vérité ?* »⁴⁸ Avec cette notion dit Foucault, la fonction du citoyen et spécifiquement du philosophe dans la cité antique s'est redéfinie : « dire la vérité ».

Le figure de Socrate dans le *Gorgias* de Platon, est un bon exemple pour le rôle du *parrhêsïastes* dans la société antique. Gorgias se présente comme orateur, c'est-à-dire comme professeur de rhétorique (Platon, *Gorgias*, 463a) et définit la rhétorique comme *une science qui ne comporte aucune opération analogue, mais agit et achève son œuvre uniquement au moyen de la parole* (*Gorgias*, 450c). La rhétorique ainsi vue comme l'art des discours, est selon Gorgias la technique de persuader les hommes. En pratiquant cet art, ce que l'orateur a dit devient la vérité pour ceux qui écoutent (*Gorgias*, 456a-457c). Or si l'art de la rhétorique peut être aussi usée injustement par l'orateur, sa vérité est contradictoire : donc ce n'est pas la vérité (*Gorgias*, 461a). Alors que le *parrhêsïastes* ne peut dire autre chose que la vérité comme il possède les qualités nécessaires à savoir la vérité et à la transmettre aux autres. Le problème, c'est de savoir qui est *parrhêsïastes* et qui n'est pas. Gorgias se présente comme un professeur de rhétorique. Tandis que Socrate, il est philosophe. Il est philosophe puisqu'il possède non seulement le savoir, mais aussi la bienveillance et la franchise (*Gorgias*, 487a) :

1. Il sait qu'il peut dire la vérité (droit de dire la vérité) ;

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

2. Se sent obligé de dire la vérité (la prend comme un devoir) ;
3. N'hésite pas de dire ce qu'il sait (courage de la vérité).

Socrate pratique la technique de dialogue. C'est à partir de cette technique qu'il devient capable de prononcer la vérité. A l'âge antique, il existe quatre modes de véridiction : le dire vrai du prophète, le dire vrai du technicien, le dire vrai du sage et le dire vrai du *parrhêsia*stes. Dans l'exemple de Socrate, dit Foucault, toutes ces modes de dire vrai se combinent les unes avec les autres :

*Socrate compose des éléments qui sont de l'ordre de la prophétie, de la sagesse, de l'enseignement et de la parrhêsia. Socrate, c'est donc le parrhêsia*stes, *mais il a reçu sa fonction de parrhêsia*stes, *il a reçu la mission d'aller interpeller les gens (les dire « occupe-toi un peu de toi-même). Il a reçu cette mission du dieu de Delphes et de l'instance prophétique qui a rendu ce verdict quand on lui demande : « Quel est le plus savant des hommes de la Grèce ? » Et qu'il a répondu : « C'est Socrate. » Et c'est pour honorer cette prophétie et aussi le dieu de Delphes posant le principe « connais-toi toi-même » que Socrate a commence sa mission. Donc, sa fonction de parrhêsia*stes *n'est sans quelque rapport avec cette fonction prophétique dont il se distingue. Pourtant, Socrate a également des relations avec la sagesse tout parrhêsia*stes *qu'il soit. Et cette relation avec la sagesse est remarquée par plusieurs traits qui concernent sa vertu personnelle, sa maîtrise de soi, son abstention à l'égard de tous les plaisirs, son endurance devant la souffrance, sa capacité à s'abstraire du monde (souvenez-vous de la recette fameuse où Socrate devient insensible et ne percevant pas le froid dans la banquise des soldats qui faisaient la guerre).*⁴⁹

Dans le cas de Socrate, la *parrhêsia* n'est pas simplement de dire tout, mais aussi parfois de se taire. La sagesse pour lui est d'abord de savoir qu'il ne sait rien. Souvent dans ses dialogues, on le voit se taire et se mettre à écouter de telle manière qu'il peut interroger l'autre.

Socrate ne parle pas, il ne tient pas de discours, il ne dit pas spontanément ce qu'il sait. Au contraire, il s'affirme comme étant celui qui ne sait pas et qui ne sachant pas, et sachant simplement qu'il ne sait pas, se tenir dans le réserve et dans le silence, se contentant d'interroger, l'interrogation, d'une certaine manière de composer avec le devoir de parrhêsia (devoir

⁴⁹ Foucault M., « Les quatre modes de véridiction antiques », document audio des cours au Collège de France (1983-1984) « Le Gouvernement de soi et des autres : Le courage de la vérité ».

d'interpeller et de parler) le devoir essentiel au sage (devoir de se taire). Seulement le sage se tait parce qu'il sait et qu'il a le droit de ne pas dire son savoir. Alors que Socrate va se taire en disant qu'il ne sait pas et en allant interroger, interroger tout le monde et n'importe qui à la manière du parrhêsias. On voit ici que les traits parrhêsias se combinent avec les traits de la sagesse.⁵⁰

Socrate est un éducateur. Il est un modèle d'être par sa vie et son discours. Il se dédie à la formation des jeunes et donne des conseils aux dirigeants de la cité. Par la technique de dialogue, il diffuse sa doctrine : *Si l'on veut bien agir, il faut « se connaître soi-même »... L'homme qui se connaît sait, par cela même, et ce qui lui est bon, et ce qui lui est mauvais. L'homme qui ne se connaît pas ignore l'un et l'autre.⁵¹*

(...) la relation avec le technicien, l'enseignant, le problème socratique : comment enseigner la vertu et comment donner aux jeunes gens les connaissances qui sont nécessaires que ce soit pour bien vivre, que ce soit aussi pour gouverner comme il faut, la cité. Socrate parrhêsias, mais en relation permanente, essentielle avec la véridiction prophétique, la véridiction de la sagesse et la véridiction du technicien, de l'enseignement.⁵²

On peut trouver d'autres exemples sur l'usage de la *parrhêsia* dans la société antique vers la fin du III^e siècle av. J.C. notamment chez les épicuriens, les stoïques, les cyniques (performance publique) et les cyrénaïques (*autarkeia*).⁵³ Chez les épicuriens, la fonction du philosophe est de guérir l'âme. La science suprême pour eux, c'est l'art de vivre. Si elle n'est pas d'une manière ou d'une autre liée à la vie, le savoir est une chose inutile. « Médecine de l'âme », le sage épicurien doit user la *parrhêsia* afin de rendre son âme et les âmes des autres heureuses par la diagnostique et la thérapeutique : décharger les âmes, libérer les âmes.⁵⁴ La fonction de la philosophie est donc de nous rendre heureux (à titre irréversible). Et, *la sagesse ne serait recherchée si elle ne procurait pas le plaisir.⁵⁵* Dans la voie qui nous guide vers la sagesse, la notion de *parrhêsia* joue un rôle important. La *parrhêsia*, c'est

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cresson A. (1956) *Socrate: sa vie, son oeuvre*, Paris: P.U.F., pp. 87-88.

⁵² Foucault M., « Les quatre modes de véridiction antiques », document audio des cours au Collège de France (1983-1984) « Le Gouvernement de soi et des autres : Le courage de la vérité ».

⁵³ Brun J. (1958) *Le stoïcisme*, 12^e édition, 1994, Paris : P.U.F., p. 30.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁵⁵ Salem J. (1994) *L'Ethique d'Epicure : tel un dieu parmi les hommes*, Paris : Bibliothèque de l'Histoire de la Philosophie, cité de Cicéron, p. 14.

« une technique pour l'acquisition de la sagesse ». ⁵⁶ D'autre part chez le stoïcisme, la fonction du philosophe est d'arriver à la sagesse de vivre en harmonie avec la nature et avec la volonté du Dieu. La sagesse est une. La vie est raison, la raison est Dieu. Pour les stoïques, la sagesse veut dire la bonté. Donc, seuls sont sages ceux qui sont bons. Et vivre la sagesse, c'est « savoir tout, dire tout ». La vie du sage stoïque alors est une vie comme une œuvre d'art. ⁵⁷

Dans le sens que Foucault utilise le mot, le philosophe est un *parrhêsïastes*. Comme chez les épicuriens et les stoïques, le philosophe est celui qui dit ce qu'il sait et qui sait ce qu'il dit. Selon les stoïques, celui qui n'est pas un *parrhêsïastes* ne peut pas être un philosophe puisqu'il ne sera pas un bon être. Par le seul acte de cacher la vérité de soi et des autres, il nie son corps et son existence. D'autre part, selon l'épicurisme celui qui n'est pas un *parrhêsïastes* ne peut pas être un philosophe puisqu'il ne sera pas un médecin de l'âme : sans la liberté de parole (*parrhêsïa*), on ne peut pas libérer l'âme. Donc le philosophe doit être un *parrhêsïastes*. Il est celui qui ose dire la vérité de soi-même et des autres. Il a un double rôle : un rôle politique et un rôle éthique.

La parrhêsïa est la technique – parrhêsïa est un terme technique -, qui permet au maître d'utiliser comme il faut, dans les choses vraies qu'il connaît, ce qui est utile, ce qui est efficace pour le travail de transformation de son disciple. (HS, pp. 231-232)

Dans son étude sur les textes antiques greco-romaines – principalement d'Euripide, d'Isocrate, de Platon, d'Aristote, de Philodemos, d'Epicure, de Cicéron, de Sénèque, de Diogenes Laertios et de Dio Chrysostom – du V^e siècle av. J.C. jusqu'au début du Christianisme concernant la *parrhêsïa*, Foucault indique clairement que la pratique de la *parrhêsïa* a été vue comme une *tekhnê*, liée à la médecine, à la conduite maritime et aux affaires politiques. ⁵⁸ Cette valeur, dit Foucault, est le signe d'une transformation de la *parrhêsïa* en une pratique philosophique. ⁵⁹ Dans les écoles épicuriennes, le *parrhêsïastes* joue le rôle d'une « guide spirituelle ». Il possède non seulement la franchise et le courage de la vérité mais aussi la maîtrise personnelle de dire vrai. La pratique de la *parrhêsïa*, au sens

⁵⁶ *Ibid.*, de Cicéron, p. 19.

⁵⁷ Brun J., *Le stoïcisme*.

⁵⁸ Foucault M. (2005) *Doğruyu Söylemek*, p. 90.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

philosophique est non seulement utile dans les relations personnelles, dans la vie sociale mais aussi dans l'interrogation et l'observation intérieure : c'est une *tekhné tou biou* (art de vivre).

A l'âge antique, une des fonctions du philosophe a été de poser une limite à la surproduction du pouvoir. Et cela était possible dans trois manières différentes :

1. En définissant lui-même les lois d'exercer le pouvoir (les lois de Solon).
2. En enseignant la sagesse, la vertu et la vérité à la tête du pouvoir (en se faisant le conseiller du prince, comme Platon).
3. En se retirant et restant complètement indépendant dans la pratique philosophique et dans la pensée philosophique par rapport au pouvoir (les cyniques).⁶⁰

Les sujets de ces trois manières de limiter la surproduction du pouvoir ont une chose en commun : ils s'opposent tous à des sujets plus puissants qu'eux, en leur disant simplement « la vérité ». Cette vérité, prise dans le sens de *alitheia*, charge le sujet parlant de perdre ou de briser la relation avec celui auquel il s'adresse, et parfois de perdre même sa propre vie.

Parrhêsia peut être un jeu entre le maître et le disciple, le médecin et le malade, le juge et l'accusé, le roi et le philosophe. Dans ce jeu, le rôle du maître, du médecin, du juge ou du roi, c'est d'écouter. Le rôle de l'élève, du malade, de l'accusé et du philosophe, c'est de dire la vérité. Un jeu de pouvoir et un jeu de vérité. *C'est un art qui se rapproche de la formulation prophétique. C'est un art aussi qui se rapproche de la médecine, en fonction d'un objectif et en fonction de la transformation d'un sujet.* (HS, p. 232)

On a dit qu'il y a une relation d'équivalence dans la pensée grecque entre la croyance et la vérité ; et que la vérité se forme par une activité orale, par le *logos*.⁶¹ Grâce à cette relation d'équivalence, il n'y existe aucune raison pour le *parrhêsiaistes* à douter de la vérité en soi et pour soi. Selon Foucault, il y a une certaine continuité

⁶⁰ « La philosophie analytique de la politique » in *op. cit.* , tome 2, p. 537.

⁶¹ Voir p. 23.

dans l'usage des techniques de dire vrai, depuis l'antiquité grecque, pendant le début du Christianisme et au Moyen Age, jusqu'à la fin de la Renaissance. La conversion à soi au sens du *mathêsis* et de l'*askêsis* des textes stoïques ou épicuriens⁶², dit Foucault, est transmise d'une manière à une autre dans l'exercice spirituel du Christianisme au Moyen Age. (HS, p. 281) Au contraire de la modalité spirituelle du savoir, tournée vers soi-même dans l'Antiquité, la méthode intellectuelle apparue à la fin du Moyen Age, n'accepte les représentations dans l'âme qu'à la condition qu'ils aient un lien suffisamment fort, contraignant et nécessaire, obtenu du monde extérieur. (HS, p. 281) Cette conversion épistémologique introduit dans le jeu de vérité une nouvelle notion : le doute. Le chercheur de la vérité n'est plus un *parrhêsistes*, mais un homme de science. A l'Age Moderne, la relation d'équivalence antique est détruite par la méthode scientifique. La vérité cesse d'être une formulation oraculaire. Elle devient un processus scientifique. Désormais, la vérité n'est pas dévoilée seulement par le *parrhêsistes* ; elle est ouverte à tout ce qui possède la connaissance de la méthode scientifique. Selon Descartes et la philosophie cartésienne, *le philosophe est capable de reconnaître, à partir du moment où, sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle.* (HS, p. 19)

Dans le cheminement du doute, Foucault remarque l'instant de l'exclusion de la folie dans l'œuvre de Descartes. Dans le premier des *Méditations*, la notion de la folie, traitée comme problématique de la philosophie de l'âme fait partie ainsi dans le rapport entre le sujet et la vérité.

Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissons par leur moyen : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de bile,

⁶² Voir l'étude sur Marc Aurèle et sur Sénèque in Foucault M. (2001) *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris : Gallimard/Seuil, Cours du 24 février 1982, pp. 277-300 et Cours du 3 mars 1982, pp.315-337.

*qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tous nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.*⁶³

La possibilité d'être fou est-elle un danger pour la constitution du *cogito* ? Pour la constitution du *cogito*, il faut un espace stérile, exempt de toute expérience de la folie afin d'arriver au sujet pensant, lié à la vérité par ses seuls actes de connaissance. *Moi* qui pense, je ne peux pas être fou parce que je suis totalement sûr que ce dont je suis en train de penser n'est illusoire. Et j'en suis sûr non pas par une prophétie mais par la méthode intellectuelle qui est le produit de mon propre esprit.

Si les dangers de la folie ne comprennent pas la démarche, ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que telle chose, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fausse ; mais parce que moi qui pense, je ne peux pas être fou. (HF, I-2, p. 57)

La méthode intellectuelle se méfie des sens puisqu'ils nous trompent. Pourtant, elle permet à la raison de sauver un domaine de certitude sensible.⁶⁴ Ainsi, mon existence, ma situation présente, avec les choses autour de moi me lient à la vérité. Ce lien entre le sujet (moi) et la vérité est seulement possible si le sujet est proprement constitué. Et c'est à travers les *méditations* que le sujet se constitue chez Descartes.

Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. (HF, p. 57)

L'impossibilité d'être fou, du sujet qui pense le déplace nécessairement dans le côté de la raison. La folie à son tour, *est réduit au silence par un étrange coup de force*. De cette transformation épistémologique, dit Foucault, est née l'expérience classique de la folie.

Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVII^e siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée

⁶³ Descartes R., *Méditations* in *Œuvres et lettres de Descartes* (1952) Paris : Gallimard, p. 268.

⁶⁴ « Réponse à Derrida » in Foucault M. (2001) *Dits et écrits 1954-1988*, tome 1, p. 1154.

hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité : ce domaine qui, pour la pensée classique, est la raison elle-même. Désormais, la folie est exilée. Si l'homme peut toujours être fou, la pensée comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée. (HF, p. 58)

L'homme moderne se lie à la vérité par la connaissance. Et il se lie à la vérité à travers la problématique de la folie, de la maladie, du crime, de la sexualité. A une période donnée de l'histoire, ces problématiques, constituent l'expérience subjective des êtres par le partage des identités désirables et indésirables. Tous les actes et modes de pensée des êtres restent déterminés par ces formes de subjectivité si la formule de lier le sujet à la vérité reste telle quelle.

Quoiqu'ils puissent quelquefois me tromper, j'ai reçu les connaissances les plus justes à travers mes sens. Mon corps, ce papier, ce feu ; j'admets qu'ils existent. Donc, ce sont tout vrais. Moi, je suis vrai. Si je ne nie pas que je suis ici, maintenant, c'est parce que je ne suis pas un fou et que je suis raisonnable. Je ne suis pas un être insensé mais un être sensé sachant qu'il existe et qu'il pense. Cette relation établie entre moi et vérité se constitue par la seule connaissance du *cogito*.

Le rêve et l'imagination sont des instruments de doute. Ils me permettent de questionner mes connaissances et vérifier encore une fois leur certitude. Donc, le rêve n'est plus un danger pour moi, mais un instrument. Tandis que la folie est un vrai danger puisqu'elle me fait mélanger le rêve et la vérité. L'expérience de la folie, par son étrange ambiguïté et par son pouvoir de déformer la réalité, annule les certitudes de la connaissance. Le fou ne peut être sûr de sa propre existence. Il n'est même pas capable de penser sur la vérité de soi-même. Par exemple, prenons un insensé qui se prend pour un roi. Il n'est même pas capable de penser ou de douter s'il est vraiment un roi ou pas.

Le partage de la folie et de la raison depuis la fin de la Renaissance est le signe d'une transformation essentielle pour Foucault dans les rapports entre le sujet et la vérité. Ce partage qui se rend visible dans le discours du XVII^e siècle a changé dans les pratiques discursives et non discursives, dans tous les domaines de l'expérience humaine, la constitution du sujet. A l'âge antique, certains hommes avaient une

relation privilégiée avec la vérité. Seul le *parrhêsïastes* pouvait savoir la vérité et dire la vérité puis qu'il méritait cette fonction de dire vrai par ses qualités morales et par son savoir des techniques *parrhêsïastiques*. En disant la vérité pour soi et pour les autres, le *parrhêsïastes* gagne un rôle politique et un rôle éthique dans la cité antique qui lui donne un certain pouvoir. La *parrhêsïa*, c'était d'abord une technique, un dispositif de véridiction pour le bien de la cité. Mais aussi, c'était un art de vivre, une modalité d'être. Tandis que dans la société moderne, les relations avec ces techniques et ces modalités de dire vrai sont décomposées.

Aujourd'hui, le sujet est lié à une autre forme de vérité. L'expérience subjective est entourée par une série de rapports, par un nœud de connexions entre le savoir, le pouvoir et la subjectivité. Ce nœud qui est soit invisible soit trop visible, nous lie à la vérité. À partir d'un moment, la vérité cesse d'être l'hymne de l'oracle révélé dans le discours du *parrhêsïastes* et devient pour nous le résultat d'un fait scientifique. Elle devient plutôt le produit d'un processus préparé par un savoir capable de s'accumuler dans un réseau collectif.

La vérité se forme dans la *pensée*. *Pensée* comme ensemble de déterminants, des structures et des formes, au-delà et en deçà des systèmes et des édifices de discours, est une force de nature parfaitement transparente. *C'est quelque chose qui se cache souvent, mais anime toujours les comportements quotidiens. Il y a toujours un peu de pensée même dans les institutions les plus sortes, il y a toujours de la pensée même dans les habitudes muettes.*⁶⁵

Il y existe un rapport de pouvoir dans le fait de penser. La *pensée* permet de nous libérer de nos actes. Elle est le mouvement par lequel on s'en détache de ce qu'on fait.⁶⁶ Moi qui pense, je suis le sujet de l'acte de penser par rapport à l'objet de penser. En tant que sujet de la pensée, je me suis séparé de l'expérience matérielle. La *pensée*, c'est l'acte qui pose dans leurs diverses relations possibles, un sujet et un objet.⁶⁷ Par cet acte, la raison réclame sa pureté qui lui manque. Et la recherche de la pureté la fait désirer un dispositif qui préparera l'histoire de la rationalisation de

⁶⁵ « Est-il donc important de penser ? » in *op. cit.*, tome 2, p. 999.

⁶⁶ « Polémique, politique et problématisations » in *op. cit.*, tome 2, p. 1416.

⁶⁷ « Foucault » in *op. cit.*, tome 2, p. 1451.

l'homme et du monde. *Est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu.*⁶⁸

*La pensée est ce qui permet de prendre du recul par rapport à une conduite, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens ses conditions et ses fins.*⁶⁹

La vérité au sens scientifique et non *parrhêsiasique*, se forme dans la *pensée* ; c'est-à-dire dans une espace collective liée à des individus par une modalité binaire (un par un), posant les règles d'exister comme objet et comme sujet. Il lance chaque objet et chaque sujet dans un jeu de vérité. Il les fait l'enjeu de son dispositif.

*Par « pensée », j'entends ce qui instaure, dans diverses formes possibles, le jeu du vrai et du faux et qui, par conséquent, constitue l'être humain comme sujet de connaissance ; ce qui fonde l'acceptation ou le refus de la règle et constitue l'être humain comme sujet social et juridique ; ce qui instaure le rapport avec soi-même et avec les autres, et constitue l'être humain comme sujet éthique.*⁷⁰

La *pensée* est donc, la nouvelle modalité de véridiction. On ne peut dire la vérité que par elle. Et c'est par cette transformation du « dire vrai » qu'on a pu réformer le langage avec le retour de l'exégèse et le souci de la formalisation, avec la constitution d'une philologie, en déformant la disposition de la pensée classique dans laquelle les mots s'entrecroisaient avec les représentations et quadrillaient spontanément la connaissance des choses. (*MC*, IX-1, p. 315) Au seuil du classicisme à la modernité, il s'est produit une désenchaînement des anciennes formes de penser et un regroupement des signes et des connaissances autour d'une nouvelle organisation émergée selon les exigences de ce nouveau régime de vérité.

Selon Foucault, la vérité est un problème réel et technique. Réel parce qu'elle existe dans ce monde ; technique parce qu'elle n'est pas une chose donnée, mais produite. Par exemple, produire la vérité de la folie. D'abord il faut savoir ce que c'est la folie : fixer ses règles et ses lois, étudier et classer les cas, former une théorie générale. Ensuite, il faut établir un mécanisme qui permettra de concrétiser et de

⁶⁸ « Préface, in Foucault (M.), Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique » in *op. cit.*, tome 1, p. 187.

⁶⁹ « Polémique, politique et problématisations » in *op. cit.*, tome 2, p. 1416.

⁷⁰ « Préface à l' 'Histoire de la sexualité' » in *op. cit.*, tome 2, p. 1398.

rebaptiser ce savoir. La folie, codée par la psychopathologie en termes de maladie mentale devient un problème pour la société. En termes de normativité sociale, la folie est extériorisée : elle est soit isolée, soit démystifiée comme une expérience complètement autre.

C'est illusion de croire que la folie – ou la délinquance ou le crime – nous parle à partir d'une extériorité absolue. Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel. Autrement dit, on est toujours à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire. On place les « fous » dans le dehors de la créativité ou de la monstruosité. Et pourtant, ils sont pris dans le réseau, ils se forment et fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir.⁷¹

A l'intérieur du mécanisme de la vérité, les pratiques normalisatrices sur la folie ou bien sur la sexualité se diffusent non seulement à l'intérieur des traités sociaux, morales, philosophiques et scientifiques mais aussi à l'intérieur des maisons, des immeubles, des rues, des chambres, des peintures, des arrangements musicaux, etc. Elles se diffusent non seulement dans les directions horizontales mais aussi verticales ; non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps. Elles s'accumulent et se préservent au fur et à mesure qu'elles se lient au pouvoir.

La vérité n'est pas hors pouvoir, ni sans pouvoir. (...) La vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa « politique générale » de la vérité : c'est-à-dire, les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai.⁷²

La vérité est un ensemble des règles. Chacune de ces règles établit une strate de la production de la vérité en fixant les conditions de ce qui doit être vrai et de ce qui doit être faux. Ce qui est vrai, est la norme. Ce qui est faux, est la perversion. Les conditions de ce qui doit être vrai et de faux servent à l'individualisation d'un

⁷¹ « L'extension de la norme » in *op. cit.* tome 2, p. 77.

⁷² « La fonction politique de l'intellectuel », in *op. cit.*, tome 2, p. 112.

pouvoir, d'un régime de vérité à l'intérieur de ce que ce pouvoir attribue aux êtres la fonction du sujet.

Par vérité, je ne veux pas dire l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l'ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques du pouvoir.⁷³

La vérité produit le pouvoir de la norme. En définissant ce qui est vrai et ce qui est faux, le régime de vérité décide ceux qui doivent être pris comme modèle et ceux qui doivent être corrigés. C'est par un système de surveillance et de contrôle, de diagnostique et de thérapeutique que la norme devient le critère de partage des individus. Cette mise en diagnostique se dissout dans toutes les pratiques sociales : dans la famille, dans l'école, dans l'usine, dans les tribunaux, à propos de la sexualité, de l'éducation, du travail, du crime. Ce qui est fondamental, c'est que le principe médical de la norme s'opère en fonction du droit, en se branchant sur lui, en le faisant fonctionner.⁷⁴

Du moment que c'est bien une société de la norme qui est en train de se constituer, la médecine, en tant qu'elle est la science par excellence du normal et du pathologique, va être la science reine. Szasz dit : la médecine est la religion de l'âge moderne. Je modifierais un peu la proposition. Il me semble que le pouvoir de la religion, du Moyen Age à l'époque classique, était de type juridique, avec ses commandements, ses tribunaux et ses pénitences. Plutôt que d'une succession religion-médecine, je verrai plutôt une succession droit-norme.⁷⁵

La médecine devenue une fonction sociale générale, lance ses fonctionnements techniques et scientifiques dans ces jeux de vrai et de faux. Foucault appelle les « jeux de vrai et de faux » l'ensemble des règles qui constituent l'existence humaine d'une façon historique, qui servent à produire la vérité de soi.⁷⁶ La question de la vérité demeure justement à ce point-là, où la vérité devient un jeu qui instaure la subjectivité des êtres humains. Autrement dit, au moment où il commence à exister un régime de la vérité qui caractérise la stratégie d'un dispositif de pouvoir.

⁷³ « Entretien avec Michel Foucault », in *op. cit.*, tome 2, p. 159.

⁷⁴ « L'extension de la norme » in *op. cit.* tome 2, p. 75.

⁷⁵ *Ibid.* pp. 75-76.

⁷⁶ Keskin F., "Özne ve iktidar", *Seçme Yazılar* 2, p. 13.

Dans une société comme la notre, des relations de pouvoir multiples traversent, caractérisent et constituent le corps social ; elles ne peuvent pas se dissocier, ni s'établir, ni fonctionner sans une production, une accumulation, une circulation du discours vrai. Il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans une certaine économie des discours de vérité fonctionnant dans, à partir de et à travers ce pouvoir.⁷⁷

Ainsi, la vérité devient le régime lui-même. Elle devient un mode de gouverner. Elle se diffuse dans tous les organes de la société. Dans la justice, la vérité se fait dire. Le but ultime du tribunal est d'obtenir à la fin du procès, l'aveu du crime prononcé par l'accusé. Pour être un bon croyant, la confession est indispensable dans la religion chrétienne. La science exige la vérité d'une connaissance scientifique à moins qu'elle soit réfutée par une autre.

Nous sommes astreints à produire la vérité par le pouvoir qui exige cette vérité et qui en a besoin pour fonctionner ; nous avons à dire la vérité, nous sommes condamnés à avouer la vérité ou à la trouver.⁷⁸

L'obligation de dire vrai : être honnête à sa famille, être honnête à ses collègues, être honnête au médecin, être honnête à la police, à la justice, être honnête à soi-même.

Rien n'est plus inconsistant qu'un régime politique qui est indifférent à la vérité ; mais rien n'est plus dangereux qu'un système politique qui prétend prescrire la vérité. La fonction du "dire vrai" n'a pas à prétendre la forme de la loi, tout comme il serait vain de croire qu'elle réside de plein droit dans les yeux spontanés de la communication. La tâche du dire vrai est un travail infini : la respecter dans sa complexité est une obligation dont aucun pouvoir ne peut faire l'économie. Sauf à imposer le silence de la servitude.⁷⁹

La vérité comme une production, comme une invention : le savoir scientifique, les rapports de pouvoir et la relation avec soi-même (subjectivité), ce sont les axes par lesquels on se lie à la vérité. Il y existe tout un jeu de discours et de pratiques renfermant les organes des divers dispositifs de savoir, de pouvoir et de subjectivité. Foucault explique l'importance de deux notions ; « invention » et « origine » chez

⁷⁷ « Cours du 14 Janvier 1976 », in *op. cit.*, tome 2, p. 176.

⁷⁸ « La fonction politique de l'intellectuel », in *op. cit.*, tome 2, Paris : Gallimard, p. 113.

⁷⁹ « Le souci de la vérité » in *op. cit.*, tome 2, p. 1497.

Nietzsche dans un article daté de 1974, intitulé « La vérité et les formes juridiques ». ⁸⁰ Ni la religion ni la poésie ni la philosophie n'ont pas d' « origine » puisqu'elles sont le produit du monde terrestre. *La connaissance a été donc inventée. Dire qu'elle a été inventée, c'est dire qu'elle n'a pas d'origine.* ⁸¹

Selon Nietzsche, l'homme a inventé la connaissance de son instinct de la vérité ; c'est-à-dire qu'il a désiré une certaine connaissance des choses et de lui-même pour qu'il puisse cacher son manque de vérité. ⁸² La « vérité » est la désignation des choses uniformément valable et obligatoire. Les lois de cette « vérité » demeurent dans le langage. ⁸³ Et les concepts naissent de l'identification du non-identique. ⁸⁴ *Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible.* ⁸⁵

Dans ce jeu de dés des concepts, on appelle « vérité », le fait d'utiliser chaque dé selon sa désignation, le fait de compter avec précision ses points, le fait de former des rubriques correctes et de ne jamais pécher contre l'ordre des castes et la série des classes. ⁸⁶

Il n'y a, dit Nietzsche, pas de causalité, pas d'exactitude, pas d'expression entre les concepts ou bien les signifiants d'un sujet et d'un objet. C'est le rapport ou plutôt un rapport parmi ces deux choses qui invente ce qu'on appelle la « vérité » des choses. ⁸⁷ La problématique de Foucault est aussi la même : analyser les rapports entre des objets de connaissance et le sujet qui est devenu dans ce jeu de la vérité, l'objet d'une connaissance possible.

Les problèmes que j'ai étudiés sont les trois problèmes traditionnels. 1) Quels rapports entretenons-nous avec la vérité à travers le savoir scientifique, quels sont nos rapports à ces « jeux de vérité » qui sont si importants dans la civilisation, et dans lesquels nous sommes à la fois sujets et objets ? 2) Quels rapports avons-nous aux autres, à travers ces étranges

⁸⁰ *Erfindung et Ursprung* en allemand.

⁸¹ « La vérité et les formes juridiques » in *op. cit.*, tom 1, p. 1412.

⁸² Nietzsche F. (1873) « Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral » in *Le Livre du philosophe. Études théoriques*, trad. Kremer-Marietti A., 1969, Flammarion, pp. 117-119.

⁸³ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 126.

stratégies et rapports de pouvoir ? Enfin, 3), quels sont les rapports entre vérité, pouvoir et soi ?⁸⁸

La fonction du philosophe dans la société antique était de dire la vérité pour soi et pour les autres. Or dans la société moderne, le rôle du philosophe s'est modifié : « questionner la vérité ». C'est parce que la vérité est devenue un jeu qui instaure des modes de subjectivité définis par les exigences du pouvoir. Depuis quelques siècles, les philosophes ont abandonné leur pouvoir de véridiction sur la société. C'est l'homme de science qui s'est chargé cette fonction de dire la vérité. Aujourd'hui, selon Foucault, le philosophe ne possède aucun rôle dans la société moderne. S'il a un rôle, c'est un rôle à la fois subversif et rétrospectif.⁸⁹ Subversif par ce que la pensée du philosophe se situe toujours contre le pouvoir même s'il semble être parfois au centre du pouvoir. Il est non seulement celui qui sait la vérité, mais aussi celui qui ose dire cette vérité malgré les risques. D'autre part, généralement dans les sociétés modernes, l'œuvre du philosophe n'est pas apprécié ou même pas remarqué pendant qu'il est encore vivant. C'est pourquoi son rôle dans la société moderne est rétrospectif : pour pouvoir dire la vérité du présent, il doit révéler la vérité du passé à travers l'histoire et l'histoire de la pensée. C'est un travail rétrospectif et subversif, pour soi et pour les autres ; un travail d'après coup.

Section II – Question du pouvoir

Maintenant, reprenons la question du rôle du philosophe dans la société, cette fois à une échelle beaucoup plus grande ; dans l'histoire de la pensée. Qu'est-ce qu'on peut dire sur les rapports entre la vérité et la pensée dans le cadre de l'histoire de la pensée ? Cette histoire, dit Foucault, n'est pas simplement une histoire des idées, des notions abstraites recherchées séparément de l'une et de l'autre avec des cadrages bien définis et invariables. L'historien des idées est plutôt celui qui essaie de déterminer la date de naissance d'une certaine notion dont il lie généralement à la naissance d'un mot.⁹⁰ Or, l'histoire de la pensée, c'est l'histoire ou plutôt l'archéologie des divers modes de penser à travers les documents sur l'histoire des sociétés, des cultures, des savoirs et des pouvoirs.

⁸⁸ « Truth, Power, Self » in *op. cit.*, tome 2, pp. 1601-1602.

⁸⁹ « Qu'est-ce qu'un philosophe ? » in *op. cit.*, tome 1, p. 580.

⁹⁰ Foucault M. (2005) *Doğruyu Söylemek*, p. 61.

Histoire de la pensée, ça veut dire non pas simplement histoire des idées ou des représentations, mais aussi la tentative de répondre à cette question : comment est-ce qu'un savoir peut se constituer ? Comment est-ce que la pensée, en tant qu'elle a rapport avec la vérité, peut avoir aussi une histoire ?⁹¹

La *pensée* est le mouvement par lequel on constitue ses actes comme des objets d'un savoir, d'un pouvoir ou de soi-même. Quels sont les rapports du pouvoir qui ont produit dans notre culture ces trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets entre la vérité et la pensée ? Selon Foucault, *l'histoire critique de la pensée n'est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des occultations de la vérité ; c'est l'histoire de l'émergence des « jeux de vérité »*.⁹² L'historien de la pensée, en ce sens, essaie d'analyser comment telles ou telles institutions et pratiques, telles ou telles habitudes, tels ou tels comportements sont devenu des problèmes au cours de l'histoire, pour des êtres humains qui pensent et agissent selon une certaine manière, et qui font fonctionner certains types d'institutions.⁹³

*La « pensée » ainsi entendu n'est donc pas à rechercher seulement dans des formulations théoriques, comme celles de la philosophie ou de la science ; elle peut et doit être analysée dans toutes les manières de dire, de faire, de se conduire où l'individu se manifeste et agit comme sujet de connaissance, comme sujet éthique ou juridique, comme sujet conscient de soi et des autres. En ce sens, la pensée est considérée comme la forme même de l'action, comme l'action en tant qu'elle implique le jeu du vrai et du faux, l'acceptation ou le refus de la règle, le rapport à soi-même et aux autres. L'étude des formes d'expérience pourra donc se faire à partir d'une analyse des « pratiques » discursives ou non, si on désigne par là, les différents systèmes d'action en tant qu'ils sont habités par la pensée ainsi entendue.*⁹⁴

Pour Foucault, l'histoire de la pensée se caractérise par des *problématisations*. Cette nouvelle notion désigne l'élaboration d'un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui posent des problèmes au pouvoir. Dans le régime de la vérité, les rapports du pouvoir s'entrecroisent et problématisent des difficultés qui sont définies pour elle par une situation ou un contexte et qui valent comme une question possible,

⁹¹ « Le souci de la vérité » in *op. cit.*, tome 2, p. 1487.

⁹² « Foucault » in *Dits et écrits 1954-1988*, tome 2, p. 1451.

⁹³ Foucault M. (2005) *Doğruyu Söylemek*, p. 61.

⁹⁴ « Préface à l'*Histoire de la sexualité* » in *op. cit.*, tome 2, pp. 1398-1399.

c'est-à-dire comme un problème, sur un plan « politique » en donnant une réponse originale ou spécifique souvent multiforme, parfois même contradictoire dans des différents aspects.⁹⁵ Par exemple, dans ses cours pendant les années 1980 et dans le deuxième et le troisième livre de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault étudie la *problématisation* de l'activité sexuelle dans la pensée grecque à propos de la diététique, de l'économique et de l'éthique, puis la réélaboration de ces mêmes thèmes au IV^e et III^e siècle av. J.C. surtout chez Sénèque, Plutarque, Epictète et la *problématisation* de l'activité sexuelle dans le christianisme au IV^e et V^e siècle.⁹⁶ Ce travail sur la *problématisation* de la sexualité est liée à la manière dont les hommes problématisent d'autres sortes de comportement, notamment la pratique punitive et la folie. Même s'il nous semble que les expériences limites comme la schizophrénie, le matricide ou la pédophilie appartiennent à un autre monde ou à un autre espace, à des sujets complètement autres, selon Foucault, il existe un système de rationalité au-dessous de toute pratique. Et, c'est par ces pratiques muettes de l'histoire comme la folie et la sexualité que la *pensée* nous fait problématiser même ce que nous sommes nous-mêmes.⁹⁷ Alors, il sera inutile d'insister dans le champ d'analyse, sur le partage de raison et non-raison afin de questionner les crimes de la rationalité. Au lieu de cela, Foucault propose l'analyse de certains modes de penser et d'agir propre à la culture moderne, dans le rapport entre la rationalisation et le pouvoir à travers des pratiques. Cela est possible non pas par une conception générale de la rationalisation de la société ou de la culture moderne occidentale, mais plutôt, par *l'analyse du processus dans plusieurs domaines* de l'expérience, dont chacun renvoie à une *expérience fondamentale : la folie, la maladie, la mort, le crime, la sexualité, etc.*, par l'étude de l'histoire des diverses formes de la rationalisation dans les pratiques humaines.⁹⁸

Dans l'article signé Maurice Florence (M.F.) du *Dictionnaire des philosophes* Foucault a nommé son entreprise *l'Histoire critique de la pensée*, à la suite de la tradition *critique* de Kant. Selon Foucault, le rapport philosophique entre la vérité et soi-même dérive dans la pensée grecque antique et puis dans le début du christianisme des techniques de soi. Il examine comment ce rapport a changé de forme en Europe à partir d'une transformation dans la pensée à l'Age des Lumières

⁹⁵ « Polémique, politique et problématisations » in *op. cit.* tome 2, p. 1416.

⁹⁶ « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » in *op. cit.* tome 2, p. 1430.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 1431.

⁹⁸ « Le sujet et le pouvoir » in *op. cit.*, tome 2, p. 1044.

et à la Renaissance. D'après Foucault, cette transformation s'est cristallisée dans une phrase de Descartes : « *Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident.* »⁹⁹

Par son discours, Descartes a réussi à substituer un sujet fondateur des pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi. Dans la culture grecque antique, un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité avant de faire un travail d'élaboration de soi par soi. Tandis qu'avec la démarche des *Méditations*, le rapport de soi à soi n'est plus constitué par cet effort personnel, ce sacrifice, cette ascèse mais dans son évidence comme un sujet de connaissance vraie. Dans les cours de 1981-1982, Foucault étudie le rapport entre sujet et vérité sous le titre de *L'Herméneutique du sujet* en partant d'un terme spécifique de la culture antique : le souci de soi (*epimeleia heautou*). L'*epimeleia heautou*, c'est le souci de soi-même. S'occuper de soi-même, se préoccuper de soi-même désigne le travail, l'application, le zèle de l'individu tourné vers le soi, pour quelque chose – principalement sur la question du savoir ou la vérité. Les philosophes grecs ont essayé de déterminer les catégories de savoir nécessaires pour l'*epimeleia heautou*, la connaissance du monde et de soi-même en faisant sa vie un objet de connaissance. Mais cette objectivation a été sous forme de *tekhnê*, en transformant l'expérience subjective en un objet d'art et la science en un art de vie (*tekhnê tou biou*). Selon Foucault, c'est la notion de l'évidence depuis la Renaissance qui a remplacé l'ascèse des techniques classiques. Et c'est cette nouvelle forme de vérité qui a défini les codes moraux de la bourgeoisie au XVIII^e et au XIX^e siècles, dans le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance.¹⁰⁰

La vérité moderne ne nécessite plus les qualités morales du *parrhêsias*. Elle nécessite plutôt l'évidence. Ce nouveau régime de vérité se pose les questions qui n'ont pas encore de réponse. Il s'interroge en se mettant en rapport avec la vérité en fonction de l'évidence de ses connaissances. Le philosophe alors reprend son rôle cette fois non pas par le « dire vrai » *parrhêsias* mais par l'épreuve scientifique. Selon Foucault, cette fonction du philosophe dérive des anciennes « techniques de soi ». Et que depuis le début des Lumières, il n'y a guère de philosophe et de

⁹⁹ « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » in *op. cit.*, tome 2, p. 1449.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 1441-1442.

philosophie qui, directement ou indirectement, n'ait été confronté à cette même question : *Quel est donc cet événement qu'on appelle l'Aufklärung et qui a déterminé, pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui ?*¹⁰¹

Dans l'article de 1784, « Qu'est-ce que les Lumières ? » Kant traite la question du sujet en problématisant sa propre actualité discursive : *Qu'est-ce qui passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Et qu'est-ce que c'est que ce « maintenant » à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ; et qui définit le moment où j'écris ?*¹⁰²

*Une question apparue à la fin du XVIII^e siècle définit le cadre général de ce que j'appelle les "techniques de soi". Elle est devenue l'un des pôles de la philosophie moderne. Cette question tranche nettement avec les questions dites traditionnelles : Qu'est-ce que le monde ? Qu'est-ce que l'homme ? Qu'en est-il de la vérité ? Qu'en est-il de la connaissance ? Comment le savoir est-il possible ? Et ainsi de suite. La question, à mon sens, qui surgit à la fin du XVIII^e siècle est la suivante : Que sommes-nous en ce temps qui est le notre ? Vous trouverez cette question formulée dans un texte de Kant. Non qu'il faille laisser de côté les questions précédentes quant à la vérité ou à la connaissance, etc. Elles constituent au contraire un champ d'analyse aussi solide que consistant, auquel je donnerais volontiers l'appellation d'ontologie formelle de la vérité. Mais je crois que l'activité philosophique conçoit un nouveau pôle, et que ce pôle se caractérise par la question, permanente et perpétuellement renouvelée : "Que sommes-nous aujourd'hui ?" Et tel est, à mon sens, le champ de la réflexion historique sur nous-mêmes. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'Ecole de Francfort ont tenté de répondre à cette question. M'inscrivant dans cette tradition, mon propos est donc d'apporter des réponses très partielles et provisoires à cette question à travers l'histoire de la pensée ou, plus précisément, à travers l'analyse historique des rapports entre nos réflexions et nos pratiques dans la société occidentale.*¹⁰³

L'*Aufklärung* est un problème historique. C'est une période qui formule elle-même sa propre devise, son propre précepte, et qui dit ce qu'elle a à faire en se posant la question du sujet ; en s'interrogeant elle-même par le discours qu'elle

¹⁰¹ « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *op. cit.*, tome 2, no. 339, p. 1381.

¹⁰² « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *op. cit.*, tome 2, no. 351, p. 1498.

¹⁰³ « La technologie politique des individus » in *op. cit.*, tome 2, pp. 1632-1633.

produit.¹⁰⁴ Le philosophe de l'*Aufklärung* ou bien l'homme de l'*Aufklärung* selon Kant, est cet homme critique qui essaie d'unir le sujet de la morale et le sujet de la connaissance par l'idée de l'universalité. Or, la conception d'un sujet universel pose un autre problème : la gouvernementalité. La devise des Lumières est ceci : *Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement !*¹⁰⁵ Pour Kant, il n'est pas facile pour chaque individu dans une société moderne, dite des Lumières, de se servir de son propre entendement. La cause de ceci réside simplement dans la limitation de la liberté. Or, selon Kant, la liberté est la requise de l'*Aufklärung*. Et que l'*usage public* de notre raison doit toujours être libre. Il n'y a pas de danger à autoriser ses sujets à faire un *usage public* de leur raison, pour un chef d'Etat, même au point de vue de la *législation*.¹⁰⁶ A l'Age de Lumières, la république doit dire à ses sujets : « *Raisonnez autant que vous voudrez ; mais obéissez !* »¹⁰⁷ La liberté de l'esprit comme la question fondamentale de gouverner. A partir de ces maximes, l'homme se constitue et comme sujet de la connaissance, de la raison et comme sujet de la morale.

Par son interrogation critique, Kant a fondé deux champs de la philosophie moderne selon Foucault : l'analytique du pouvoir et l'ontologie du présent. Depuis Kant, la philosophie a deux fonctions pour la société : (1) empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; (2) surveiller les pouvoirs excessifs de la rationalité politique.

L'une des tâches des Lumières était de multiplier les pouvoirs politiques de la raison. Mais les hommes du XIX^e siècle allaient bientôt se demander si la raison n'était pas en passe de devenir trop puissant dans nos sociétés. Ils commencèrent à s'inquiéter de la relation qu'ils devinaient confusément entre une société encline à la rationalisation et certaines menaces pesant sur l'individu et ses libertés, l'espèce et sa survie. Autrement dit, depuis Kant, le rôle de la philosophie a été d'empêcher la raison de dépasser les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; mais dès cette époque – c'est-à-dire, avec le développement des Etats modernes et l'organisation politique de la société -, le rôle de la philosophie a aussi été de surveiller les

¹⁰⁴ « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *op. cit.*, tome 2, no. 351, p. 1501.

¹⁰⁵ « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » 1784, Kant E. in *Œuvres Philosophiques*, tome 2, 1985, Paris : Gallimard, p. 209.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 216.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 217.

*abus de pouvoir de la rationalité politique – ce qui lui donne une espérance de vie assez prometteuse.*¹⁰⁸

Une analyse historique et critique de la rationalité ne pouvait être possible qu'à partir d'une émancipation totale des formes de pensées actuelles. S'il y existe une histoire de la rationalité, ce n'est pas un phénomène purement objectif mais qui est liée à l'histoire du sujet et à l'histoire de l'homme moderne. *Il y a une histoire du sujet tout comme il y a une histoire de la raison, et de celle-ci, l'histoire de la raison, on ne doit pas demander le déploiement à un acte fondateur et premier du sujet rationaliste.*¹⁰⁹

Dans ce nouveau régime de vérité, le rôle du philosophe est défini par les besoins du pouvoir. Le pouvoir, tel qu'on le sait dans les sociétés modernes suit une évolution de plus en plus centralisée autour des hommes politiques et des institutions de l'Etat. Or, il existe aussi, un autre aspect du pouvoir, au-delà de cette organisation. C'est un pouvoir ou un ensemble des relations du pouvoir qui évolue depuis des siècles vers une individualisation et une stratégie de diffusion de plus en plus approfondie appelé par Foucault, le pouvoir pastoral. Individualisateur, ce type de pouvoir dérive d'une forme très ancienne. Dans les sociétés orientales antiques, la divinité, la figure du roi est liée par une métaphore à un berger suivi d'un troupeau : « berger des hommes ». ¹¹⁰ Cette modalité pastorale du pouvoir s'est développée d'abord dans la pensée hébraïque et puis dans la pensée chrétienne et ses institutions, en fonction de quatre propriétés :

1. Le pasteur exerce le pouvoir sur un troupeau plutôt que sur une terre.
2. Le pasteur rassemble, guide et conduit son troupeau.
3. Le rôle de pasteur est d'assurer le salut de son troupeau.
4. Pour le pasteur, l'exercice du pouvoir est un « devoir ».

Le pouvoir pastoral s'exerce sur le peuple, sur la société. Si le pasteur disparaît, il n'y reste aucune force à préserver l'unité du peuple. Le pasteur est responsable du corps et de l'âme de chacun des membres de son peuple. Il s'occupe et se soucie de

¹⁰⁸ *Dits et écrits*, tome 2, pp. 953-954.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 1255.

¹¹⁰ En Egypte, en Assyrie et en Judée : le pharaon égyptien, le monarque de Babylone, « Rê » ; la divinité égyptienne, David et Yahvé chez les juifs. « 'Omnes et singulatum' : vers une critique de la raison politique » in *op. cit.*, tome 2, pp. 955-956.

chacun, un par un. Entre le pasteur et son sujet, il y a une relation directe. Le pastorat veille sur chacun. Il les suit et observe avec une attention individuelle à chacun d'eux. Dans les textes grecs, dit Foucault, le thème du pouvoir pastoral est clairement visible. *Dans les Fragments d'Archytas, citée par Stobée le terme nomos (la loi) est lié au mot nomeus (pasteur) : le pasteur partage, la loi assigne.*¹¹¹ On voit la problématique du pouvoir pastoral chez Platon : dans le *Critias*, *Les Lois* et surtout dans *La République*.¹¹² Dans la perspective du rôle de l'homme politique dans la cité moderne, dit Foucault, cette problématique du pouvoir politique et d'un pouvoir pastoral est encore valable pour les sociétés modernes. C'est dans ce plan qu'il faut faire l'analyse de la constitution du sujet par des divers dispositifs, soient législatifs, soient pastoraux.¹¹³ Selon Foucault, dans le pastorat chrétien, il y a eu quatre transformations par rapport au pouvoir antique de la cité :

1. Le pasteur doit rendre compte non seulement de chacun de ses sujets, mais de toutes leurs actions, de tout bien ou le mal qu'elles sont susceptibles de faire, de tout ce qui leur arrive.
2. Il y existe une dépendance individuelle et complète entre le pasteur et son peuple. L'obéissance est une vertu.
3. Il y existe une forme de connaissance particulière entre le pasteur et chacun de ses sujets.
4. Le but des techniques d'examen, de confession, de direction de conscience et d'obéissance est d'amener les individus à œuvrer à leur propre « mortification » dans ce monde.

La réciprocité de la relation entre le pasteur et son sujet augmente les effets de la morale : l'ascèse. Le sujet est responsable dans son être-même, c'est-à-dire dans son monde intérieur ou dans le « soi-même » de se maîtriser. L'examen de conscience et la direction de conscience sont les deux pratiques helléniques que l'on a déjà parlé dans le débat sur la *parrhêsia*. Ces techniques évoluent d'une manière très efficace à former au cours de l'histoire, des rapports de pouvoir dans l'expérience subjective à travers des divers dispositifs. Et donc, le pouvoir pastoral n'est autre chose qu'une pratique de contrôle, individualisateur qui est encore plus

¹¹¹ *Ibid.*, p. 959.

¹¹² *Ibid.*, p. 960.

¹¹³ *Ibid.*, p. 963.

efficace que le pouvoir législatif et le pouvoir de l'Etat qui sont à leur tour des modalités centralisatrices du présent. Quelles sont ces expériences ? Et bien ce sont des expériences comme la folie, la maladie, la transgression des lois, la sexualité, l'identité. Ces expériences sont liées dans leur constitution à des savoirs et des pouvoirs : la psychiatrie, la médecine, la criminologie, la sexologie, la psychologie (savoirs) ; des institutions psychiatriques, pénales, médicales, institutions de démographie, d'urbanisation, d'éducation, de police (pouvoirs).¹¹⁴

Dans les régimes modernes, à l'opposition des régimes despotiques et monarchiques, le pouvoir n'est pas concentré dans une seule position. Au lieu de cela, il se diffuse et se disperse dans des espaces hétérogènes. Le pouvoir n'est plus seulement à l'intérieur de l'appareil politico-militaire, mais il est partout : dans les sciences et les arts, dans les institutions de justice, de pénitence, de soin médical, dans les rues, dans les escaliers, à l'école au travail, à la maison, etc.

*Il n'est pas vrai qu'il n'y en a que quelques-uns qui pensent et d'autres qui ne pensent pas. Il en est de la pensée comme du pouvoir. Il n'est pas vrai que dans une société il y a des gens qui ont le pouvoir, et en dessous des gens qui n'ont pas de pouvoir du tout. Le pouvoir est à analyser en termes de relations stratégiques complexes et mobiles, où tout le monde n'occupe pas la même position, et ne garde pas toujours le même.*¹¹⁵

Théoriquement, dans une démocratie, chacun des sujets a le droit de choisir les dirigeants de l'Etat. Il a aussi le droit de devenir un dirigeant de l'Etat. Au lieu du monarque, il y existe des institutions de justice qui définissent les règles et les normes de la citoyenneté et qui assurent l'égalité de tout citoyen devant ces règles. En revanche, chaque citoyen doit avoir une fonction pour la société. Cette fonction peut être à une grande échelle comme celle d'un physicien nucléaire (produire des bombes atomiques) ou à une petite échelle comme celle d'un balayeur (nettoyer les rues).¹¹⁶ Ce qui est fondamental, c'est que tout citoyen doit être utile pour la société. Le pouvoir étant ouvert à tous les membres légitimes de la société demande de chacun d'eux la force et la volonté nécessaire pour gouverner.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 966.

¹¹⁵ « Le style de l'histoire » in *op. cit.*, tome 2, p. 1473.

¹¹⁶ « Entretien avec Michel Foucault » in *op. cit.*, tome 2, p. 140.

Alors, quelle est la fonction du philosophe dans ce nouveau régime ? Quelle fonction peut-il avoir dans la mesure de son utilité ? D'abord, dans les sociétés modernes, le philosophe n'a plus besoin d'un protectorat pour survivre. Au lieu de cela, il a des besoins économiques et politiques : il doit être utile pour la société. Donc, il faut qu'il produise quelque chose pour gagner et de l'argent et du statut social. A ce stade, Foucault marque l'importance d'un dispositif moderne : l'appareil d'information.

Pour moi, l'intellectuel, c'est le type qui est branché, non pas sur l'appareil de production, mais sur l'appareil d'information. Il peut se faire entendre. Il peut écrire dans les journaux, donner son point de vue. Il est également branché sur l'appareil d'information ancien. Il a le savoir que lui donne la lecture d'un certain nombre de livres, dont les autres gens ne disposent pas directement.¹¹⁷

Le rôle de l'intellectuel est donc de diffuser le savoir dans le système d'information. Il a besoin de cet appareil d'information pour produire un effet subversif et rétrospectif sur la société, pour soi et pour les autres. Son rôle est de diffuser un savoir qui permettra de questionner le pouvoir.

L'intellectuel n'a plus à jouer le rôle de donneur de conseils. Le projet, les tactiques, les cibles qu'il faut se donner, ce sont à ceux-là mêmes qui se battent et se débattent de le trouver. Ce que l'intellectuel peut faire, c'est donner des instruments d'analyse, et, actuellement, c'est le rôle de l'historien.¹¹⁸

Afin de diffuser un tel savoir, il doit analyser les conditions selon lesquelles un objet scientifique pouvait se constituer. Cette fonction est liée à la fois à la question de la vérité et du pouvoir. La question de la vérité dans le sens moderne est liée à l'apparition de ce que Foucault appelle la *pensée*. On peut suivre l'évolution de celle-ci dans la formation des discours. *L'unité du livre et de l'œuvre* et *l'unité des œuvres comme science* posent une continuité irréfléchie des événements liés l'un à l'autre dans la conscience collective. On voit se former le savoir, avec ses *lois de formation*, ses *fonds discursives* de découpage à la surface ou dans la profondeur d'un discours savant. Il faut interroger deux choses : (1) Qu'est-ce que la vérité du savoir ? (2)

¹¹⁷ « L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier » in *op. cit.*, tome 1, p. 1289.

¹¹⁸ « Pouvoir et corps » in *op. cit.*, tome 1, p. 1626.

Quels rapports y-a-il entre le savoir et la vérité ? Afin de résoudre ces problèmes, le philosophe doit jouer le rôle de l'historien : *Comment se fait-il que tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place ? Quelles sont les règles de l'énoncé ou de possibles énoncés ? Qu'est-ce qui se disait donc dans ce qui était dit ? Quelle est donc cette singulière existence qui vient au jour dans ce qui se dit et nulle part ailleurs ?* (AS, II-1, pp. 33-39)

Quel est le rôle donc, encore une fois, du philosophe ou de l'intellectuel lié à l'appareil de l'information dans les sociétés modernes ? Est-ce seulement de diffuser le savoir des livres inaccessibles, c'est-à-dire des archives ? Non, son rôle est de diffuser le savoir des livres inaccessibles de telle manière que ce savoir-ci puisse servir à définir ou de redéfinir les problématiques essentielles du présent (faire l'histoire du présent : nous raconter notre histoire, nous dire la vérité de nous-mêmes). Donc, il s'agit pour lui, de faire une analyse à la fois historique et critique du monde dans lequel nous vivons et de la pensée moderne qui le prépare.

La question du présent est également liée à cette problématique puis qu'elle cache en elle la question de la vérité : Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Qu'elle est la vérité de ce moment actuel ? Selon Foucault, le rôle du philosophe est de se poser cette question qui est lié d'une façon primordiale à l'histoire. La fonction de la philosophie du XIX^e siècle consiste à se demander ce qu'est le moment où la raison accède à l'autonomie, ce qui signifie l'histoire de la raison et quelle valeur il faut accorder à la domination de la raison dans le monde moderne à travers les trois grandes formes de la pensée scientifique, de l'appareillage technique et de l'organisation politique.

Comme vous pouvez le remarquer, j'ai tenté ici non pas de résoudre un problème, mais de suggérer une approche de ce problème. Celui-ci est du même ordre que ceux sur lesquels je travaille depuis mon premier livre sur la folie et la maladie mentale. Comme je l'ai dit précédemment, il a trait aux relations entre des expériences (telles que la folie, la maladie, la transgression des lois, la sexualité, l'identité), des savoirs (tels que la psychiatrie, la médecine, la criminologie, la sexologie et la psychologie) et le pouvoir (comme le pouvoir que s'exerce dans les institutions psychiatriques et pénales, ainsi que dans toutes les autres institutions qui traitent du contrôle individuel). Notre civilisation a développé le système de savoir le plus complexe, les structures de pouvoir les plus sophistiquées : qu'a

*fait de nous cette forme de connaissance, ce type de pouvoir ? De quelle manière ces expériences fondamentales de la folie, de la souffrance, de la mort, du crime, du désir et de l'individualité sont-elles liées, même si nous n'en avons pas conscience, à la connaissance et au pouvoir ? Je suis certain de ne jamais trouver la réponse ; mais cela ne veut pas dire que nous devons renoncer à poser la question.*¹¹⁹

Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault se pose la question suivante : *comment on avait pu faire fonctionner la question de la folie dans le sens des discours de vérité ; c'est-à-dire des discours ayant statut et fonction de discours vrais ?*¹²⁰ A un moment donné de l'histoire, la folie est devenue littéralement le centre du terrain à la recherche de la vérité : dans les maisons de fous mais aussi au cœur de la société, au travail et à la maison. Pourquoi la question de la folie est-elle devenue si importante ? Parce qu'on a commencé à voir la folie comme un danger pour la société entière. Parce que l'homme moderne doit être l'homme de la raison et de la morale ; il doit représenter toutes les valeurs de la société dans son esprit et dans son corps. Ainsi, tout acte de déraison est vu comme symptôme de la folie.

*Le pouvoir, ça n'existe pas. Je veux dire ceci : l'idée qu'il y a, à un endroit donné, ou émanant d'un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée, et qui, en tout cas, ne rend pas compte d'un nombre considérable de phénomènes. Le pouvoir, c'est en réalité des relations, un faisceau plus ou moins organisé, plus ou moins pyramidalisé, plus ou moins coordonné, de relations.*¹²¹

Le pouvoir, chez Foucault n'existe pas comme une notion abstraite. Il existe plutôt dans l'ensemble des relations entre des discours, des institutions, des sujets. Selon lui, le pouvoir est partout, il existe dans les coins les plus secrets de nos maisons et à chaque instant de notre vie. « Dire » comme un pouvoir, « voir » comme un pouvoir, « penser » comme un pouvoir et « faire » comme un pouvoir. C'est un ensemble des relations qu'il faut tenir compte parmi les différentes formes de pouvoir devenant de plus en plus complexes.

D'une façon générale, je crois que le pouvoir ne se construit pas à partir de volontés (individuelles ou collectives), non plus qu'il ne dérive d'intérêts. Le pouvoir se construit et fonctionne à

¹¹⁹ « "Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique » in *op. cit.*, tome 2, p. 967.

¹²⁰ « Le jeu de Michel Foucault » in *op. cit.*, tome 2, p. 312.

¹²¹ « Le jeu de Michel Foucault », in *op. cit.*, tome 2, p. 302.

*partir de pouvoirs, de multitudes de questions et d'effets de pouvoir. C'est ce domaine complexe qu'il faut étudier. Cela ne veut pas dire qu'il est indépendant, et qu'on pourrait le déchiffrer hors du processus économique et des relations de production.*¹²²

Foucault étudie le rapport entre la vérité et le sujet à travers l'histoire de la pensée, dans l'analyse des types de pouvoirs et des diverses stratégies de gouverner qui sont liés à la *pensée*. Désormais, ces mécanismes de pouvoir ne sont pas centralisés dans le corps de l'Etat. Ils sont plutôt dispersés dans le régime de vérité, à l'intérieur de nos esprits et de nos corps. Ce pouvoir individualisateur agit grâce à des divers dispositifs. Il y a des dispositifs qui sont liés à l'axe du savoir, comme le discours médical du XVII^e siècle et le discours psychiatrique du XIX^e siècle, à l'axe du pouvoir comme le dispositif de sécurité du XVIII^e et du XIX^e siècles, le dispositif de contrôle du XX^e et du XXI^e siècles, à l'axe de la subjectivité comme le dispositif de sexualité du XVIII^e et du XIX^e siècles.

*Les relations de pouvoir s'enracinent dans l'ensemble du réseau social. Cela ne veut pas dire pourtant qu'il y a un principe de pouvoir premier et fondamental qui domine jusqu'au moindre élément de la société ; mais que, à partir de cette possibilité d'action sur l'action des autres qui est coextension à toute relation sociale, des formes multiples de disparité individuelle, d'objectifs, d'instrumentations données sur nous et aux autres, d'institutionnalisation plus ou moins sectorielle ou globale, d'organisation plus ou moins réfléchie définissent des formes différentes du pouvoir.*¹²³

Le pouvoir pastoral, le pouvoir individualisateur a inventé l'homme moderne. Il lui donne la liberté de l'esprit et la liberté de l'action : économie du pouvoir. Il se pose la question suivante : comment gouverner le plus possible et au moindre coût possible ? Ou encore, il questionne même s'il faut gouverner, s'il n'est toujours pas « de trop » et « en excès » cet exercice de gouverner.¹²⁴ En revanche, cet homme assujéti par la connaissance vraie passe au pouvoir le droit de faire mourir et de laisser vivre. Le droit de mort et de vie est un privilège caractéristique du pouvoir souverain dérivant de la famille romaine dans laquelle le père avait le droit de « disposer » de la vie de ses enfants et esclaves. (VS, V, p. 177) C'est un droit de

¹²² « Les rapports du pouvoir passent à l'intérieur des corps » in *op. cit.*, tome 2, p. 228.

¹²³ « Le sujet et le pouvoir » in *op. cit.*, tome 2, pp. 1059-1060.

¹²⁴ « Naissance de la biopolitique » in *op. cit.*, tome 2, p. 820.

prise sur les choses, le temps, les corps et la vie. Un pouvoir en effet, qui veut définir non seulement la disposition de l'espace urbain, le partage du temps de travail et de récréation, mais aussi la forme idéale du corps humain pour une bonne santé, les sources de plaisirs désirables et indésirables, les habitudes et ouvrages légitimes et illégitimes.

L'homme moderne est pacifiste. Il est gentil et amical. Il sait qu'il doit obéir. Cet homme, est le sujet de la nouvelle pastorale. Il ne sait pas et ne dit pas la vérité. Mais il connaît la vérité. Dans ce régime, le rôle du philosophe est de questionner cette nouvelle relation entre le sujet et la vérité. Par un dire vrai éthique et politique, il doit essayer de changer les modes de vivre et de penser. Il doit lutter contre le pouvoir, produire des effets subversifs et rétrospectifs sur le système.

Section III – Question du sujet

Dans la pensée grecque et romaine, il n'y a l'idée d'un souverain-pasteur que dans quelques textes grecs archaïques et chez certains auteurs de l'Empire romain. Elle existe seulement dans les descriptions du pédagogue, du médecin ou du maître du gymnaste, sous forme de la métaphore du berger.¹²⁵ (*ST*, p. 373) Même si le thème du pastorat existe dans la littérature grecque et romaine, il reste plutôt dans l'ombre puisqu'il était contradictoire avec le système de la politique et du gouvernement des grecs. Dans la pensée grecque, le sujet a un double rôle en fonction de son rapport avec la vérité. D'abord, c'est un sujet éthique. C'est-à-dire que chaque sujet est responsable d'admettre la vérité et de dire la vérité en soi et pour soi. Il se lie à la vérité à travers l'activité *parrhêsia*stique. La connaissance de soi-même réside un travail personnel. C'est un devoir, une obligation de tourner sur soi-même à partir d'un souci de la vérité. La vérité se révèle dans le *logos*. C'est par lui que l'homme cherche la vérité. Et cette vérité, c'est exactement ce qu'il dit et ce qu'il pense. Or, comment quelqu'un puisse dire la vérité s'il ne possède pas une certaine conscience de la vérité ou encore un certain souci de la vérité ? Le sujet antique se constitue à partir de cette expérience intérieure. Deuxièmement, le sujet a un rôle

¹²⁵ Le roi Agamemnon cité comme pasteur des peuples dans les textes de Homère, dans l'*Illiad*e et l'*Odyssée* ; aussi à propos de l'étymologie du *nomos* et *poimen* dans la tradition pythagoricienne et chez Platon dans le *Critias*, la *République*, la *Politique* et les *Lois*. Voir *ST* pp. 140-151.

politique. Celui que se lie à la vérité, celui qui a le courage de dire la vérité a un rôle politique dans la société. Ce rôle n'est pas celui d'un chef. Le chef d'un peuple a un statut ultime de telle façon que chaque sujet lui laisse sa volonté personnelle à l'échange de la bienfaisance collective. En revanche, dans cette tâche de conduire les masses, le chef est laissé complètement seul.

Dans la cité antique, il existe un modèle de partage dans les affaires politiques. Sur un sujet concernant l'intérêt public, tout le monde – s'il est un citoyen – a le droit de dire son opinion. La décision finale est prise par les membres du sénat, élus par les citoyens. Le chef est tout seul, il ne peut partager la vérité avec personne. Or, dans ce modèle, il y a le dialogue. Le rôle du sujet dans une démocratie est donc le rôle du *parrhêsïastes* : de dire ce qu'il sait et ce qu'il pense. Par ses qualités morales acquit de l'expérience intérieure dans le rapport du sujet-vérité, le *parrhêsïastes* doit manifester la vérité dans le plan social. De cette façon, il peut montrer aux autres et à soi-même, la vérité du monde ; c'est-à-dire la vérité de l'expérience extérieure.

En toute première approche, il me semble que, pour les sociétés grecques et romaines, l'exercice du pouvoir politique n'impliquait ni le droit ni la possibilité d'un « gouvernement » entendu comme activité qui entreprend de conduire les individus tout au long de leur vie en les plaçant sous l'autorité d'un guide responsable de ce qu'ils font et de ce qui leur arrive. (ST, p. 373)

La relation de l'homme avec la vérité en occident a changé selon Foucault, à partir de l'institutionnalisation du Christianisme. C'est avec le Christianisme que l'idée du pouvoir pastoral se diffuse en se transformant vers un modèle universel. Autrefois dans les cultures orientales, le pastorat se servait comme une forme de gouvernement pour des populations limitées par la race ou par la loi. Tandis qu'avec le Christianisme, tout homme est devenu serviteur du grand seigneur. (ST, p. 151) Le sujet classique du Moyen Age voit le monde comme la représentation de la vérité du Dieu. La vérité est selon lui, une chose donnée, indiscutable. Or, le sujet est invisible. Il est absente dans le tableau.

Le peintre regarde, le visage légèrement tourné et la tête penchée vers l'épaule. Il fixe un point invisible, mais que nous les spectateurs, nous pouvons aisément assigner puisque ce point, c'est nous-mêmes : notre corps, notre visage, nos yeux. Le

spectacle qu'il observe est donc deux fois invisible : puisqu'il n'est pas représenté dans l'espace du tableau, et puisqu'il se situe précisément en ce point aveugle, en cette cache essentielle où se dérobe pour nous-mêmes notre regard au moment où nous regardons. (MC, p. 20)

Tous ce qu'on faisait, c'est pour le salut du Dieu et de son peuple. Pour garantir l'émergence de l'amour dans les âmes, l'Eglise doit s'établir non seulement dans les villes et villages des royaumes chrétiens, mais aussi et surtout dans des villes non-chrétiens, soit par des méthodes guerrières, soit par la paix (expansion de la langue et de la culture). Dans le pastorat chrétien, les lois de la vie sociale sont strictement liées à la pratique religieuse. Dans ce monde, le sujet n'a aucun rôle éthique ou politique. Son rôle, c'est justement de suivre. Foucault souligne l'importance de trois notions pour le système pastoral et pour la constitution du sujet dans le système : le salut, la loi et la vérité.

Le pasteur a rapport au salut, puisqu'il se donne pour objectif essentiel, fondamental, de mener les individus ou de permettre en tout cas que les individus avancent et progressent sur le chemin du salut. Vrai pour les individus, vrai pour la communauté aussi. Il guide donc individus et communauté sur la voie du salut. Deuxièmement, le pastorat a rapport à la loi, puisqu'il doit veiller, précisément pour que les individus et les communautés puissent faire leur salut, à ce qu'ils se soumettent effectivement à ce qui est ordre, commandement, volonté de Dieu. Enfin troisièmement, le pastorat a rapport à la vérité, puisque dans le christianisme, comme dans toutes les religions d'écriture, on ne peut faire son salut et on ne se soumet à la loi qu'à la condition bien sur d'accepter, de croire à, de professer une certaine vérité. Rapport au salut, rapport à la loi, rapport à la vérité. Le pasteur guide vers le salut, il prescrit la loi, il enseigne la vérité. (ST, p. 170)

Pourtant, le point fondamental du pastorat chrétien, dit Foucault, c'est la transformation des techniques de soi de la culture grecque par la tradition chrétienne. Contrairement à la pratique de l'ancien précepte de « connais-toi toi-même », la direction de conscience chrétienne n'est pas exactement volontaire. Elle est obligatoire et permanente : au lieu d'assurer la maîtrise sur soi-même, l'examen de conscience instaure la dépendance du sujet par rapport au directeur. (ST, pp. 185-186)

D'une part, la confession, c'est le dire vrai. Or, la confession dans la pratique chrétienne n'est pas un dire vrai pour soi et pour les autres (en tant que sujets). C'est un dire vrai dans le rapport d'obligation : payer ses dettes au seigneur. L'examen de conscience n'est pas une pratique afin de chercher la vérité. La vérité, Dieu la sait déjà. Alors, pourquoi est-ce que le confesseur veut entendre la vérité ? Selon Foucault, c'est justement pour construire une autre vérité, un autre monde lié à la vérité. C'est là, la naissance d'un discours de vérité *pour extraire et produire à partir de soi-même une certaine vérité qui va être ce par quoi on va être lié à celui qui dirige notre conscience.* (ST, p .186) Cette fois, le rapport de sujet-vérité est renversé. Dans ce modèle, il y a obligation de faire le salut pour tout individu. Le salut n'est pas choisi. Il est obligatoire. On n'arrive pas au salut tout seul. Il faut la conduite d'un pouvoir supérieur. Le pasteur demande une obéissance absolue des individus. C'est à la fois son pouvoir et sa récompense.¹²⁶

Avec l'organisation hiérarchique et territoriale de l'Eglise, sont apparues des techniques autour de l'idée du péché, du salut, de l'économie du mérite. Ces techniques de l'aveu ont permis au pouvoir non seulement d'établir un système des valeurs et une hiérarchie des notions, mais aussi d'établir et de produire la vérité. La production de la vérité est devenue dans le pastoral, un appareil politique et moral d'assujettir. Ni les cités grecques, ni l'Empire romain, ni le pouvoir féodal des monarchies ont eu besoin d'un contrôle si intense sur les hommes. Le pouvoir pastoral veut connaître les âmes. Il veut savoir tout ce qui est à l'intérieur des individus : la volonté de savoir. Pour cette raison, il est prêt à lancer une multitude de dispositifs.

Au Moyen Age, ces dispositifs n'étaient que des techniques développées et apprises par les prêtres aux jeunes chrétiens. L'importance de ce principe de la volonté de savoir et de ces petits mécanismes, ces dispositifs d'individualisation, c'est qu'à partir du XVIII^e siècle, dit Foucault, il s'est produit dans les sociétés capitalistes et industrielles une nécessité des procédures de même type. Et, selon le philosophe, ce sont ces mêmes dispositifs que le pouvoir moderne s'est adapté et développé afin d'avoir un nouveau système de surveillance et de contrôle sur l'individu moderne. De là, il s'est évolué tout un système suivant les principes et les

¹²⁶ « Sexualité et pouvoir », in *op. cit.*, tome 2, pp. 562-564.

objectifs de l'utilité et de l'économie, un système de plus en plus rationnel, des dispositifs de plus en plus efficaces une fois que l'individu est devenu un enjeu essentiel pour le pouvoir.¹²⁷ L'enjeu qui est la source principale de la production, de la croissance des richesses et de la productivité par l'accumulation du savoir, la reproduction des marchandises, la diversification des technologies, l'amélioration de l'application, la découverte de nouveaux terrains, de nouvelles ressources, mais aussi par la multiplication des désirs, la reproduction de la vérité et de la subjectivité. Sous le régime du pouvoir pastoral, le sujet n'a aucun rôle pour la société. Son rôle est d'obéir ou de suivre le pasteur. Le sujet classique n'a ni une fonction éthique, ni une fonction politique puisqu'il lui manque le pouvoir de dire la vérité. Lui, il ne dit pas la vérité par exemple quand il avoue tel ou tel péché au prêtre. Il répète et accepte la vérité déjà dite.

C'est un pouvoir qui prétend conduire et diriger les hommes tout au long de leur vie et dans chacune des circonstances de cette vie, un pouvoir qui consiste à vouloir prendre en charge l'existence des hommes dans leur détail et dans leur déroulement depuis leur naissance et jusqu'à la mort, et cela pour les conduire à une certaine manière de se comporter, à faire leur salut.¹²⁸

Comment et par quels moyens dans la culture occidentale est-ce que le sujet se constitue ? Pour répondre à cette question, qui est fondamental pour montrer le rôle de la notion de « dispositif » dans l'analyse de Foucault, il suffit de suivre l'évolution des travaux du philosophe dans le cadre de la subjectivité. *Surveiller et punir* et *Volonté savoir* sont sans doute deux études majeures sur des dispositifs spécifiques mais, ce sont surtout les cours du 1977-1978, *Sécurité, Territoire, Population* qu'on trouve chez Foucault, le matériel de l'analyse de la subjectivité.

Depuis le XVIII^e siècle, il existe en Occident, une nouvelle organisation de type individualisant. *Une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés.*¹²⁹ C'est l'Etat moderne. Selon Foucault, ce dispositif annonce la naissance d'une nouvelle forme de pouvoir fondé sur la raison et qui s'intéresse sur

¹²⁷ « La philosophie analytique de la politique », in *op. cit.*, tome 2, p. 550.

¹²⁸ « La philosophie analytique de la politique », in *op. cit.*, tome 2, p. 548.

¹²⁹ « Sujet et pouvoir », in *op. cit.*, tome 2, p. 1049.

la subjectivité de l'homme : la nouvelle pastorale. La nouvelle pastorale modifie les trois objectifs du pastorat chrétien ; le salut, la bienfaisance et l'individualisation.

1. Conduire les hommes au « salut » dans ce monde en fondant un savoir qui progresse pour le bien-être des hommes : la santé, la sécurité, la science, la transportation, l'économie, la communication, etc.
2. Elargir la surface des actes conducteurs et affiner les méthodes et les dispositifs afin de fournir une bienfaisance standardisée.
3. Traiter le développement du savoir sur l'homme dans deux axes : la population et l'individu.¹³⁰

Le pouvoir pastoral chrétien conduit les gens au salut dans l'autre monde. Il a donné la promesse d'une place au paradis pour tous ceux qui agissent bien dans ce monde. Seulement eux, ils vont avoir une vie éternelle. Tandis que la vie terrestre n'est qu'un examen, un passage au vrai monde. Par le rejet de l'idée de l'autre monde, la nouvelle pastorale renverse le tableau. Au lieu de la vie éternelle, elle sacralise la vie terrestre. C'est pourquoi, elle veut protéger la vie, préserver la vie ; enrichir et augmenter la qualité de la vie. La nouvelle pastorale comme art de gouverner les hommes est cristallisé, selon Foucault, dans la raison d'Etat (*ratio status*). (ST, pp. 168-169) Qu'est-ce qu'il faut entendre par « raison » et par « état » ?

Raison, c'est l'essence d'une chose, c'est ce qui constitue l'union, la réunion de toutes ses parties, c'est le lien nécessaire entre les différents éléments qui la constituent. Mais « raison » est employée aussi en un autre sens. La raison c'est, subjectivement, une certaine puissance de l'âme qui permet justement de connaître la vérité des choses, c'est-à-dire justement ce lien, cette intégrité des différentes parties de la chose, et qui la constituent. La raison, c'est donc un moyen de connaissance, mais c'est également quelque chose qui permet à la volonté de se régler sur ce qu'elle connaît, c'est-à-dire de se régler sur l'essence même des choses. (ST, pp. 261-262)

La raison, c'est le seul moyen de connaître la vérité dans la nouvelle pastorale. Le pouvoir donc, afin de construire les mécanismes nécessaires pour réguler et préserver la vie humaine, a besoin d'une certaine rationalité. Pour cela, il lui faut un

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 1049-1050.

corps durable et permanent, un corps composé qui peut se lier à de plusieurs autres. Ce corps, ce domaine, c'est l'Etat.

Un « état », c'est un domaine, dominum. Deuxièmement, c'est une juridiction, c'est un ensemble de lois, de règles, de coutumes, un petit peu, si vous voulez, ce que nous appellerions une institution, un ensemble d'institutions. Troisièmement, « état » c'est une condition de vie, une profession : l'état de magistrat ou l'état de célibat ou l'état religieux. Et enfin quatrièmement, l'« état », c'est la qualité d'une chose, qualité qui s'oppose au mouvement, c'est une qualité qui fait que la chose reste ce qu'elle est.¹³¹ (ST, p. 262)

La raison d'Etat, c'est ce qui est nécessaire et suffisant pour que la république conserve exactement son intégrité. C'est une règle ou un art qui fait connaître les moyens pour obtenir et maintenir cette intégrité, cette stabilité. La raison d'Etat, c'est l'essence même de l'Etat. (ST, pp. 262-264) C'est un art de développer les stratégies convenables pour les manœuvres nécessaires dans les affaires politiques et militaires d'une république. La raison d'Etat, c'est l'art de gouverner : gouverner lui-même et gouverner le peuple.

L'Etat moderne naît, je crois, lorsque la gouvernementalité est effectivement devenue une pratique politique calculée et réfléchie. La pastorale chrétienne me paraît être l'arrière-plan de ce processus, étant bien entendu qu'il y a, d'une part, un écart immense entre le thème hébraïque du berger et la pastorale chrétienne, et qu'il y aura bien sûr, un autre écart non moins important, non moins large entre le gouvernement, la direction pastorale des individus et des communautés et le développement des arts de gouverner, la spécification d'un champ d'intervention politique à partir du XVI^e-XVII^e siècle. (ST, p. 169)

La « gouvernementalité » est autre chose que régner, qu'être souverain, juge, général ou maître. (ST, p. 117) « Gouverner », c'est suivre une route ou faire suivre une route. Au sens moral « gouverner », c'est « conduire quelqu'un ». (ST, pp. 124-125) A partir du XVI^e siècle, naît un sens politique très large du mot qui désigne le déplacement dans l'espace, le mouvement, la subsistance matérielle, l'alimentation, le soin, c'est-à-dire, l'unité des actes qui puissent guider l'individu au salut. (ST, p.

¹³¹ Dans ces deux paragraphes, Foucault se réfère à la traité de G. A. Palazzo, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, Napoli, per G.B. Sottile, 1604.

126) Ce sens nouveau, est le signe d'une nouvelle forme de pensée qui s'organise autour du principe pastoral : la *pensée* moderne.

Il me semble que le pastorat esquisse, constitue le prélude de ce que j'ai appelé la gouvernementalité, telle qu'elle va se déployer à partir du XVI^e siècle. Il prélude à cette gouvernementalité de deux façons. Par les procédures propres au pastorat, par cette manière au fond, de ne pas faire jouer purement et simplement le principe du salut, le principe de la loi et le principe de la vérité, par toutes ces espèces de diagonales qui instaure sous la loi, sous le salut, sous la vérité, d'autres types de rapports. Donc, le pastorat prélude à la gouvernementalité par là. Et il prélude aussi à la gouvernementalité par la constitution si spécifique d'un sujet, d'un sujet dont les mérites sont identifiés de manière analytique, d'un sujet qui est assujéti dans des réseaux continus d'obéissance, d'un sujet qui est subjectivé par l'extraction de vérité qu'on lui impose. Eh bien, c'est cela, je crois, cette constitution typique du sujet occidental moderne, qui fait que le pastorat est sans doute un des moments décisifs dans l'histoire du pouvoir dans les sociétés occidentales. (ST, pp. 187-188)

Une institution ne peut se comprendre qu'à partir de quelque chose d'extérieur et de général, visant la société tout entière, dans une économie générale de pouvoir par rapport à la problématique, la fonction et l'objet. (ST, pp. 121-122). Donc, il existe, selon Foucault, hors de ce jeu, un système de pensée qui définit les règles du jeu en problématisant certaines expériences comme objet de la connaissance, en déterminant les besoins et les objectifs de ces dispositifs selon une stratégie générale.

La raison d'Etat a constitué des dispositifs comme l'hôpital, la police, l'école, le tribunal, la prison, etc. Pourtant, ce n'est pas seulement elle qui problématise l'expérience humaine. Il existe aussi, d'autres formes de rationalité qui sont impersonnelles, discrètes et impénétrables qui passent à l'intérieur de nous, des rapports de connaissance qui nous conduisent. Est-ce l'hôpital seulement un dispositif de soin ou bien a-t-elle aussi d'autres fonctions ? Qu'en est-il de la police, de l'école, du tribunal, de la prison ? La police, est-ce seulement un dispositif de sécurité ? L'école est-ce seulement un dispositif d'enseignement ? Le tribunal, est-ce seulement un dispositif de justice ? La prison, est-ce seulement un dispositif de pénitence ? Selon Foucault, la réponse est négative. Ces dispositifs ont aussi une autre fonction : la normalisation. Ce sont des dispositifs qui définissent si une pensée

ou un acte est juste ou injuste, légitime ou illégitime, raisonnable ou irraisonnable, normale ou anormale, corrigeable ou incorrigible.

Le sujet veut être unique : il s'individualise dans son rapport avec le pouvoir. Ce sont des dispositifs qui déterminent le titre, le statut et la position d'un individu dans sa relation avec identités : un maître, un étudiant, un juge, un délinquant, un homosexuel, etc.

Le pastorat est individualisateur. Au moment où on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumette à un ensemble de mécanismes spécifiques, la nouvelle pastorale commence à modifier les priorités de la souveraineté et du pouvoir central par l'implantation, la multiplication et la diffusion des techniques pastorales. Le sujet de la nouvelle pastorale est le sujet de la connaissance dans les deux sens du terme :

Il y a deux sens du mot "sujet" : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi.¹³²

Dans la société moderne, le sujet est soumis. Il est entouré par un ensemble de dispositifs, à la nouvelle pastorale. Déjà, il est suspendu de se lier à la vérité pour dire la vérité pour soi et pour les autres. Le sujet moderne n'a aucun rôle dans la société. Alors, quel doit être le rôle du philosophe pour qu'il ait un effet subversif et rétrospectif ? Le philosophe est aussi un sujet à l'intérieur du même système. Il est soumis aux mêmes règles, aux mêmes normes. Le privilège du philosophe (ou de l'intellectuel) pour Foucault, c'est d'avoir accès à un savoir précieux : les archives. Le pouvoir dont il possède, c'est le pouvoir de faire la critique des formes déjà établies, des vérités présumées. Sa fonction dans ce régime, c'est de questionner comment et quels rapports de pouvoir et de vérité ont conduit l'être humaine à cet état d'assujettissement.

La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance.¹³³

¹³² « Le sujet et le pouvoir » in *op. cit.*, tome 2, p. 1046.

¹³³ « Foucault », in *op. cit.*, tome 2, p. 1451.

Le rapport de soi à soi, habite des jeux de vérité. Ces jeux, ce sont les produits d'une pensée systématique qui est capable d'organiser des dispositifs soit visibles, soit invisibles : par exemple le dispositif de sécurité et le dispositif de sexualité. Ce qui est fondamental dans ce régime, c'est le renversement des rapports du sujet à la vérité en posant un sujet qui se fonde dans le seul acte de penser, se libérant de toute technique exigeant une éthique et une politique de la vérité, pour qu'il se trouve comme un enjeu à l'intérieur des jeux de vérité dans lesquels les règles sont préétablies par les dispositifs d'objectivation et de subjectivation.

Le sujet est constitué dans la connaissance. Des éléments groupés de connaissance ne constituent pas une science. Ils forment plutôt les propositions cohérentes de la véridiction : le *savoir*. (AS, IV-6, p. 237) Le *savoir*, c'est le domaine spécifique dans la pratique discursive qui se constitue par l'acquisition d'un statut scientifique des objets. (AS, IV-6, p. 238) Le *savoir*, c'est aussi le champ de coordination et de subordination des énoncés où les concepts apparaissent, se définissent, s'appliquent et se transforment ; c'est l'espace dans lequel le sujet peut prendre position pour parler des objets auxquels il a affaire dans son discours. (AS, IV-6, p. 238) Le savoir est un mécanisme moderne qui définit les règles des jeux de la vérité. Il est un des prêtres de la nouvelle pastorale. La division du sujet et de l'objet, commence d'abord dans la perception. Une chose vue est objectée par l'œil. Cet œil qui voit une chose à l'extérieur de soi-même, est capable de percevoir les objectivités propres à cet objet. Il prend ainsi, cet objet comme un objet de la vision. Cet acte initial crée en même temps les conditions de possibilité d'un sujet : celui qui prend une chose vue comme objet est celui qui est capable d'objectivation. C'est un sujet à partir qu'il prend une chose comme objet de vision, à l'extérieur de l'espace qu'il occupe. Ainsi, il devient le sujet de cet acte de voir, par l'extériorisation de l'espace qui l'entoure. Par cet acte d'extériorisation ou d'exclusion, la division entre le sujet et son objet est construite.

Une fois constitué, le sujet de la connaissance est un pouvoir. C'est un pouvoir parce qu'il sait la vérité. Par exemple, c'est le médecin ou le pathologiste qui sait la vérité de la maladie, c'est le juge ou le criminologue qui sait la vérité du crime et c'est le psychologue ou le sexologue qui sait la vérité du sexe. Dans ce monde, la

vérité des choses est obtenue non pas par des techniques dans le sens antique de *technê*, mais par des techniques logiques, standardisées, s'articulant à un savoir général. Dans ce monde, il existe des rapports de pouvoir qui, en liant ces techniques, visent une économie du pouvoir. Ce sont des institutions qui cherchent à réduire les coûts et à maximiser les revenus, des pratiques qui cherchent à maximiser l'utilité de la vie. Ce deuxième axe de la nouvelle pastorale, c'est le pouvoir.

Enfin, la troisième axe : subjectivité. Le sujet, c'est à la fois la démarche des capacités de l'homme et de son assujettissement. En ce sens, le rapport entre la subjectivité et la vérité est fondamental. Il existe dans ce monde, plusieurs façons d'établir le rapport de l'individu à la vérité. L'individu se reconnaît et se lie à des *modes d'assujettissement*.¹³⁴

*Dans des sociétés comme les nôtres, l' « économie politique » de la vérité est caractérisée par cinq traits historiquement importants : la vérité est centrée sur la forme du discours scientifique et sur les institutions qui le produisent ; elle est soumise à une constante incitation économique et politique (besoin de vérité tant pour la production économique que pour le pouvoir politique) ; elle est l'objet, sous des formes diverses, d'une immense diffusion et consommation (elle circule dans des appareils d'éducation ou d'information dont l'étendue est relativement large dans le corps social, malgré certaines limitations strictes) ; elle est produite et transmise sous le contrôle non pas exclusif mais dominant de quelques grands appareils politiques ou économiques (Université, armée, écriture, médias) ; enfin, elle est l'enjeu de tout un débat politique et de tout un affrontement social (luttres « idéologiques »).*¹³⁵

Pourquoi est-ce que Foucault a choisi de dresser son travail autour de l'analyse des divers dispositifs ? Qu'en est-il important du fonctionnement de ces mécanismes ? A des niveaux différents de la société, dans des domaines et extensions variées, il existe des différents dispositifs de pouvoir. Ces dispositifs de pouvoir sont indépendants de la conception juridique, économique, historique et politique de l'administration et du peuple. Ils sont au-delà et en dessous de toute pratique sociale. Ces dispositifs là, existent. Ils sont le pouvoir en acte. L'analyse de

¹³⁴ « Usage des plaisirs et techniques de soi », in *op. cit.*, tome 2, p. 1375.

¹³⁵ « La fonction politique de l'intellectuel », in *op. cit.*, tome 2, p. 113.

ces mécanismes alors, c'est l'analyse du pouvoir.¹³⁶ Le projet critique de Michel Foucault, c'est l'analyse dans l'histoire de la pensée, de ces dispositifs de savoir, de pouvoir et de subjectivité qui se trouvent à l'intérieur des jeux de vérité.

¹³⁶ « Cours du 7 janvier 1976 », in *op. cit.*, tome 2, pp. 169-170.

DEUXIEME PARTIE - LE DISPOSITIF

CHAPITRE I - QU'EST-CE QU'UN DISPOSITIF ?

« La philosophie de Foucault se présente souvent comme une analyse des 'dispositifs' concrets. »¹³⁷

Gilles Deleuze.

L'usage du terme « dispositif » date au début du XIV^e siècle. Dérivé du mot latin « dispositus », supin du verbe disponere, ce mot eut utilisé en français d'abord comme un adjectif (avant 1615 ; « qui prépare ») puis comme un nom. Le verbe disposer est composé d'un supplément et d'une racine : « dis - poser ». On commence par la définition du verbe « poser » :

*Poser /pô-zé/ v. a. 1. Placer, mettre sur. 2. Mettre dans le lieu, dans la disposition convenable.¹³⁸ Poser [poze] v. tr. et intr. – XIe ; Xe, « ensevelir » ; du lat. *pausare « s'arrêter », d'où « reposer », et, à basse époque « placer » lat. class. ponere. I. V. tr. 1. Mettre* (une chose en un endroit qui peut naturellement la recevoir et la porter). => Placer.¹³⁹*

¹³⁷ Deleuze G. « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » in éd. (1989) *Michel Foucault philosophe : Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*, Paris : Seuil, p. 185.

¹³⁸ Littré, *Dictionnaire de la langue française*, p. 4870.

¹³⁹ *Le Grand Robert de la Langue Française* (1992), deuxième édition, tome V, p. 622, Paris : Dictionnaires LE ROBERT.

Verbe transitif, dérivé de *ponere* au latin, « poser » prend nécessairement un complément d'objet. L'action de poser possède trois éléments grammaticaux : un sujet, un complément d'objet et un complément circonstanciel de lieu. Une chose est posée dans un endroit par quelqu'un. Celui qui pose une chose est le sujet de l'action. Aussi, celui qui pose, c'est celui qui, en plaçant une chose, donne un certain ordre à un espace. Et ce qui est posé, c'est l'objet subi à l'acte du sujet posant.

Si le sujet de la position est un sujet pensant, il peut imaginer ce qu'il veut faire. Autrement dit, il est capable de penser en avant à l'action de poser et à la position désirée. Donc, ce qu'il a dans l'esprit est un arrangement idéal selon ses calculs et raisonnements. Pour obtenir le bon résultat, le sujet aura besoin d'un plan d'action et les instruments convenables.

Poser est un acte constitutif. C'est l'acte sur quoi l'on peut poser ou compter, à partir de quoi on obtient une base, un fondement solide. Cette conclusion doit être aussi valable pour le verbe « disposer » qui est grammaticalement le négatif de « poser ». « Disposer » est un acte négatif qui profite d'un défaut de la position. C'est un réarrangement des idées, des choses ou bien des espaces selon les besoins et les objectifs propres à celui qui dispose.

Disposer /di-spô-zé/ v. a. **I.** Arranger, distribuer d'une certaine manière.¹⁴⁰ *Disposer* (qqn) à (et inf.) : engager (qqn) à (faire qqch.). => Décider, déterminer, engager, inciter, pousser.
I. Commander à sa guise ; prendre des dispositions. * **I. V. intr.** => décider, décréter, dicter, prescrire, régler.
II. V. tr. Ind. (XVe). (Sujet n. de personne). *Disposer de* : Avoir à sa disposition, avoir la possession, l'usage de. => Jouir, servir (se servir de), user, utiliser...=> Prendre.¹⁴¹

Changer la position initiale selon des raisons propres à ce ou celui qui dispose afin d'obtenir l'arrangement désiré, cause le défaut de la position initiale¹⁴². Être capable de changer la position initiale suivant ses objectifs est un pouvoir. Donc, celui qui dispose possède le pouvoir de disposer. Mais, afin de se bénéficier de cela,

¹⁴⁰ Littré, *Dictionnaire de la langue française* (1956), tome II, p. 1760.

¹⁴¹ *Le Grand Robert de la Langue Française* (1992), deuxième édition, tome III, p. 575, Paris : Dictionnaires LE ROBERT.

¹⁴² Di(s)- : Élément savant qui indique ici le défaut.

il doit une certaine capacité de raisonnement : le raisonnement de savoir faire le meilleur choix pour la disposition de chaque élément.

1. L'action de disposer nécessite un sujet, un objet et un lieu.
2. L'action de disposer contient un choix.
3. Le dispositif est réactif par rapport à celui qui pose.
4. Le dispositif tend toujours vers une fin.

Dispositif [dispozitif] n. m. – Av. 1615 ; adj., « qui prépare », 1314 ; dér. sav. du lat. dispositus, supin de disponere... 1. Dr. Énoncé final (d'un jugement) qui contient la décision du tribunal... 2. Milit. Ensemble des moyens disposés conformément à un plan... 3. (V. 1860). Techn. et cour. Manière dont sont disposés les pièces, les organes d'un appareil ; le mécanisme lui-même => Machine, mécanisme. 4. Fig. Manière de disposer (des éléments abstraits). => Agencement, arrangement, méthode, procédé.¹⁴³

Par exemple en jurisprudence, dispositif exprime l'énoncé final (d'un jugement) qui contient la décision du tribunal.¹⁴⁴ En médecine, ce qui est dispositif (adj.) c'est ce qui prépare, qui dispose une cause.¹⁴⁵ Dans la terminologie militaire, c'est l'ensemble des moyens disposés conformément à un plan (un dispositif d'attaque, de défense). En termes de stratégie, l'ensemble des moyens mis en œuvre pour obtenir un résultat (dispositif politique, dispositif diplomatique).

Le dispositif est un mécanisme de laisser ou de ne pas laisser un ou plusieurs acteurs dans un champ d'opération suivant son objectif. Quel que soit son type et son

¹⁴³ *Le Grand Robert de la Langue Française* (1992), deuxième édition, tome III, p. 575, Paris : Dictionnaires LE ROBERT.

¹⁴⁴ « *Dispositif (principe du)*. – PR. CIV. – Principe en vertu duquel les plaideurs conservent la liberté d'entamer le procès, de lui donner le contenu qu'ils désirent (chefs de demande, cause objet), de la suspendre ou de l'arrêter (acquiescement, désistement)... *Dispositif du jugement*. – PR. CIV. – Partie d'un jugement contenant la solution du litige et à laquelle est attachée l'autorité de la chose jugée. Cette autorité n'existe pas, en principe, pour les motifs du jugement qui étayent le dispositif. – V. motif. » in *Lexique des termes juridiques* (1993) Guillien R., Vincent J., 9^e édition, Paris : Dalloz, pp. 202-203.

« 1. (subst.) *Partie finale d'un jugement qui, faisant suite aux motifs énoncés afin de justifier, contient la décision du juge (NCPC, a. 455) et qui, constituant la chose jugée*, est seule dotée, à l'exclusion des motifs, de l'autorité que la loi attache à celle-ci... 2. (adj.) *Qui règle, décide ou qui est relatif à ce qui est réglé, décidé.* » in *Vocabulaire Juridique* (1987) dir. Cornu G., 3^e édition, Paris : PUF, pp. 276-277.

¹⁴⁵ « *Des causes [des ulcères] les unes sont matériaulz, les autres dispositives. II. de Mondeville.* » in *Littré, Dictionnaire de la langue française*, p. 1761.

organisation, un dispositif est toujours stratégique.¹⁴⁶ L'usage technique du terme « dispositif » date à la deuxième moitié du XIX^e siècle. Depuis 1860, le verbe « disposer » a eu un sens technique dans la langue française. Dispositif : *manière dont sont disposés les pièces, les organes d'un appareil ; le mécanisme lui-même*. Désormais, le mot « dispositif » exprimerait la concrétisation d'une technique dans le corps d'un appareil ou d'une machine.

Les pincettes à pansements, les tire-balles, les aiguilles, le bistouri herniaire, les algales et les dilatatoires, les différents types de trépan et le méningophylax : ce sont tous des exemples de dispositif médical. Mais aussi, sont-ils des dispositifs d'un pouvoir beaucoup plus général ? Ces machines-là tirent ou injectent, déplacent ou remplacent des éléments du corps humain suivant un certain ordre et une certaine stratégie : c'est-à-dire suivant la méthode de guérison du chirurgien, de la maladie déjà diagnostiquée.¹⁴⁷

Le dispositif général de la médecine est l'hôpital. L'hôpital est un dispositif de guérison généralement situé au centre d'une ville avec un grand nombre de lits, une vaste quantité de ressources et toutes sortes d'équipements, comportant des salles particulières pour les maladies contagieuses ; parfois composé de plusieurs hôpitaux diffusés sur une propriété convenable, ouverts à tous les malades.¹⁴⁸ Cette machine à guérir a plusieurs fonctions : « 1. servir à la plus grande utilité de chaque malade, 2. servir à la plus grande économie qu'il soit possible d'établir en faveur d'une institution publique, 3. servir (surtout) au plus grand avantage de la société prise d'une manière générale. »¹⁴⁹

Dans la terminologie du droit, le mot « dispositif » désigne la partie contenant la décision finale et les dispositions pratiques d'une loi, d'un jugement, d'une

¹⁴⁶ « Stratégie : partie de l'art militaire qui consiste à préparer, à diriger l'ensemble des opérations de la guerre. » in *Dictionnaire de l'Académie Française* (1932) 8^e édition, tome II, Paris : Librairie Hachette, p. 614.

¹⁴⁷ « Chirurgie », *L'encyclopédie Diderot et d'Alembert : Recueil de planches, sur les sciences, les arts libéraux et les arts mécaniques avec leur explication* (rédigée entre 1751-1772), Tours : Inter-Livres.

¹⁴⁸ Sur la disposition et rénovation de l'Hôtel-Dieu ; ed. Foucault M., Kriegel B., Thalamy A., Fortier B. (1979) *Les Machines à guérir*, pp. 93-102.

¹⁴⁹ Ibid. p. 93.

ordonnance, etc.¹⁵⁰ Au cas d'un jugement, *le dispositif est la partie contenant la solution du litige et à laquelle est attachée l'autorité de la chose jugée.*¹⁵¹ Ceux-ci, est justement la partie du discours judiciaire contenant le choix stratégique du juge (ou bien du système judiciaire) de laisser ou de ne pas laisser un ou plusieurs personnes qui sont les accusés d'un certain crime : les renfermer dans une institution de pénitence ou les réintégrer dans la société. Ce choix est fait suivant plusieurs objectifs : définir, déterminer, punir et réhabiliter le criminel ; établir et maintenir la bonté des membres de la société.

Chaque dispositif est composé d'un ou plusieurs objets, classés par rapport à un choix, déterminant les lois et les principes de son fonctionnement. Un dispositif peut être simple et petit comme la pincette à pansement du chirurgien ou plus complexe comme l'hôpital. Une technique devient applicable au moment où l'homme peut instrumentaliser cette technique à l'intérieur d'un dispositif. La taille et le degré de la complexité d'un dispositif dépendent du niveau de la difficulté à accomplir la tâche que le dispositif est destiné à accomplir. Plus la difficulté augmente, plus les étapes internes du fonctionnement du dispositif se multiplient. Chaque dispositif est défini selon son objectif, fonction et stratégie.

Un dispositif doit se composer suivant un objectif. Chaque objectif nécessite des conditions spécifiques pour des cas spécifiques. C'est pourquoi, chaque dispositif est constitué de différentes parties ayant des diverses fonctions et il prend une forme d'organisation destinée à atteindre l'objectif principal. Généralement, la fonction d'un dispositif est de laisser ou de ne pas laisser un ou plusieurs acteurs dans son champ d'opération. Il doit savoir comment, par quels moyens et par quelles étapes il va arriver à son but. Chacun de ses pas s'ajoute à la réalisation et à la stratégie du dispositif.

¹⁵⁰ « *Dispositif* : n. m. T. de Droit. Partie d'une loi, d'un édit, d'un jugement, d'une ordonnance, d'un décret, d'un arrêté, d'un arrêt, etc. qui en contient la décision et les dispositions pratiques par opposition au préambule, aux motifs, etc. » in *Dictionnaire de l'Académie Française* (1932) 8^e édition, tome I, Paris : Librairie Hachette, p. 405.

¹⁵¹ « *Cette autorité n'existe pas, en principe pour les motifs du jugement qui étayent le dispositif.* » Guillien R., Vincent J. (1993) *Lexique de termes juridiques*, 9^e éd., dir. Guinchard S., Mantagnier G., Paris : Dalloz, pp. 203-204.

Heidegger emploie le mot dispositif (*Einrichtung*) dans son article intitulé « La question de la technique ».¹⁵² L'essence de la technique selon lui, c'est justement ce qu'est la technique. C'est-à-dire l'acte dans lequel le concept de la technique se montre actuellement. La technique peut être le moyen de certaines fins. Elle peut être aussi, une activité de l'homme.¹⁵³ La technique d'aujourd'hui, est un ensemble de dispositifs. Ce sont eux qui réalisent toutes les pratiques que désigne le mot « technique ».

*Poser des fins, constituer et utiliser des moyens, sont des actes de l'homme. La fabrication et l'utilisation d'outils, d'instruments et de machines font partie de ce qu'est la technique. En font partie ces choses mêmes qui sont fabriquées et utilisées, et aussi les besoins et les fins auxquels elles servent. L'ensemble de ces dispositifs est la technique. Elle est elle-même un dispositif (Einrichtung), en latin un instrumentum.*¹⁵⁴

Le dispositif, c'est le pouvoir de disposer produit par l'industrielle et par d'autres systèmes de la rationalité humaine. La raison moderne est de caractère instrumental. Elle sait ce qu'il a besoin, comment et par quels moyens il doit progresser, quels instruments il doit préparer pour arriver à des objectifs choisis et désirés. C'est la causalité, dit Heidegger, qui domine cette instrumentalité ou bien cette rationalité instrumentale.¹⁵⁵

Dans la philosophie classique, il y a quatre causes : *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis* et *causa efficiens*. La cause matérielle d'une chose, c'est sa matière première. Par exemple, la cause matérielle du divan d'un psychiatre, c'est du bois et du coussin. Mais ni le bois, ni le coussin dans leur forme naturelle ne fonctionnent pas comme divan. Il leur faut la cause formelle : s'unir pour former des plis tranquillissants, des angles rassurants et une longueur horizontale qui nous fait « dire ». Le divan est le produit du technicien. Le technicien, c'est celui qui pense à l'idée du divan, qui le dessine. Ensuite, c'est celui qui travaille sur la matérielle. Il sacrifie son temps et son labeur afin de réaliser le divan. Ce sacrifice s'ajoute au divan : cause finale. Le divan qui existe, qui est en acte, dans la chambre du psychiatre issue un effet pour le psychiatre. Il assiste à la tâche de la thérapie

¹⁵² Heidegger M. (1980) *Essais et conférences*, Paris : Gallimard.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

médicale comme un dispositif de psychiatrie. Cette fonction lui est donnée par la cause d'effet.

En latin, *causa* veut dire la chute ou l'échoie de quelque chose dans le résultat. En grec, c'est « ce qui répond d'une autre chose ». ¹⁵⁶ Selon Heidegger, les quatre causes se dévoilent dans l'instrumentalité de la raison. Elles sont les modes d'où les principes et le fonctionnement d'un dispositif découlent. Dans le sens moderne, le dispositif donne la vérité, le dévoilement de la production. L'analyse du dispositif sera donc, le dévoilement des formes et des techniques appliquées à opérer dans le champ des rapports de pouvoir, tel ou tel dispositif selon telle ou telle stratégie. Donc, savoir les besoins, les objectifs, le fonctionnement et la stratégie d'un dispositif est l'équivalent de savoir la vérité en lui.

La technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode de dévoilement. Si nous la considérons ainsi, alors s'ouvre à nous, pour l'essence de la technique, un domaine tout à fait différent. C'est le domaine du dévoilement, c'est-à-dire de la véri-té (Wahr-heit). ¹⁵⁷

Le *tekhne* ne désigne pas seulement le « faire » de l'artisan et de son art. Elle désigne aussi un art élevé, une esthétique du produire. Ce qui nous concerne, c'est le sens du *tekhne* moderne et actuel. La technique moderne est fondée sur la science. Et la science dépend de la technique. ¹⁵⁸

Arraïonnement (Ge-stell) : ainsi appelons-nous le rassemblement de cette interpellation (Stellen) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du « commettre ». Ainsi appelons-nous le mode de dévoilement qui régit l'essence de la technique moderne et n'est lui-même rien de technique. ¹⁵⁹

A l'âge de la technique, l'homme est assujetti par l'Arraïonnement. Il est soumis à la progression permanente des sciences et des technologies. Son être est déterminé par les besoins, les objectifs, le fonctionnement et la stratégie des

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 27-28.

dispositifs du pouvoir. Le pouvoir moderne prépare le présent et le futur. Dans ce nouveau régime, règne le destin du dévoilement.¹⁶⁰

Selon Heidegger, l'Arraisonement est un envoi au destin. Il est lié à l'origine à des dispositifs de la science naturelle. L'homme qui exploite la nature dans l'exactitude de la raison, est soumis en revanche par ces mêmes dispositifs. Pour lui, le vrai danger, c'est l'Arraisonement qui est l'essence de la technique. C'est lui qui détermine l'avenir de l'homme et de l'humanité par la stratégie de ses dispositifs. C'est lui qui dit ce qui est la vérité. C'est « ce qui dure ».¹⁶¹

Chaque dispositif a une fonction. Et c'est cette fonction qui détermine les traits de son organisation interne, ses objectifs et stratégies. Pourtant, un dispositif ne sait pas pourquoi il fonctionne. Il n'est pas capable de penser à la causalité de son être puisqu'il n'a le temps qu'à agir. L'Arraisonement qui est l'essence de la technique est un acte réflexif. C'est le fait de raisonner, de contempler sur les choses et sur soi-même. En ce sens, on peut lier cette notion à la *pensée* chez Foucault. La *pensée*, c'est une structure au-dessous des discours et des institutions qui instaure le rapport avec soi-même et avec les autres, le rapport de l'homme et la subjectivité. Elle est la causalité de nos actes et de nos pensées.

La *pensée*, elle est partout et elle n'est nulle part. Elle est ce *vide* constitutif. Dans la philosophie d'Althusser, le concept du *vide* est essentiel. Cette notion qui apparaît souvent au cours de l'évolution des notions comme la coupure, la philosophie et la conjoncture est la base de la pensée althussérienne : la coupure du sujet et de l'objet – l'absence de l'objet de la philosophie – et la question de l'histoire – la philosophie n'a pas d'histoire, en effet elle n'est qu'une répétition née du conflit entre le matérialisme et l'idéalisme. Ce *vide*, c'est la philosophie même.¹⁶² La fonction du philosophe, selon lui, c'est de faire l'analyse de la détermination des modes de production dans l'activité spécifique et l'autonomie relative des superstructures.¹⁶³ Pour cette raison-ci, Althusser forme une analyse des superstructures qui sont liés à ce *vide* : les appareils idéologiques d'Etat.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 32-33.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 36-42.

¹⁶² « La récurrence du vide chez Althusser », Matheron F., (1997), *Multitudes*.

¹⁶³ Althusser L. (2002) *Marx için*, İstanbul : İthaki, p. 137.

La fonction des appareils idéologiques d'Etat, c'est de faire le progrès et le fonctionnement des rapports de la production capitaliste.¹⁶⁴ L'idéologie n'a pas d'histoire. L'idéologie, c'est l'ensemble des modèles de pensée d'un certain parti ou d'un groupe et le raisonnement de ces modèles. L'idéologie de l'Etat est un savoir qui reproduit les rapports de la production par un discours trompeur.¹⁶⁵ Le dispositif idéologique « conceptuel », dit Althusser, possède le pouvoir de définir les modes de pensée de l'individu. C'est-à-dire, il conduit les comportements de l'homme ; il constitue la subjectivité humaine.¹⁶⁶ L'idéologie se réalise pour les sujets. Elle devient possible par la catégorie du sujet et son fonctionnement. La subjectivité est l'acte constitutif de toute idéologie.¹⁶⁷ Elle est le pasteur invisible et anonyme de la société moderne.

Les appareils idéologiques d'Etat sont partout. Ils existent en acte, à l'intérieur de la famille, de la justice, des affaires politiques, de la communication et de la culture.¹⁶⁸ Ces dispositifs sont de type individualisateur. Par l'illusion des causes ultimes, ils instaurent l'idée d'être unique – pour le pasteur – à l'intérieur de l'âme.

A partir de l'*Anti-Œdipe* publié en 1972, le mot dispositif a eu une place chez Deleuze-Guattari, parmi des autres comme appareil, machine abstraite et agencement. Pourtant, c'est la notion de désir et de flux qui constituent le noyau de la philosophie de Deleuze-Guattari. Au cours de son entretien avec Claire Parnet, Deleuze souligne la différence entre les appareils idéologiques d'Etat d'Althusser et les dispositifs de Foucault :

*Les segments impliquent aussi des dispositifs de pouvoir, très divers entre eux, chacun fixant le code et le territoire du segment correspondant. Ce sont ces dispositifs dont Foucault a mené si loin l'analyse, en refusant d'y voir les simples émanations d'un appareil d'Etat préexistant.*¹⁶⁹

¹⁶⁴ Althusser L. (2003) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, trad. Tümertekin A., İstanbul : İthaki, p. 70.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 87-89.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶⁹ Deleuze G., Parnet C. (1996) *Dialogues*, Paris : Flammarion, p. 156.

Dans la préface à l'édition anglaise du livre, Foucault admet l'importance qu'il attribue aux notions d'agencement et de dispositif chez Deleuze-Guattari. Il marque aussi le rôle de ces notions flottantes dans la pensée fertile de Deleuze :

Il ne faut pas chercher une « philosophie » dans cette extraordinaire profusion de notions nouvelles et de concepts surprises : L'Anti-Œdipe n'est pas un Hegel clinquant. La meilleure manière, je crois de lire l'Anti-Œdipe, est de l'aborder comme un « art », au sens ou l'on parle d' « art érotique » par exemple. S'appuyant sur les notions en apparence abstraites de multiplicités de flux, de dispositifs et de branchements, l'analyse du rapport du désir à la réalité et à la « machine » capitaliste apporte des réponses à des questions concrètes.

Le sujet scientifique n'a pas besoin des machines technologiques plus que le service d'une machine propre à lui-même : *celui d'un regard pur, antérieur à toute intervention, fidèle à l'immédiat. Le corrélatif de l'observation n'est jamais l'invisible mais l'immédiatement visible.* (NC, p. 107) L'observateur lit la nature, celui qui fait l'expérience l'interroge. Il n'y a aucun langage antérieur. Les réponses et les questions sont proposées par les choses observées. *Le regard s'ouvre, et annonce la « vérité ».* (NC, p. 108) Lui, il observe et les choses sont vues. La vérité se manifeste dans ce *double silence*. Ainsi l'unité du livre, de l'œuvre (comme série de livres), de la science furent établies. Cette connaissance est le résultat d'une conception cumulative de chaque instant avec un appétit sans saturation, une patience illimitée, une persévérance décente, une religion indestructible : le désir-machine.

Les machines désirantes sont des machines binaires, à règle binaire ou régime associatif ; toujours une machine couplée avec une autre. La synthèse productive, la production de production, a une forme connective : « et », « et puis »... C'est qu'il y a toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure, un prélèvement de flux.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Deleuze G., Guattari F. (1972) *L'Anti-œdipe : capitalisme et schizophrénie*, Paris :Minuit, p. 11.

Dans ce monde, tout apparaît d'en former un discours de soi-même.¹⁷¹ Une fois commencée, ces modèles se multiplient en créant des totalités incalculables d'énoncés. La peinture parlant, le trottoir parlant, les costumes parlants, les déchets parlants. Et de l'autre côté, des archivistes classent, rangent, comparent en mesure et en ordre.

Foucault utilise le mot « dispositif » à partir de la seconde moitié des années 1970.¹⁷² Pourtant, on constate qu'il avait déjà entrepris une série d'analyses sur les dispositifs disciplinaires dans ses cours inaugurales au *Collège de France* de 1970 à 1975 : *La volonté de savoir* (1970-71), *Théories et institutions pénales* (1971-72), *Société punitive* (1972-73), *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974).

En 1975, le mot « dispositif » apparaît pour la première fois dans une œuvre publiée : *Surveiller et punir, naissance de la prison*. Ce livre sur les « disciplines » paru sous la collection « Bibliothèque des histoires » chez Gallimard marque l'effet des actions politiques du philosophe, notamment son engagement dans le G.I.P. depuis 1971. Le 7 janvier 1976, au premier cours de la série intitulée « Il faut défendre la société », Foucault parle des dispositifs de pouvoir qui s'exercent à des différents niveaux de la société. (*IFD*, pp. 13-14) Le 21 janvier 1976, il annonce son projet général depuis des années : essayer d'affranchir l'analyse du pouvoir de ce qu'il appelle « le triple préalable du sujet, de l'unité et de la loi » et de ressortir les rapports ou les opérateurs de domination par l'analyse des dispositifs. (*IFD*, p. 39) Jusqu'à 1980, Foucault a étudié les rapports ou les opérateurs de domination dans le discours littéraire, juridique, psychiatrique et diplomatique-politique. Une analyse qui ne demande pas aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais qui essaie de montrer comment les relations réelles d'assujettissement produisent des sujets. Autrement dit, c'est une tentative de montrer comment les différents opérateurs de domination s'appuient les uns sur les autres, comment les grands appareils de pouvoir fonctionnent sur la base de ce qu'il a appelé les dispositifs de domination.

¹⁷¹ « Le clavier d'une machine à écrire n'est pas un énoncé; mais cette même série de lettres A, Z, E, R, T énumérée dans un manuel de dactylographie, est l'énoncé de l'ordre alphabétique adopté par les machines françaises. » in Foucault M. (1969) *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, p. 114.

¹⁷² Entretien avec R.-P. Droit publié par *Le Monde*, le 21 février 1975. « Des supplices aux cellules » in *Dits et Ecrits 1954-1988*, tome 1, p. 1587.

A travers la description des supplices, des appareils punitifs et des aménagements juridiques, *Surveiller et punir* marque la naissance d'une série de dispositifs disciplinaires organisés suivant une nouvelle stratégie : « *moins de cruauté, moins de souffrance, plus de douceur, plus de respect, plus d'humanité* ». (SP, I-1, pp. 23-24)

A la fin du troisième chapitre, l'auteur commente sur un dispositif spécifique : une figure architecturale qui donne les conditions de possibilité d'un contrôle et d'une surveillance constante sur ses sujets. Ce dispositif appelé *Panopticon* par Bentham fournirait l'exemple dont Foucault avait besoin pour son analyse des rapports du pouvoir¹⁷³ :

On en connaît le principe : à la périphérie un bâtiment en anneau ; au centre une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule, d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. (SP, III-3, p. 233)

C'est un mécanisme avec un principe bien défini. Un appareil composé suivant un objectif. Il dispose avant tout un lieu. Ensuite, il arrange chacun de ses objets selon ses principes. La rationalité du dispositif prend la forme de son fonctionnement. Le surveillant et le surveillé font à la fois les sujets et les objets de cette rationalité.

Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible. Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. (SP, III-3, p. 233)

¹⁷³ Bentham J. (1791) *Panoptique : mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection et nommément des maison de force*, 2002, Paris : Mille et une nuits.

Le *Panopticon* est un dispositif de contrôle par une surveillance constante. C'est la prison idéale pour punir, isoler et normaliser les criminels grâce à un seul acte : « voir ». Une méthode à la fois rationnelle et économique d'exercer le pouvoir qui évite l'usage d'une force à l'excès sur le corps humain.

Le panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l'anneau périphérique, on est totalement vu sans jamais voir ; dans la tour centrale, on voit tout, sans être jamais vu. Dispositif important car il automatise et désindividualise le pouvoir. Celui-ci a son principe dans une certaine distribution concertée des corps, des surfaces, des lumières, des regards ; dans un appareillage dont les mécanismes internes produisent le rapport dans lequel les individus sont pris... Il y a une machinerie qui assure la dissymétrie, la déséquilibre, la différence. Peu importe, par conséquent, qui exerce le pouvoir. (SP, III-3, pp. 235-236)

Panopticon est un dispositif spécifique. Il fonctionne en dehors de la société, pour des individus exclus. Pourtant, son pouvoir n'est pas limité par cette spécificité. Il s'opère comme un véritable laboratoire de sociologie : modifier le comportement des individus, tenter des expériences pédagogiques, transformer leurs esprits. Le *Panopticon* comme un modèle généralisable de fonctionnement, prête ses inventions à la société tout entière. L'ouvrier, l'écolier, le médecin, l'instituteur, le gardien sont tous disposés selon le principe et le fonctionnement d'un dispositif qui est beaucoup plus grand en échelle. Ainsi, on observe le passage d'un dispositif spécifique à un dispositif général. La société dans laquelle nous vivons ne fonctionne pas autrement que le dispositif panoptique : nous observons les autres en même temps que nous sommes observés par ces autres.

L'enjeu de toutes ces généalogies est celui-ci : qu'est-ce que ce pouvoir, dont l'irruption, la force, le tranchant, l'absurdité sont concrètement apparus au cours de ces quarante dernières années, à la fois sur la ligne d'effondrement du nazisme et sur la ligne de recul du stalinisme ? Qu'est-ce que le pouvoir ? Ou plutôt parce que la question : « Qu'est-ce que le pouvoir ? » serait justement une question théorique qui couronnerait l'ensemble, ce que je ne veux pas – l'enjeu est de déterminer quels sont, dans leurs mécanismes, dans leurs effets, dans leurs rapports, ces différents dispositifs de pouvoir qui s'exercent à des niveaux différents de la société, dans des domaines et avec des extensions si variés. Grosso modo, je crois que l'enjeu de tout cela serait ceci : l'analyse du pouvoir ou l'analyse des

pouvoirs peut-elle d'une manière ou d'une autre, se déduire de l'économie ? (IFD, pp. 13-14)

En 1976, Foucault publie le premier livre d'une nouvelle recherche : *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*. Il finit le livre en août. Publié quelques mois plus tard en novembre, celle-ci est une étude sur la transformation des codes sexuels dans la société bourgeoise entre le XVII^e et le XIX^e siècle. Dans son œuvre, Foucault insiste sur deux faits qui s'opposent l'un à l'autre : l'explosion discursive et l'épuration du vocabulaire autorisé. Dérivé de la tradition ascétique et monastique du christianisme dans sa première forme, le dispositif de sexualité a une modalité double : confession/répression.

CHAPITRE II – L’ANALYSE DU DISPOSITIF

Section I – Dispositif de sexualité

Né au XVII^e siècle dans les sociétés bourgeoises de l’occident, le dispositif de sexualité, dit Foucault, est le produit d’un grand assujettissement. Ce dispositif est la « nouvelle pastorale » qui impose des règles méticuleuses de l’examen de soi-même et de pénitence dans les lignes de jonction du corps et de l’âme (VS, II-1, pp. 28-29). Il faut dire tout, avouer tout au pasteur. La pratique intime et continuelle de la confession de la pastorale catholique produit un mécanisme efficace : le « confessionnal ». Un meuble avec deux compartiments séparés par un rideau, l’un pour le confesseur, l’autre pour le pénitent, ce dispositif fonctionne comme l’intermédiaire entre le dieu et les hommes.

Le pouvoir de la religion chrétienne est de type pastoral. Le dieu qui est le pasteur des hommes guide le troupeau des hommes. Ce pouvoir s’exerce sur un peuple, sur un ensemble des êtres. Il avance en les assujettissant. Le pouvoir pastoral ne se limite pas dans un espace. Ce n’est pas un pouvoir territorial. Il veut s’exercer partout. (ST, pp. 128-129) Il ne se limite guère dans le temps. Une fois assujetties, tout être doit suivre son maître jusqu’à la fin de sa vie. Deuxièmement, c’est un pouvoir bienfaisant. Il est le conquérant des âmes. *Le pouvoir pastoral est un pouvoir*

de soin. (ST, p. 131) Mais l'aspect le plus important du pouvoir pastoral, c'est qu'il est un pouvoir individualisateur. Ayant l'œil sur tout et l'œil sur chacun, aucun ne lui échappe. La relation entre le dieu et les hommes est une relation unique et individuelle pour chacun. (ST, pp. 132-133) Le pouvoir pastoral s'exerce sur une multiplicité plus que sur un territoire. Il guide ses sujets toujours vers un but.

Selon Foucault, ce sont les mêmes principes qui font naître les mécanismes de l'Etat moderne. A partir du XVI^e-XVII^e siècle, la gouvernementalité est devenue une pratique politique, calculée et réfléchie en Europe. (ST, p. 169) D'abord, par ce que ce processus de la rationalisation s'appuie sur des êtres. Il cherche à les rendre rationnel et utile. Deuxièmement, c'est un régime des « libertés ». Tout le monde est libre à faire ce qu'il veut, à penser ce qu'il veut, à choisir ce qu'il veut. Dans ce régime, il existe une économie du pouvoir. C'est-à-dire que le pouvoir ne se dicte pas aux individus. Il les rend libre pour qu'ils soient heureux. Alors, c'est un pouvoir bienfaisant. En plus, c'est un pouvoir individualisateur. Il veut qu'aucun être ne lui échappe. C'est un pouvoir qui veille. Il contrôle les actes de ses sujets d'une manière de plus en plus intense pour qu'il puisse économiser la manière de punir. Le régime des « libertés » prétend à donner une personnalité unique pour chacun. Chacun des sujets est libre de choisir parmi de multiples identités, ce qu'est « lui-même ».

Dans la pensée grecque et romaine l'idée d'un pouvoir pastoral était presque absente. C'est plutôt une idée orientale établie dans la culture occidentale par les pratiques de l'Eglise chrétienne à partir du II^e-III^e siècle. (ST, p. 151) La communauté religieuse chrétienne qui s'est établie comme une institution depuis quinze siècles, dit Foucault, n'a pas totalement disparu au XVIII^e siècle. Cette institution qui prétend au gouvernement des hommes dans leur vie quotidienne à l'échelle de l'humanité tout entière a plutôt déplacé, disloqué, transformé et intégré à des formes diverses. Au XVIII^e siècle, il s'est produit dans le même type d'organisation et même mode de fonctionnement des nouveaux dispositifs de pouvoir, mais selon les exigences de la modernité. (ST, p. 152)

L'idée du pouvoir pastoral est donc encore vive. Et ce sont les principes de celle-ci qui ont fondé le pouvoir actuel. Actuel et moderne, c'est un pouvoir qui pense et qui raisonne. Il est partout ; au centre et dans les périphéries, au fond et en

haut, dans l'espace et dans le temps, dans les corps et dans les âmes. Le pouvoir actuel qui s'exerce comme pastorat n'est pas le pouvoir de l'Etat, mais plutôt des dispositifs unis sous la forme du gouvernement de soi-même. Il se pose et nous fait poser la question suivante : *Comment se conduire ? Comment se conduire soi-même ? Comment conduire ses enfants ? Comment conduire sa famille ?* (ST, p. 236)

Se conduire, on a déjà dit, a été une question de la philosophie grecque autour le thème de la vérité et du « souci de soi ». A partir du XVI^e siècle, dit Foucault, cette question a été problématisé en occident, non pas dans le sens de conduire son esprit à la vérité, mais plutôt dans le sens de se conduire par rapport aux autres ; se conduire par rapport aux autorités, au souverain, au seigneur, conduire son esprit, savoir où il doit aller. (ST, pp. 236-237) C'est le nouveau pastorat qui, en problématisant des pratiques quotidiennes autour des partages comme raison/déraison, droit/crime, normal/pathologique, annonce l'âge des conduites, l'âge des directions, l'âge des gouvernements. A l'âge des conduites, on est « libre » mais « conduit ». Nous vivons dans une société dans laquelle nos actes sont contrôlés et corrigés avant que nous les réalisions. On appelle ceci : l'économie du pouvoir. C'est une société dans laquelle chaque être est lié directement au pouvoir. C'est une société dans laquelle chacun est unique en fonction de sa relation avec l'individualisateur. Là, il existe des dispositifs de subjectivité.

Le dispositif de sexualité est un dispositif de subjectivité. Foucault observe la modalité double de ce dispositif d'abord dans le discours. Répression : codification de la rhétorique de l'allusion et de la métaphore, filtration des mots, contrôle des énonciations. Au XVII^e siècle, parler du sexe était difficile. A l'école, dans la famille, entre parent et enfant, éducateur et élève, maître et domestique les sujets de la sexualité ne se disaient pas. Ou bien, les objets du sexe avaient été remplacés souvent par d'autres expressions et des métaphores. Une économie restrictive qui s'intègre à la politique de la langue et de la parole. Dans le discours scientifique, moral, social ou juridique parler du sexe a été défendu. (VS, II-1, p. 26) Deuxième modalité, confession : littérature scandaleuse. Souvent anonymes ou masqués, les écrivains du XVII^e siècle avaient un désir pour la mise en discours du sexe. Travail d'aveu : « tout dire ». Ainsi peut-être, on voulait modérer la nature violente de la sexualité. (VS, II-1, p. 30)

Le pouvoir vient d'en bas. Il est hors des oppositions binaires entre les dominateurs et les dominés. Le pouvoir passe à l'intérieur des corps. Dans le domaine de la sexualité, ce sont les rapports entre le pouvoir et le savoir par des techniques de savoir et des procédures de discours qui font le sexe, l'objet de la *pensée*. (VS, IV-2, p. 129) Le corps d'un enfant dans son lit est soumis à de nombreuses interventions : c'est un foyer local de pouvoir-savoir de la sexualité. Ces foyers locaux servent à la formation d'une stratégie générale pour le dispositif de sexualité. Ils sont le domaine de la recherche de la psychiatrie, de la jurisprudence ou de la littérature. Avant le XVIII^e siècle, la pratique sexuelle a été réduite au sexe entre les mariés. Dans ce type, il existe un système des règles qui limite les possibilités de la pratique sexuelle. Ce dispositif est plutôt économique que sexuel : il fournit la circulation des richesses entre familles et dynasties. Au lieu de ce dispositif d'alliance qui garantit la « reproduction » des mêmes régimes de pouvoir, les sociétés modernes ont inventé un nouveau dispositif : le dispositif de sexualité. Le principe de ceci est le corps : *proliférer, innover, annexer, pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée et de contrôler les populations de manière de plus en plus globale*. (VS, IV-3, p. 141) Ce nouveau dispositif permet les mouvements de la périphérie au centre et vice versa. On passe du pouvoir de la loi au pouvoir de la norme.

Le « pouvoir » : on ne peut ni le voir, ni le toucher. Donc, il sera inutile de se poser à chaque fois cette question : « Qu'est-ce que le pouvoir ? » Une question ayant de multiples réponses et qui nous conduirait vers une théorie du pouvoir. Au lieu de cela, Foucault choisit l'étude des pratiques. Alors, il se pose la question des mécanismes, des effets et des rapports du pouvoir : « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » Ces dispositifs de pouvoir sont visibles et touchables. Ils sont des effets pratiques des rapports du pouvoir.

La prison est un dispositif disciplinaire. C'est un milieu d'enfermement. Le prisonnier, c'est celui qui reste à l'intérieur des murs de la prison. Sa punition, n'est pas la mort ou bien la torture mais l'internement. Au lieu de faire ses propres choix, il est soumis à la modalité d'être de la prison. Dans la prison, le temps s'arrête. A la cellule, le prisonnier cesse d'être un citoyen, un civil. Ici, il n'a pratiquement pas de

rapport avec des autres. Mais peut-être plus important que ceci, dans sa cellule, le prisonnier n'est plus une personne utile. La relation qui est détruite par ce dispositif, n'est pas seulement celle du sujet aux autres, mais aussi la relation entre le pasteur et le sujet. Celui qui n'obéit pas perd – au moins pour un certain temps – sa subjectivité. Ainsi, il lui est rappelé la bienfaisance du pouvoir. Il faut être docile.

Est-ce que la prison est seulement un dispositif disciplinaire ? Non, parce qu'il est utile non seulement de discipliner ce qui est à l'intérieur mais aussi de contrôler ce qui est à l'extérieur. Le civil sait qu'il doit obéir aux règles et aux lois. Tandis que les lois par elles-mêmes, ne sont pas toujours dissuasives. Il faut qu'il y ait un autre mécanisme qui puisse persuader l'individu à ne pas commettre un crime en lui montrant des mauvais exemples. « Si tu fais ceci ou cela, tu vas devenir un malheureux comme lui. » La prison n'est pas seulement un dispositif qui surveille ceux qui sont à l'intérieur. Elle a l'œil partout : dans les rues, à la maison, au travail. C'est un dispositif qui « veille ». Un dispositif qui implante un mécanisme d'autocontrôle dans chacun de nous. La nouvelle pastorale propose à ses sujets, le bonheur. En revanche, il demande l'utilité.

Foucault a situé les sociétés disciplinaires aux XVIII^e et XIX^e siècles ; elles atteignent à leur apogée au début du XX^e. Elles procèdent à l'organisation des grands milieux d'enfermement. L'individu ne cesse de passer d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses lois : d'abord la famille, puis l'école (« tu n'est pas dans ta famille »), puis la caserne (« tu n'est pas à l'école »), puis l'usine, de temps en temps l'hôpital, éventuellement la prison qui est le milieu d'enfermement par excellence.¹⁷⁴

Depuis quelques décennies, on voit apparaître de nouvelles formes de contrôle. A partir de la fin de la Deuxième Guerre mondiale, il y a eu une transformation rapide dans les sociétés modernes qui exige non pas une multiplication, une prolifération dans la production des techniques disciplinaires, mais cette fois une économie des disciplines.

La société d'aujourd'hui, c'est une société de contrôle. Le langage commun du pouvoir disciplinaire est de type analogique. C'est-à-dire qu'il est un réseau de

¹⁷⁴ « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », Deleuze G. in *L'autre journal*, no 1, mai 1990.

rappports binaires ou d'une géométrie variable. Tandis que le pouvoir du contrôle est modulaire ; *comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre.*¹⁷⁵

Dans ce système, l'individu devient de plus en plus une entité glissante. Il est une émulation. Il glisse dans le temps et dans l'espace : à un moment il se motive d'être comme celui-ci ou celui-là (identité), et puis il devient une personne complètement autre. C'est comme la volatilité de la monnaie. Aujourd'hui, la monnaie qui était autrefois la forme d'échange des marchandises n'a plus de forme. Elle est invisible mais aussi elle est partout. La monnaie est un concept qui est insaisissable. Elle est achetée et vendue de mille fois sans qu'on l'aperçoive. Les premières dimensions d'un dispositif qui sont variables avec les dispositifs et qui sont intérieurs aux dispositifs sont les courbes de visibilité et les courbes d'énonciation : les machines à faire voir et les machines à faire parler.

L'entreprise est un dispositif moderne de contrôle à principe modulateur. Elle prêche à ses ouvriers simplement de « mériter ». Son salut, c'est la richesse : le seul but de la vie moderne. Pour mériter cela, il faut qu'il se motive. Aujourd'hui, un produit ultra-moderne d'un jour est le déchet de l'autre. C'est la volatilité de la marchandise et de l'homme comme marchandise en fonction de son prix d'achat. Le système de mérité élève ses sujets. Il les concentre à l'office, au condominium, au centre commercial, au disco, etc.

*Les sociétés de contrôle opèrent par machines de troisième espèce, machines informatiques et ordinateurs dont le danger passif est le brouillage, et l'actif, le piratage et l'introduction du virus.*¹⁷⁶

L'entreprise n'est pas seulement une machine. Elle est un protocole tolérant, soigneux et émotionnel. Elle s'occupe de tous les détails que ses sujets demandent d'elle. Elle est comme une sœur ou une mère en acier. Elle a une âme qui nous lie à la vérité, aux jeux de la vérité. Ce sont les lignes de forces qui agissent sur la conception du sujet qui lui est héritée avec une formation discursive dans une

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 2.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 3.

multitude de sujets. Celle-ci s'opère sur et autour des relations binaires et parfois multimatriciels des sujets en particulier. Le dispositif nourrit des lignes de subjectivation s'exerçant sur soi-même et s'affectant elle-même dépasse les dimensions de l'espace. Ce n'est ni un savoir, ni un pouvoir pour soi. Ce n'est qu'un réactif de l'inconscient à construire des « techniques de soi », un « art de vivre » contre les mécanismes d'assujettissement, contre le jeu de vrai et de faux qui recouvre de nouveau la « vérité » et s'ajoute à cette « vérité ».

La vérité désigne l'ensemble des productions qui se font à l'intérieur d'un dispositif. Un dispositif comprend des vérités d'énonciation, des vérités de lumière et de visibilité, des vérités de force, des vérités de subjectivation. La vérité, c'est l'effectuation des lignes qui constituent le dispositif.¹⁷⁷

Le dispositif est le porteur de la vérité. Il est ce par quoi la vérité s'écoule dans les corps. Aujourd'hui, des *dispositifs* sont beaucoup plus raréfiés, spécialisés et mélangés des uns des autres mais qui agissent comme « un » et un seul : « le dispositif général ». Le dispositif général, c'est l'ensemble de tous les dispositifs qu'on peut imaginer. Cet appareil colossal, est le corrélat de la *pensée* qui problématise l'être humain comme un sujet de la connaissance, dans le partage de normal et anormal, légitime et illégitime, rationnel et irrationnel, morale et immorale, autour des expériences comme la folie, le crime et la sexualité.

Le dispositif est un ensemble de rapports parmi des discours (législatives, morales, philosophiques, scientifiques, etc.) et des pratiques concrètes (des prisons, des hôpitaux, des maisons, des rues, des chambres, des objets de maison, des costumes, des coiffures, etc.). C'est un réseau collectif des rapports de pouvoir qui sont inclus dans des divers types de faits. Chacun de ces faits joue un rôle dans le dispositif selon la nature de son lien avec les autres. C'est un jeu de changements de positions qui suivent un modèle rationnel. Pour définir ce modèle et la fonction d'un dispositif, il faut savoir la nature des liens qui disposent.

Le dispositif de sexualité est un dispositif de soi. Il est dans l'axe de la subjectivité. C'est-à-dire qu'il constitue le sujet dans le rapport de soi à soi. C'est un dispositif qui est apparu dans les sociétés bourgeoises au XVII^e siècle, surtout dans la

¹⁷⁷ Deleuze G., « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » in *Michel Foucault philosophe : Rencontre internationale Paris 9,10,11 janvier 1988*, p. 193.

société anglaise, à l'Age Victorienne. Le dispositif de sexualité est le corrélat d'un autre dispositif : le dispositif d'alliance. Ce dispositif ancien est de type féodal. Il est à peine lié à la sexualité. Il s'appuie plutôt sur des relations entre familles, des rapports féodaux. Or, le dispositif de sexualité est né d'une nécessité toute nouvelle : le désir.

La prolifération des désirs à partir du XVII^e siècle est une stratégie de la nouvelle pastorale. C'est un pouvoir qui gouverne les corps et les âmes. Un des privilèges caractéristiques de ce pouvoir, c'est le droit de « disposer » la vie. Droit direct ou indirect de vie et de mort, le droit du souverain ne vise pas un contrôle sur l'évolution et la qualité de la vie mais seulement sur la forme et le moment de sa fin. Le droit de « faire mourir ou de laisser vivre » prend sa plus ancienne forme dans le *patria potestas* (le pouvoir du père) de la culture romaine. *Il la leur avait « donnée », il pouvait la leur retirer.* (VS, V, p. 176)

Le sujet du souverain est celui qui a transmis tous ces pouvoirs au pouvoir central du souverain. C'est un échange pour la survie. Sous le joug de ce pouvoir, le sujet est protégé dans le territoire du souverain par les forces du souverain. En revanche, il lui promet de ne pas violer les lois du souverain. Devoir-dette : le souverain doit protéger, le sujet doit obéir.

La parole du souverain, c'est la loi. Comme le père romain, il peut tuer ou faire tuer n'importe quel sujet. Il peut aussi retirer la peine de mort de quelqu'un. C'est la situation à l'intérieur de la patrie, sous la paix. En état de guerre, tout sujet est le soldat du souverain. Le soldat peut tuer les autres. Mais ce pouvoir de tuer n'est pas tellement le sien. C'est le souverain qui tue. Autrement dit, les soldats sont le pouvoir du souverain, en acte : un dispositif de faire mourir. Que ce soit la vie ou la mort, le souverain n'intervient jamais l'évolution de la vie du sujet. Il ne veut pas décider à ce qu'il doit faire ou à ce qu'il doit penser. Il le laisse complètement libre à l'échange du droit de lui faire mourir ou de lui laisser vivre.

La nouvelle pastorale, c'est un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner. (VS, V, p. 179) Ce pouvoir vise un contrôle non seulement ponctuel mais un contrôle permanent sur la vie des hommes. C'est pourquoi, dans ce régime, le pouvoir veut préserver, enrichir et de prolonger la vie le plus possible. La

vie (*bios*) devient le pouvoir lui-même. Elle devient le pouvoir sous la paix et sous la guerre, de produire les forces nécessaires à préserver les institutions et mécanismes de la *pensée* et à agrandir l'ampleur du régime de la vérité. Elle devient l'ensemble des manières et de conduites qui sont capables de fournir les dispositifs de la biopouvoir. « Pouvoir tuer et pouvoir vivre », le biopouvoir est devenu le principe de stratégie entre des raisons d'Etat. A partir du XVIII^e siècle, le pouvoir s'est progressé pour le bien-être des hommes. Il a mobilisé toute une série de dispositifs afin de poursuivre ses propres fins. Ces dispositifs, nous les savons déjà. Ce sont des pratiques discursives ou non discursives qui sont actuellement autour de nous et à l'intérieur de chacun de nous ; des dispositifs qui nous « conduisent ». Le pouvoir sur la vie s'opère sur deux échelles :

1. A une échelle plus petite, celle de l'individu : le microphysique du pouvoir.
2. Et à une échelle plus grande, celle de la population : le macrophysique du pouvoir.

La logique de l'exercice du pouvoir dérive exactement de la pratique. Autrement dit, elle dérive du fonctionnement de ses dispositifs. Le rôle de ce pouvoir est d'assurer, de soutenir, de renforcer et de multiplier la vie et de la mettre en ordre. (VS, V, p. 181) Ainsi, le pouvoir économise des pratiques et les techniques de la mort. Il réserve son temps et son attention plutôt sur l'évolution de la vie. La mort n'est pas une chose désirée par le pouvoir en fonction de l'utilité. Désormais, faire mourir un être qui est utile devient un crime. D'autre part, ceux qui sont inutiles sont laissés vivre. On ne tue pas des handicapés, des personnes vieillies, des clochards, on ne les laisse pas mourir dans des conditions misérables. Au contraire, on laisse vivre et on cherche à des moyens de les faire gagner juste une petite pièce d'utilité. Pourtant, on tue ou on laisse mourir ceux qui peuvent donner la mort aux autres : On tue légitimement ceux qui sont pour les autres une sorte de danger biologique. (VS, V, p. 181) Le maxime de l'ancien pouvoir est substitué par un autre. On passe du droit de faire mourir ou de laisser vivre, au droit de « faire vivre ou de rejeter dans la mort ».

Ainsi la mort devient le point le plus secret de l'existence. Elle devient un domaine interdit. A partir de ce moment, il y apparaît des pratiques qui excluent

toute chose liée à l'idée de la mort. Le cimetière qui était autrefois une place à l'intérieur de villes, à côté des maisons se déplace peu à peu vers des endroits détachés, loin des zones de la vie quotidienne. L'individu qui vit dans une société idéale ne pense pas à la mort. Il pense toujours à la vie, au comment vivre. Il ne pense jamais qu'il va mourir. C'est la chose la plus importante qu'il possède. Contre les dangers, il pense rationnellement à des moyens de se sauver. Il ne risque pas sa vie. Au contraire, il essaie de minimiser les risques. Il est capable d'enlever les risques avant qu'ils se grandissent. En somme, il choisit la vie.

Le pouvoir sur la vie est une idéologie. C'est un savoir de forme anatomique centré sur le corps. Le corps de l'homme, on l'a dit déjà, c'est la source de la productivité. Alors que ce corps, s'il est laissé en lui-même est paresseux. L'homme, s'il n'a aucune responsabilité, aucun devoir ou aucun souci, n'agit que pour avoir du plaisir. Or, le pouvoir a besoin de ses forces productrices. Il faut qu'il redéfinisse ses devoirs et ses responsabilités, fixe les lois et les conditions de sa conduite idéale. Le corps de l'homme moderne doit être fort. Il doit être mince et athlétique comme celui d'un modèle. Ses vaisseaux doivent être ouverts, ses cellules sanguines doivent porter le ratio idéal de protéine, de carbone hydrate et de lipide. Selon l'anatomie idéale, il doit avoir presque les mêmes mesures d'un sportif.

Afin d'établir des mesures standardisées pour chacun, il faut discipliner le corps. L'anatomo-politique du corps humain, dit Foucault, est né au XVIII^e siècle dans l'institution de l'armée de l'Etat moderne. (VS, V, p. 184) Le corps-machine doit être durable contre les difficultés de la vie. Il doit préserver la vie qui lui est donnée. La discipline du corps a une deuxième fonction : la discipline de l'âme. La caserne est non seulement une place à discipliner les corps mais un endroit pour montrer la grandeur du pouvoir de l'Etat, enseigner ses priorités et ses requises.

Deuxièmement, il y a le bio-politique du pouvoir. La vie se multiplie et forme des populations. Ces masses de productivité doivent être attentivement estimées et calculées pour qu'on puisse diminuer ou augmenter selon l'objectif du pouvoir, les effets sur les caractéristiques de la population. La science des populations agit selon les calculs obtenus des enquêtes. C'est la science qui définit les nouvelles tendances. La fonction de la démographie, de l'urbanisme, de l'architecture et de la sociologie,

c'est de programmer, préparer l'avenir en calculant les priorités et les exigences de l'homme de l'avenir, de ce corps-espèce afin d'optimiser l'utilité et la productivité.

Le système capitaliste presse les individus. Il les écrase dans des mines de production. Mais d'autre part, il lance tout un dispositif et des méthodes à diminuer les difficultés du travail et de la vie urbaine. Cet aspect du capitalisme, dérive de son principe utilitariste. Un individu qui n'est pas content de son boulot, de sa maison, de sa voiture, de son épouse, de ses vêtements, bref de sa vie tout entière ne peut pas travailler d'une manière optimale. Donc, il faut une industrie pour augmenter le contentement des gens, des dispositifs d'amusement et de plaisir pour que les diverses formes de révolte puissent s'éteindre sans le moindre risque.

Dans le passage du pastorat chrétien à la nouvelle pastorale, toutes les caractéristiques sauf le caractère ascétique restent le même. Pourtant il y a des changements dans les attributs de ces caractéristiques. Maintenant, on va poser ces changements dans leur rapport avec le dispositif de sexualité.

Le pastorat chrétien avait un pouvoir exercé sur le peuple. Mais ce n'était pas un pouvoir qui valorisait la vie. Au contraire, c'était un pouvoir qui voulait que le sujet souffre dans la vie pour atteindre la vie éternelle. C'est une vie ascétique avec des pratiques de confession, des techniques d'examen et de direction de conscience. Le pouvoir pastoral chrétien ne voyait pas d'utilité dans la vie terrestre. Tandis que la nouvelle pastorale valorise la vie. C'est pourquoi elle doit renverser ou modifier les techniques ascétiques.

Avec la nouvelle pastorale, la vie devient la chose la plus sacrée. La mort des être utiles devient indésirable. C'est pourquoi le pouvoir doit abandonner les anciennes techniques et inventer de nouvelles. Ces techniques, on peut les rassembler sous le titre des « disciplines » et de « subjectivité ».

Tout dispositif disciplinaire désire la bienfaisance de l'être. La bienfaisance de l'être selon la nouvelle pastorale, c'est la maximisation de son utilité par l'optimisation de son état de contentement. Le dispositif disciplinaire s'exerce d'abord sur le corps de l'individu et puis sur l'ensemble de la population.

Il n'y a de discipline que dans la mesure où il y a une multiplicité et une fin, ou un objectif, ou un résultat à obtenir à partir de cette multiplicité. La discipline scolaire, la discipline militaire, la discipline pénale aussi, la discipline dans les ateliers, la discipline ouvrière, tout ça, c'est une certaine manière de gérer la multiplicité, de l'organiser, d'en fixer les points d'implantation, les coordinations, les trajectoires latérales ou horizontales, les trajectoires verticales, pyramidales, la hiérarchie, etc. (ST, pp. 13-14)

Le dispositif de discipline individualise des masses, des multiplicités. C'est un mécanisme qui conduit le troupeau par un système de direction qui s'appuie sur dans tous les domaines de la vie, de l'expérience : à la maison, dans la rue, à l'école ou à l'entreprise, etc.

Le contrôle de la nouvelle pastorale sur la vie est un contrôle permanent. Il devient de plus en plus efficace avec la genèse des nouvelles technologies. Les appareils de communication ont un double rôle : connecter les sujets de l'un de l'autre ; standardiser les savoirs et les comportements des sujets selon la communication. Le principe de ceci, c'est de poser les individus dans le troupeau au plus proche possible pour qu'ils suivent seulement la direction du pastorat et de personne d'autre.

Tous ces dispositifs, ces machineries n'ont qu'un seul objectif : la constitution de la subjectivité. Le but est d'augmenter les moyens de la dépendance individuelle et complète. Selon le principe du pouvoir pastoral, il existe une forme de connaissance particulière entre le pasteur et son sujet. La nouvelle pastorale modifie cette connaissance par la méthode intellectuelle et par un processus scientifique. Il y introduit le doute. Le doute comme un élément de départ pour l'obtention d'une connaissance exige l'exclusion de tout élément de doute. On a vu, par exemple la méditation de Descartes sur la folie et le rêve. La connaissance moderne est obtenue par une nouvelle modalité de vérification. Le rapport antique entre le sujet et la vérité est détruite. Au lieu de ceci, la nouvelle pastorale transforme la modalité de vérification du pastorat chrétien comme principe de la connaissance.

Au Moyen Age, la modalité de véridiction se composait de trois éléments : le pasteur, le sujet et le lien entre les deux. Ce lien, on peut l'appeler généralement l'Eglise. C'est un dispositif qui sert comme un pond entre le pasteur et le sujet. Par lui, le pasteur enseigne ses priorités et ses règles. Quant au sujet, il prononce par ce dispositif son amour et sa dévotion. Ce dispositif peut être le prêtre ou le confessionnal, la Bible, la personnalité de Jésus Christ, le pape ou bien le roi chrétien comme images de Dieu.

La nouvelle pastorale transforme chacun de ces trois éléments, un par un. D'abord, la pensée qui est le pasteur moderne est anonyme. C'est une entité invisible, sans nom. Ou plutôt, c'est le savoir qui se lie à la production de la vérité par l'invention de la connaissance. Deuxièmement, le lien entre le pasteur et le sujet a complètement changé. Autrefois, c'était des techniques locales et personnelles, des pratiques sous forme d'art qui liaient le pastoral chrétien et le sujet ascétique. Tandis que dans la nouvelle pastorale, ce sont des dispositifs ou plutôt le dispositif en général qui construisent les rapports entre le savoir et le sujet. Ces dispositifs s'accumulent et progressent vers une fin suivant leurs objectifs et stratégies. Au début, ce n'était qu'une modalité binaire de véridiction qui liaient le pasteur au sujet. Mais, avec la naissance des nouvelles technologies – des systèmes de contrôle comme les appareils d'enregistrement, les magnétophones, les cameras, la télé-surveillance, l'Internet comme le flux des connaissances personnelles, les chaînes de télévision comme le créateur d'une génération des sujets qui regardent constamment à l'écran sans qu'ils voient une chose – elle devient de plus en plus une modalité multi-matricielle de véridiction. Enfin, désormais le sujet n'est pas un sujet ascétique. Au contraire, il lui est commandé d'enrichir sa vie, de développer des nouveaux désirs, de se plaire. Ce sujet, c'est le sujet de la connaissance. Il pense et agit selon la modalité de dire vrai de la connaissance. Il est « libre » mais limité par son état de conscience. Dans la nouvelle pastorale, la vérité de toute expérience subjective est constituée par le savoir.

La vérité du monde devient une techno-logie normalisante. La nouvelle pastorale à ses objectifs par des divers dispositifs. Le dispositif de sexualité fait partie de ces dispositifs. Il est un dispositif de sui qui constitue les rapports entre le soi et le pasteur de la nouvelle constitution du sujet. C'est un dispositif interne ; un

dispositif d'autocontrôle et d'autolimitation. C'est également un dispositif de libération et d'exposition des désirs.

Le terme de sexualité apparu tardivement au début du XIX^e siècle en relation avec le développement des dispositifs du pouvoir sur la vie ; autour des discours qui constituent le noyau d'un anatomo-politique du corps et d'un bio-politique de la population.

Le développement de domaines de connaissances diverses (couvrant aussi bien les mécanismes biologiques de la reproduction que les variantes individuelles ou sociales du comportement) ; la mise en place d'un ensemble de règles et de normes, en partie traditionnelles, en partie nouvelles qui prennent appui sur des institutions religieuses, judiciaires, pédagogiques, médicales ; des changements aussi de la façon dont les individus sont amenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leur devoirs, à leur plaisirs, à leur sentiments et sensations, à leur rêves. (UP, pp. 9-10)

Dans la culture moderne, dit Foucault, il y a une corrélation entre des domaines de savoir, des types de normativité et des formes de subjectivité. L'apparition du terme « sexualité » dans le domaine de savoir (dans la médecine et dans la psychiatrie) doit se référer alors à l'apparition des nouveaux types de normativité et des formes de subjectivité.

Le sexe est une pratique de soi à l'âge antique. Pourtant, c'est une époque où le sexe était plutôt vu comme un *tekhnê*, un art de vivre. Or, dans la nouvelle pastorale, comme toute expérience subjective, la vérité du sexe aussi doit être constituée par le savoir dans la modalité nouvelle de véridiction. Ainsi, l'expérience du sexe devient l'objet de la connaissance. Le comportement sexuel, les activités et les plaisirs du sexe sont nommés, classés et définis selon ses qualités par le médecin, par le psychiatre, par le juge, par la police, etc. Dans la formation du savoir du sexe (*scientia sexualis*) il existe des rapports de soi à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Dans ces jeux de vérité, la nouvelle pastorale problématise l'expérience subjective autour d'un souci éthique.

Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie du pouvoir centrée sur la vie. (VS, V, p. 190) C'est une société qui est à la fois le créateur des

désirs au nom de la vie et le bâtisseur des interdits dans le discours et dans la pratique du sexe. Autour de trois axes ; savoir, pouvoir et subjectivité, l'expérience sexuelle de l'homme est constituée par le dispositif de sexualité. Elle devient une expérience subjective à la modalité de la véridiction moderne. L'individu qui est subi à ce pouvoir se reconnaît comme sujet de la « sexualité ».

*En Occident, les hommes, les gens s'individualisent grâce à un certain nombre de procédés, et je crois que la sexualité, beaucoup plus qu'un élément de l'individu qui serait rejeté hors de lui, est constitutive de ce lien qu'on oblige les gens à nouer avec leur identité sous la forme de la subjectivité.*¹⁷⁸

Le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce. Sa fonction est en matrice des disciplines et en principe des régulations. (VS, V, p. 191) Dans le domaine de la sexualité, il existe toute une série des mécanismes de prohibition. Ces mécanismes-là, agissent selon les exigences d'un *pouvoir-savoir* : des techniques de savoir et des stratégies de pouvoir. *Si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir des relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible.* (VS, IV-2, p. 130)

A l'intérieur des maisons, dans les rues, chez le médecin, il existe des foyers locaux de pouvoir-savoir qui véhiculent sans cesse des formes d'assujettissement et des schémas de connaissance : le corps de l'enfant, de la jeune fille, de la femme, le corps de l'homme. C'est dans cette stratégie d'ensemble que le savoir, par la distribution des éléments discursifs avec des stratégies diverses, fait partie du pouvoir et s'intègre dans le pouvoir sur la vie : la production de la sexualité. (VS, IV-2 pp. 133-136)

Le dispositif de sexualité recouvre le dispositif de l'alliance. C'est autour et à partir du discours d'alliance que le dispositif de la sexualité s'est mis en place. (VS, IV-3, 142) Le dispositif de sexualité s'est cristallisé à l'intérieur de la famille, comme la monogamie hétérosexuelle et légitime. Pourtant, à partir du XIX^e siècle, il s'est dispersé, diffracté dans toutes les directions sous forme de « libération des esprits ».

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 570.

Dans la pastorale chrétienne, la loi de l'alliance codait cette chair qu'on était en train de découvrir et elle lui imposait d'entrée de jeu une armature encore juridique ; avec la psychanalyse, c'est la sexualité qui donne corps et vie aux règles de l'alliance en les saturant du désir. (VS, IV-3, p. 150)

Depuis l'institutionnalisme du Christianisme, le sexe a été problématisé par des divers dispositifs et des techniques comme les méthodes de l'ascétisme, la confession, l'examen de conscience, l'aveu obligatoire de la chair. Or, le dispositif au sens technique du terme est apparu à partir du XVIII^e siècle dans les pratiques du pouvoir sur le corps, dans la pédagogie, la médecine et l'économie. (VS, IV-4, p. 153) C'est la raison d'Etat qui a produit des technologies du sexe : la surveillance des enfants, terminologies et formation de savoir de la psychiatrie, de la jurisprudence et de la médecine, des instances de contrôle social comme le regard de l'autre, la discrimination de l'Etat envers les jeunes et les femmes. (VS, IV-4, p. 157)

Section II – Le dispositif

Le dispositif, selon Foucault est un ensemble résolument hétérogène du dit et du non-dit. Il est le réseau entre des pratiques soient discursives et soient non discursives. Le dispositif est de nature, essentiellement stratégique en tant que d'une certaine manipulation de rapports de forces, d'une intervention rationnelle et concertée dans ces rapports de forces. Il est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir mais toujours lié aussi à une ou des bornes de savoir. Ces bornes de savoir naissent d'un jeu de pouvoir mais c'est encore eux qui conditionnent ce jeu du pouvoir.

Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments.¹⁷⁹

¹⁷⁹ « Le jeu de Michel Foucault » in *Dits et écrits 1954-1988*, tome 2, p. 299.

On peut diviser l'étude sur le « dispositif » en deux : l'étude des dispositifs constitués dans l'histoire qui existent encore ou qui ont été démantelés par d'autres, et l'étude des dispositifs qui naissent, qui sont en train de naître ou qui se transforment dans d'autres et par d'autres.

Le terme « dispositif » désigne un réseau, un ensemble vaste, diffusé et dispersé parmi des rapports de forces qui se trouvent dans tous les domaines de la vie. Le dispositif est le pouvoir qui existe, qui est en acte. Il est le corps du « pouvoir ». Mais ce corps ne devient visible que quand il agit, quand l'une ou plusieurs de ses organes bougent. Donc, c'est dans les liens, les milieux de connexion ou de liaison entre les éléments du dispositif qu'on peut s'apercevoir d'un tel « pouvoir ». Dans ces milieux, des jeux de changements de position, des modifications de fonctions peut faire apparaître un élément discursif (programme d'une institution) ou non discursif (un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique muette). Ces jeux de changements ne sont pas tout à fait arbitraires : ils constituent au centre de cette formation une fonction stratégique dominante qui répond à une urgence à un moment donné de l'histoire. Ils agissent comme le préparatoire et le plan tactique d'une réorganisation d'une mode de vie ou d'un dispositif d'assujettissement suivant l'idéal d'une certaine époque (de l'actualité).

Il faut analyser la structure des éléments hétérogènes du dispositif suivant trois objectifs : de définir et d'établir le réseau des pratiques discursives et non discursives qui entrent dans des rapports de forces d'une façon plus précise ; de chercher les liens actuels et possibles entre ces éléments établis du dispositif ; de définir la fonction stratégique dominante qui opère comme matrice pour divers dispositifs.

Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents. »¹⁸⁰

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 299.

Le « dispositif » n'est pas un ensemble stable, statique. Non seulement parce qu'il ne cesse de disposer ce qui est autour de lui-même mais parce que cette disposition implique en même temps une altération, une révision de ces éléments hétérogènes qui le forment. Il existe seulement en acte et cette activité incarne en elle une transformation. Au moment où un dispositif se charge d'un objectif stratégique nouveau, les missions, les visions et les formes d'organisations qui vont permettre d'arriver à un tel objectif vont aussi, à leurs tours, nécessairement apparaître. Ainsi, la prévalence ou la prédominance d'un objectif stratégique par rapport aux autres à l'intérieur d'un système de rationalisation va être suivie d'une constitution d'un nouveau dispositif ou bien d'une reconstitution d'un dispositif actuel concernant les exigences et les nécessités de ce nouvel état.

Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante : il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose.¹⁸¹

Ce deuxième permet au dispositif de fournir les solutions adéquates aux exigences non seulement de son temps mais aussi de l'avenir. La surdétermination fonctionnelle et le remplissement stratégique assurent la survie d'un dispositif. Ce sont ces deux processus qui possèdent le pouvoir d'affirmer qu'une telle problématisation n'est plus valable ou qu'une telle autre nécessite des modifications.

La genèse et l'évolution d'un dispositif est très loin d'être une activité muette. Au contraire, les traces de ces deux sont toujours présentes dans le discours étant créé par ou étant liées à ce dispositif, l'organisation des institutions étant incorporée au moment de la genèse et au cours de l'évolution du dispositif, dans le choix décisif du gouvernement, de la jurisprudence, de la science ou même de la philosophie, à favoriser un certain groupe de force à un moment de l'histoire, dans une certaine société. On est au milieu d'un jeu de mots, d'un jeu des remplissements ou des

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 299.

changements perpétuels dans le discours entre des images et des concepts. Ce qui est impossible, ce n'est pas le voisinage des choses, mais l'espace même où elles pourraient se voisiner sauf que dans la voix immatérielle qui prononce leur énumération, sur la page qui la transcrit, dans le non-lieu du langage, dans le tableau. L'histoire du même réside dans l'ordre des choses. Or, il est impossible de ne pas voir cette invisibilité du spectacle ; à la fois dans notre corps, dans notre visage, dans nos yeux et en même temps dans le regard du peintre, dans le regard du modèle dans la peinture. Nul regard n'est stable : le sujet et l'objet, le spectateur et le modèle inversent leur rôle à l'infini. (MC, I, p. 21)

Le dispositif se constitue proprement comme tel, et reste dispositif dans la mesure où il est lieu d'un double processus : processus de surdétermination fonctionnelle, d'une part, puisque chaque effet, positif et négatif, voulu ou non voulu, vient entrer en résonance, ou en contradiction, avec les autres, et appelle à une reprise, à un réajustement, des éléments hétérogènes qui surgissent çà et là. Processus de perpétuel remplissement stratégique d'autre part.¹⁸²

Toutes ces luttes et travaux, ces recherches au nom de la science, ces réglementations au nom de mettre chacun d'entre nous aux normes d'une conception arbitraire intitulée « l'homme », toutes ces tentatives de définir ou d'établir précisément les limites de l'âme et du corps humain, toutes ces constitutions des identités dites normales ou pathologiques, morales ou immorales sont devenues à un moment donné si grandes qu'elles ne peuvent être l'œuvre d'une seule ou de quelques personnes. Cette chose immense ne peut être que le fait d'un Dispositif anonyme (ou infiniment collectif).

Le Dispositif anonyme s'organise, se dispose selon une vision, mission et stratégie. Il agit suivant un objectif. Au-dessous de la subjectivité humaine, de l'idéale de l'humanité, il existe une objectivité cachée. Ce dispositif général devient visible en chaque domaine de la vie, dans des divers dispositifs qui se croisent les uns les autres. Ces dispositifs étudiés par Foucault, qui sont parfois très différents de taille, de fonctionnement, de complexité ou d'importance, ont une chose en commun. Tous ces dispositifs se posent sur une seule question : la question de la subjectivité. Autrement dit, ce sont des dispositifs qui fonctionnent dans des différents domaines

¹⁸² *Ibid.*, p. 299.

de l'expérience autour des problématiques de la subjectivité. Selon leur type et fonctionnement, on peut diviser les dispositifs en trois :

- Dispositif du signe
 - Dispositif scientifique
 - Dispositif littéraire
 - Dispositif idéologique
- Dispositif des comportements
 - Dispositif de contrôle
 - Dispositif de normalisation
- Dispositif de soi
 - Dispositif de sexualité

Le mythe de l'homme qui se reflète sur les individualités historiques est persuasif. Il est gouverneur. Par son pouvoir de « conduite », il nous fait des hommes libres, des hommes égaux, capables de penser et de faire tous ce qu'on peut imaginer.

Ce mythe est au cœur de la nouvelle pastorale : « l'homme ». Il est le symbole de l'esprit libre et omnipotent. Il est le modèle universel de la réalisation de soi. Or, en réalité, la vie des hommes est ravagée par cette idéale : le travail pénible des mineurs de charbon au XIX^e siècle en Grande Bretagne. En 1826, l'expectation de vie à la naissance n'était que 19 au Leeds, 17 à Manchester et seulement 15 à Liverpool.¹⁸³ Pendant les années 1825 et 1830, dit Foucault, il y apparut des diverses stratégies afin de fixer, d'immobiliser les ouvriers des premières industries lourdes. Ces stratégies et techniques d'immobilisation ont produit des dispositifs pour les presser à se marier, fournir des logements, construire des cités ouvrières à faire payer le loyer d'avance ou à les débiter à la consommation.¹⁸⁴ L'objectif de ces dispositifs du biopouvoir a été de simplement de maximiser l'utilité de l'homme pour l'industrie. L'homme à cette époque, était plutôt une source de force physique. Des vies misérables dans les « slums »¹⁸⁵ de Londres où les figures de mortalité étaient

¹⁸³ Young G. M. (1936) *Portrait of an Age*, London: Phoenix Press, p. 23.

¹⁸⁴ « Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, no 10, juillet 1977 in *op. cit.*, tome 2, texte no 206, p.306.

¹⁸⁵ Bas quartier, zone de taudis.

deux fois plus grandes dans les quartiers de l'est par rapport aux quartiers de l'ouest.¹⁸⁶

Dans l'autre face, un autre jeu : le noble, le gentilhomme qui se conduit par les normes de la « propreté » du respect envers les autres, de la modestie ; les petits dans les écoles, les parents dans les églises, dans les communions sociales comme les comités municipaux, les comités hospitaliers, des cercles ou clubs et enfin dans les livres (principalement dans le roman de l'époque qui était ce d'une construction de l'homme), l'éducation et la tempérance comme des motifs universaux.

Cet homme tout nouveau ainsi inventé à la fin du XVIII^e siècle a donné lieu aussi à tout cet humanisme dont le marxisme dont l'existentialisme est le témoignage le plus visible actuellement. Mais je crois que paradoxalement, le développement des sciences humaines nous conduit maintenant beaucoup plus à une disparition de l'homme qu'à une apotheus de l'homme. En effet lorsque l'on étudie par exemple les comportements, les structures de la famille (Levi-Strauss), les grands mythes indo-européens (Dumézil) ou bien l'histoire même de notre savoir on s'aperçoit que ce qu'on découvre, ce n'est pas l'homme dans sa vérité mais ce qu'on découvre ce sont de grands systèmes de pensées ; de grandes organisations formelles qui sont en quelque sorte comme le sol sur lequel les individualités historiques apparaissent. La pensée actuellement, la réflexion se renverse entièrement par rapport à ce qu'elle était il y a encore quelques années. Je crois que nous vivons actuellement la grande coupure avec le XIX^e siècle avec tout ce début de XX^e siècle. Aujourd'hui, ce qui est d'individuel, de singulier, de proprement vécu chez l'homme n'est qu'une simple dimension de surface au dessus de grands systèmes formels et la pensée actuellement doit reconstituer ces systèmes formels sur lesquels flottent de temps en temps les cumuls et les nuages de l'existence propre.¹⁸⁷

L'homme est une invention. Il est le modèle universel de la nouvelle pastorale. Cette idéale qui a servi pendant des siècles à justifier de plusieurs crimes n'est qu'une illusion créée par de grands systèmes de pensées de la nouvelle pastorale. C'est un dispositif qui conduit les comportements de l'individu en posant des valeurs universelles. L'idée de l'homme qui est si grande est en effet la dissimulation de son assujettissement.

¹⁸⁶ Young G. M. (1936) *Portrait of an Age*, p. 23.

¹⁸⁷ Foucault M. « Lecture pour tous » (1966), document audio-visuel.

1. Dispositif du signe

On peut analyser le « dispositif » en trois formes principales suivant leur fonction : le « dispositif du signe » et le « dispositif des comportements » et le dispositif de soi. En effet, le « dispositif » selon Foucault se forme dans l'unité de ces axes de pouvoir. *Le dispositif : c'est des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir et supportés par eux.*¹⁸⁸

Il est l'ensemble résolument hétérogène et toujours en changement des diverses stratégies qui deviennent actives eux-mêmes dans la réalisation des dispositifs spécifiques autour du « dispositif général ». Il faut donc faire une distinction entre le dispositif qui désigne le tout d'une telle objectivité et les dispositifs spécifiques qui fonctionnent pour ce « dispositif général » pas tellement d'une façon séparée mais en formant une région lacunaire des rapports de forces spécifiques à son objectif secondaire. L'une des axes de l'analyse du dispositif sera nécessairement l'étude des relations réciproques entre le « dispositif général » et les « dispositifs spécifiques » ; et l'autre sera l'étude des rapports de forces au-dedans des dispositifs à des échelles variées.

Selon Foucault, les codes fondamentaux d'une culture sont ceux du langage, des schémas perceptifs, des échanges, des techniques, des valeurs et de la hiérarchie de ses pratiques. Alors c'est plutôt cet ordre et non pas ce des théories scientifiques ou ce des interprétations des philosophes dont il est concerné. Cet ordre, on peut le dire c'est l'*ordre du discours* : un ordre, une valorisation de certaines expériences dans l'histoire, par exemple celle de la folie ou de la délinquance comme des expériences limites par rapport à une échelle de notre raison. Foucault s'est lancé d'abord aux extrémités d'un discours scientifique occidental pour pouvoir dire comment, à partir de quelles erreurs ou malentendus, il s'est établi un système de raison, fondé sur la certitude de la connaissance. Son objectif était de montrer que ce sont les rapports de forces entre le discours et les institutions qui constituent ce qu'il appelle le dispositif en général.

¹⁸⁸ « Le jeu de Michel Foucault », in *op. cit.*, tome 2, p. 300.

Le système panoptique de Bentham, si on le considère seulement dans l'encadrement de ses implications à son temps, dans son rapport politique avec les autorités et les institutions de son âge, n'est qu'une simple considération à propos d'un besoin du système pénal. Or, cette institution d'enfermement punitif, née à la seconde moitié du XVIII^e siècle, est devenue dans les sociétés modernes une forme de contrôle générale. C'est un dispositif de contrôle non seulement pour celui qui est enfermé, mais aussi pour celui qui agit librement.

Le dispositif du signe, c'est un savoir qui est la condition de possibilité des connaissances, des institutions et des pratiques.¹⁸⁹ C'est un dispositif spécifiquement discursif (un ensemble de rapports liant différents types de discours scientifiques) à la différence du « dispositif général ». Le dispositif général désigne le réseau des éléments beaucoup plus hétérogènes du discursif et du non discursif. Or, l'épistème est un dispositif stratégique qui permet de trier parmi tous les énoncés possibles ceux qui vont pouvoir être acceptables à l'intérieur d'un champ de scientificité pour pouvoir dire : celui-ci est vrai ou faux.¹⁹⁰

Autre que le dispositif scientifique, il y existe encore deux autres dispositifs du signe. Ce sont le dispositif littéraire et le dispositif idéologique. Le dispositif littéraire demeure dans les rapports de forces entre l'auteur et le lecteur : c'est dans les stratégies de l'écriture, dans les techniques raffinées d'utiliser le vocabulaire et la grammaire d'une langue, les formes et les typologies des genres littéraires que l'auteur se transforme en une machinerie d'écrire. (*RR*, p. 45) Et inversement, c'est dans les stratégies de lecture, d'interprétation, des différentes possibilités de commenter sur un texte littéraire, dans les techniques de voir et d'observer, de raisonner, de lier et de classer les œuvres et les auteurs suivant un système de déchiffrement et d'entendement. Le dispositif littéraire est par nature, plus complexe et désordonné que le dispositif scientifique. Il possède une multiplicité d'ordres et d'identités qui ne s'effacent pas. Il est possible qu'un roman soit considéré le chef d'œuvre d'une époque pour un certain lecteur et rejeté par un autre. Un essai sans espoir ou un simple jeu de mot d'un auteur inconnu peut devenir une révolution

¹⁸⁹ « Michel Foucault, Les mots et les choses » (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres Françaises*, no 1125, 31 mars - 6 avril 1966 in *op. cit.*, tome 1., texte no 34, p.526.

¹⁹⁰ « Le jeu de Michel Foucault » in *op. cit.*, tome 2, p. 301.

artistique après quelques décennies. Par contre, cette multitude rend la réduction ou la détermination des principes du discours littéraire, impossible.

Dispositif idéologique : c'est un ensemble de rapports de forces qui – loin d'atteindre le seuil des disciplines dans les rapports de l'un à l'autre – sont dans un état constant de combat. Une idéologie est comme un regard solitaire : c'est l'usage du pouvoir de se concentrer en un seul point en jusqu'à son pouvoir sur l'être vu devient absolu. Un discours est idéologique s'il refuse à tout prix de changer son point de vu ; et c'est justement ce point de vu qui consiste son idéologie. Le dispositif idéologique possède un mécanisme de défense qui lui permet de cacher ce qu'il est en réalité. Il utilise des instruments politiques, économiques et techniques de conviction pour se présenter comme complètement objectif même si les principes de sa lutte ont des causes subjectives. Il possède une structure épistémologique même si cette structure n'est pas stable, en son pouvoir de faire savoir un sujet, autant qu'il domine sur lui, une chose qu'il sait en effet de ne pas être ainsi : c'est le pouvoir de conviction. Parfois, il est difficile de dire un tel discours est idéologique ou un tel autre n'est pas et dans certains des cas, le dispositif scientifique s'opère sous la protection d'un dispositif idéologique ou bien il devient lui-même idéologique. Le dispositif idéologique, c'est un discours qui s'innocente non par sa parole mais par celle du sujet-narrateur.

2. Dispositif des comportements

Le terme « institution » indique ici un sens plus large qu'on utilise dans le langage courant. Il comprend non seulement les représentants, les bâtiments et les équipements en service d'une même idéale mais aussi « tous les comportements plus ou moins contraint, appris, tout ce qui fonctionne comme système de contrainte dans une société, sans être un énoncé ». Les choix, les formes, les techniques appliquées dans l'architecture, dans les objets intérieurs, extérieurs, techniques ou industriels sont tous les déterminantes des comportements et des conduites des sujets qui sont directement ou indirectement en relation avec cette institution dans une société. Les comportements et les conduites de l'individu dans une société sont strictement liés à la cristallisation d'une forme ou d'un système de pensée dans le

corps d'une certaine institution. Tout le social non discursif, c'est le domaine du dispositif des comportements.

Par exemple, la police doit s'occuper de la religion, les mœurs, la santé et les subsistances, la tranquillité publique, le soin des bâtiments, des places et des chemins, les sciences et les arts libéraux, le commerce et les manufactures et les arts mécaniques, les domestiques et les manouvriers, le théâtre et les jeux et enfin le soin et la discipline des pauvres comme partie considérable du bien public. Il s'occupe du « vivre » et du « mieux vivre » ; comme dans le christianisme, il s'agit d'« être » et de « bien être » : bonté de la vie, conservation de la vie, commodité de la vie, agrément de la vie. Les objets de la police sont essentiellement urbains (les rues, les bâtiments, les marchés) mais il y a aussi la santé, la subsistance aussi bien que les vagabonds. Mais encore ces problèmes sont également les problèmes du marché ; de l'achat et de la vente : donc de l'échange ; circulation des hommes et des marchandises. En somme, la police est essentiellement urbaine et marchande : c'est une institution de marché au sens très large. L'ordonnance de la police du XVII^e et du XVIII^e siècle n'a fait que de reprendre la réglementation urbaine depuis le Moyen Age la cohabitation des hommes, la fabrication des marchandises, la vente des dinderies, etc. (*ST*, pp. 342-349) Selon lui, la police veut dire exactement urbain et que « policer » veut également dire « urbaniser ». Donc on peut dire aussi qu'il y a des villes parce qu'il y a des polices. Cette police ne peut pas être dissociée d'une théorie et d'une pratique gouvernementale de mercantilisme : une technique et un calcul de renforcement de la puissance des Etats dans la compétition européenne par le développement du commerce et par la nouvelle rigueur, donné pour l'action commerciale. C'est un jeu entre les Etats européens dont les règles sont : 1) tenter d'avoir la population la plus nombreuse possible. 2) essayer de mettre cette population entièrement au travail. 3) essayer de maintenir les salaires le plus bas possible. 4) tenter de baisser les prix de revient des marchandises. 5) vendre le plus possible à l'étranger (l'importation de l'or dans le trésor royal).

A l'âge moderne, la grande cérémonie du supplice des pouvoirs monarchiques est remplacée par des exécutions beaucoup plus discrètes et beaucoup moins violentes. Ce changement de choix stratégique de la démonstration du pouvoir marque l'invention d'une nouvelle formule : désormais le contrôle devra être « doux

mais continu ». Selon cette formule l'effet de la punition ; c'est-à-dire la peine qui était physique va se transformer en une peine morale ou mentale. De cette manière, on obtiendra toute une économie du pouvoir ; en assurant la prévention de toute violation de la loi par l'organisation d'une nouvelle machine de pouvoir : l'œil. Si augmenté au-dessus du seuil de l'individualité qui varie selon les technologies de chaque époque, « surveiller les sujets normaux pour qu'ils demeurent normaux » est la formule la plus efficace et économique de contrôle. Les méthodes de punition de la monarchie sont devenues moins désirables, par ce qu'il était plus cher d'opérer le système selon toutes les trois fonctions : 1) enfermer. 2) priver de lumière. 3) cacher.

L'économie du pouvoir : Depuis la fin de l'Antiquité, le pouvoir ne tue plus pour amuser. Le supplice n'était pas un acte supplémentaire seulement pour amuser le peuple ; c'était à la fois l'exécution de la loi et la corporation de la volonté du souverain. La force matérielle du roi, dans tout son éclat est manifeste dans les cris de Roberto Francesco D'Amiens. La violence et la brutalité permettent en chaque fois d'approuver de nouveau le pouvoir du souverain comme patriarche, le père de son peuple. C'est une économie du pouvoir parce qu'il permet au souverain de contrôler des masses par le sacrifice de quelques-uns. Pourtant ce type de contrôle ne peut prolonger le fait d'obéissance et de soumission de ses sujets que si le sujet est confronté constamment par le roi : c'est-à-dire par la volonté du roi ou bien par la loi monarchique. Or, ceci n'était guère possible au-delà des villes, à la campagne. Au XVIII^e siècle, le renversement de la monarchie a ouvert la voie à des nouveautés dans le type, formation et échelle du contrôle. Les appareils d'Etat ; l'armée, l'école, l'hôpital, la prison, etc. Mais aussi la maison, la famille, le jardin public, le clinique psychiatrique, le monument historique, etc. Ces sont des institutions et l'ensemble des comportements qu'on va appeler le dispositif des comportements. C'est un dispositif du pouvoir moderne lié à la modalité de dire vrai moderne, c'est-à-dire à un savoir scientifique et des techniques de normalisation.

3. Dispositif de soi

Le dispositif de soi n'est ni dans une institution, ni dans un discours. C'est un dispositif qui habite à l'intérieur du corps. Son rôle est de fournir à l'intérieur de l'âme, les principes d'un mécanisme d'autocontrôle, d'autolimitation. La raison

gouvernementale exige la rationalité et l'utilité pour l'individu. (*NB*, pp. 22-23) Le sujet doit être raisonnable dans ses actes et ses pensées. Il doit agir selon les principes de l'utilité même son temps libre. Il peut par exemple se reposer pour regagner son énergie vitale. Il peut aussi faire de la récréation, comme aller au cinéma, à un jeu sportif. Il peut également prendre de l'alcool ou fumer, lire un roman, etc. Tout cela, il peut les faire seulement et seulement à la condition que ces actes soient utiles pour lui ; ce qui veut dire utile pour le pouvoir. Il ne doit pas faire quelque chose qui risque sa vie, qui peut endommager ses forces productrices, l'empêcher pour un certain temps d'aller au travail ou qui peut le persuader à abandonner la vie moderne, etc.

Le dispositif en général, constitue un système. Il choisit chaque pas de ses pions suivant une stratégie intégrée dans son corps d'organisation. Cette organisation est si riche en solubilité en termes de répétitions microscopiques qu'elle est douée de reconstruire, de faire définir et faire adopter son objectif de la plus grande à la plus petite échelle de son organisme, à la subjectivité humaine. Dans l'analyse du dispositif, le plus important est de pouvoir définir et de poser étape par étape la stratégie qui lie le dispositif au sujet. Il ne faut pas oublier qu'en chaque échelle et en chaque moment de l'histoire, il peut y avoir des fins et des buts différents découlant des motifs particuliers. Pourtant, ce qui est effectif et décisif, est la stratégie commune. Le sujet est la partie plus petite qui est consistante en lui-même, comme un atome dans l'anatomie du dispositif. Dans sa propre unité, elle vit seulement et seulement pour son bien-être pour son existence, sa survie. Le pouvoir investit sur le corps et sur l'âme de chaque individu pour qu'il soit analysable et manipulable, utilisable et contrôlable. Le pouvoir moderne intensifie son régime sur le détail. « Il ne s'agit pas de traiter le corps par masse, en gros, comme s'il était une unité indissociable, mais de le travailler dans le détail ; d'exercer sur lui une coercition ténue, d'assurer des prises au niveau même de la mécanique – mouvements, gestes, attitudes, rapidité : pouvoir infinitésimal sur le corps actif. » (*SP*, III-1, p. 161)

L'objectif primaire du dispositif général est double : (1) « fonctionnement - explication » dans le domaine anatomo-métaphysique ; (2) « soumission - utilisation » dans le domaine technico-politique. La formule générale de domination depuis le XVI^e siècle, a été selon Michel Foucault, ce qu'il appelle les

« disciplines » ; c'est-à-dire l'invention des nouvelles méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations des corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité. Le détail dont l'importance fut capitale dans les pratiques monastiques, surtout dans l'ascétisme, est donc devenu encore une fois le trait central d'une stratégie de pouvoir. L'acte de cette stratégie est l'exercice qui permet un pouvoir infinitésimal sur le corps actif. Ainsi un grand changement fait place à l'intérieur du dispositif : l'objet du contrôle n'est plus le signe ; les éléments signifiants de la conduite, du langage du corps mais cette fois les forces qui permettent l'économie et l'efficacité des mouvements.

Il faut suivre l'évolution historique des stratégies du pouvoir dans l'analyse de son dispositif pour qu'on puisse repenser d'une manière radicale le présent que nous vivons avec toutes ses opérations, institutions, fonctionnements. Pour le pouvoir totalitaire, il y existe un et un seul « ensemble des bons comportements », un seul modèle de subjectivité ; donc un seul récit de « bonne vie ». Le sujet du pouvoir totalitaire doit obéir aux normes. Il obéit pour qu'il puisse exister. C'est une existence uniforme et totalement déterminée ; une forme de vie sous la domination d'une autre. Or le pouvoir de souveraineté n'est pas nécessairement totalisant. En effet, le souverain, par exemple le monarque français au XVI^e siècle possédait un règne doté d'un appareil administratif très fort, mais très rigide et qui laissait passer des choses énormes. Le monarque était vu comme le règne omnipotent ; on espérait qu'il soit capable de penser, de formuler, de calculer toute une masse de grandes stratégies tout seul, par soi-même mais la monarchie en réalité, n'était qu'une île de pouvoir centrale liée aux autres petites îles de pouvoir ; aux ducs et aux comtes qui faisaient aussi partie du corps saint.

Une constitution totale et englobant de la subjectivité humaine peut être réalisée non pas nécessairement par un rapport d'appropriation des corps (esclavage), par un rapport de domination constant, global, massif, non analytique, illimité et établi sous la forme de la volonté singulière du maître (domesticité), par un rapport de soumission hautement codé, mais lointain et qui porte moins sur les opérations du corps que sur les produits du travail et les marques rituelles de l'allégeance (vassalité) ou dans la fonction d'assurer des renoncements plutôt que des majorations d'utilité, dans une fin principale d'augmenter la maîtrise de chacun sur son propre corps (ascétisme et disciplines de type monastique) mais en effet par une codification

et organisation des formes a priori de l'intuition sensible dans une série des conduites qui se fait apprendre par répétition, à un sujet qui semble relativement libre et qui se croit à être un individu libre. La stratégie de « docilité-utilité » permet au pouvoir non seulement l'économie des rapports d'appropriation, de domination, de soumission mais aussi la croissance d'obéissance et d'utilité.

On peut nommer l'ensemble de tous ces dispositifs qui constituent la subjectivité humaine en faisant progresser la problématisation de l'expérience, le dispositif général. Ce dispositif signifie l'ensemble des rapports de savoir, de pouvoir et de subjectivité dont Foucault a étudié dans ses œuvres. Foucault a essayé de montrer que l'homme n'est qu'une constitution de la pensée moderne, et que ce sont des dispositifs de signe, des comportements ou de soi qui assurent les conditions de possibilité de cette constitution. La question de la subjectivité, c'est la question fondamentale de l'actualité. Aujourd'hui, le rôle du philosophe est de questionner comment et par quels dispositifs le pouvoir a pu construire un régime de vérité si englobant.

CONCLUSION

L'objectif de notre thèse a été de montrer comment la constitution du sujet se réalise dans la philosophie de Michel Foucault par les divers dispositifs qui produisent des relations de pouvoir. D'abord, on a posé trois hypothèses : (1) Dans le modèle du pouvoir moderne, la constitution du sujet se réalise par les divers dispositifs (spécifiques) qui produisent les relations de pouvoir entre le savoir et le sujet, le pouvoir et le sujet, le sujet et le sujet. (2) Dans les différents domaines de l'expérience, les divers dispositifs spécifiques (comme le panoptique de Bentham, le confessionnal de l'Eglise ou la chambre des parents dans la famille bourgeoise) s'organisent selon les objectifs généraux du pouvoir moderne. (3) L'objectif général des œuvres de Michel Foucault est de faire une analyse des dispositifs qui constituent le sujet dans les différents domaines de l'expérience en questionnant comment au cours de notre histoire, ils se sont formés, comment fonctionnent-ils, quels sont ses objectifs et ses stratégies.

On a commencé par étudier l'œuvre de Foucault, d'abord d'une perspective générale en posant les problématiques essentielles du philosophe : question de la vérité, question du pouvoir et question du sujet. Ces questions sont liées à une problématique fondée sur le rôle de l'intellectuel ou du philosophe dans la société. La fonction du philosophe dans la société, c'est de lutter contre la surproduction du pouvoir. Même si ce pouvoir se présente sous forme des « libertés », on a montré qu'il existe des mécanismes internes, des dispositifs qui reproduisent une nouvelle modalité de véridiction autour de la subjectivité humaine. Michel Foucault étudie les relations de pouvoir entre l'être humain et les dispositifs dans les sociétés modernes, comment les rapports de pouvoir pénètrent à l'intérieur du corps et de l'âme, par des

divers dispositifs qui forment les diverses constitutions du sujet. Le pouvoir existe sous forme des dispositifs, comme le dispositif panoptique et le dispositif de sexualité, parfois invisibles mais toujours en acte. Le pouvoir dispose les techniques nécessaires pour établir un régime de vérité, un système de production et de consommation de la subjectivité aussi bien que de l'objectivité. La constitution du sujet moderne est non seulement la stratégie de ce dispositif « général », mais peut-être aussi le principe d'une toute nouvelle forme d'assujettissement à venir.

Epilogue

La mémoire centrale, est appelée ainsi à cause du rôle primordial qu'elle joue dans l'organisation logique de l'Alpha 60. Personne n'a vécu dans le passé, personne ne vivra dans le futur. Le présent est la forme de toute vie. C'est une possession qu'aucun mal ne peut lui arracher. Le temps est comme un cercle qui tournerait sans fin. L'arc qui descend est le passé celui qui monte est l'avenir... Toute a été dit, à moins que les mots ne changent de sens et les sens de mot. N'est-il pas évident qu'une personne vivant de façon habituelle d'un côté de la souffrance exige une autre sorte de religion ; qu'une personne vivant de façon habituelle de l'autre côté ? Avant nous, il n'y avait rien ici, ni personne. Nous y sommes totalement seuls. Nous y sommes uniques, épouvantablement uniques. La signification des mots et des expressions n'est plus perçue. Un mot isolé, un détail isolé dans un dessin peuvent être compris ; mais la signification de l'ensemble échappe. Une fois que nous connaissons un, nous croyons que nous connaissons deux. Or, ce que un plus un égal deux, nous oublions qu'auparavant il faut savoir ce qu'est plus. Ce sont des actes des hommes, à travers les siècles passés qui, peu à peu vont les détruire logiquement. Moi, Alpha 60, je ne suis que le moyen logique de cette destruction. (...) Que ce soit dans le mode, dit capitaliste, le mode communiste, il n'y a pas une volonté méchante d'assujettir les hommes dans la puissance de l'endoctrinement, celle de la finance, mais uniquement l'ambition naturelle de toute organisation de planifier tout son action.¹⁹¹

¹⁹¹ Godard J. L. (1965) *Alphaville, une étrange aventure de Lemmy Caution*.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres de Michel Foucault :

FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits 1954-1988 éd. par Defert D., Ewald F.* Paris, Gallimard, 2 tomes, 2^e éd. 2001.

FOUCAULT Michel, *Doğruyu Söylemek, (Fearless Speech)* trad. Eksen K., dir. Keskin F., İstanbul, Ayrıntı, 2005.

FOUCAULT Michel, *L'Herméneutique du sujet Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* » *Cours au Collège de France. 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

FOUCAULT Michel, « Les quatre modes de véridiction antiques », document audio des cours au Collège de France (1983-1984) « Le Gouvernement de soi et des autres : Le courage de la vérité », Archives d'IMEC, 1997.

FOUCAULT Michel, « Lecture pour tous », 1966, document audio-visuel, Archives d'IMEC, 1997.

FOUCAULT Michel, *Les machines à guérir : aux origines de l'hôpital moderne*, Liège, Pierre Mardaga, 1979.

FOUCAULT Michel, *Maladie mentale et psychologie*, 2^e éd. Paris, Quadrige 1997, rééd. de *Maladie mentale et personnalité*, 1954.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical* Paris, Quadrige/PUF, 1973.

FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT Michel, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992.

FOUCAULT Michel, *Sécurité, Territoire, Population Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

FOUCAULT Michel, *Seçme Yazılar 1-6*, trad. Ergüden I., dir. Keskin F., İstanbul, Ayrıntı, 2000/2005.

FOUCAULT Michel, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT Michel, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976.

B. Ouvrages généraux :

ALTHUSSER Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (*Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*) trad. Tümertekin A., İstanbul, İthaki, 2003.

ALTHUSSER Louis, *Marx için (Pour Marx)*, trad. Ergüden I., İstanbul, İthaki, 2002.

BENTHAM Jeremy, *Panoptique : mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection et nommément des maisons de force*, Paris, Mille et une nuits, 2002.

BERNAUER James W., *Foucault'nun Özgürlük Serüveni : Bir Düşünce Etiğine Doğru*, (*Michel Foucault's Force of Flight : Towards an Ethics for Thought*) trad. Türkmen İ., İstanbul, Ayrıntı, 2005.

BONNEFOY Yves (dir.), *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* trad. İstanbul, Dost, 2000.

BREHIER, Emile, *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 1996.

BRUN Jean, *Le stoïcisme*, 12^e édition, Paris, P.U.F., 1994.

CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, 9^e éd. Paris, Quadrige, 2003.

CRESSON André, *Socrate: sa vie, son oeuvre*, Paris, P.U.F., 1956.

DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix, *L'Anti-œdipe : Capitalisme et schizophrénie*, 2^e éd. Paris, Minuit, 1973.

DELEUZE Gilles, PARNET Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.

DESCARTES René, *Méditations* in *Œuvres et lettres de Descartes*, Paris, Gallimard, 1952.

Dictionnaire de l'Académie Française 8^e édition, Paris, Librairie Hachette, 1932.

DREYFUS Hubert L., RABINOW Paul, *Michel Foucault, beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

L'encyclopédie Diderot et d'Alembert : Recueil de planches, sur les sciences, les arts libéraux et les arts mécaniques avec leur explication (rédigée entre 1751-1772), Tours, Inter-Livres.

ERIBON Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris, Flammarion, 1991.

ERIBON Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980.

KANT Emmanuel, *Œuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1985.

Lexique des termes juridiques, Guillien R., Vincent J., 9^e édition, Paris, Dalloz, 1993.

Le Grand Robert de la Langue Française, deuxième édition, Paris, Dictionnaires LE ROBERT, 1992.

Littré, Dictionnaire de la langue française.

MACEY David, *Michel Foucault*, trad. Okan Z., İstanbul, Güncel Yayıncılık, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, *Le Livre du philosophe*, Paris, Gallimard, 1969.

REVEL Jacques, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.

SALEM Jean, *L'Éthique d'Épicure : tel un dieu parmi les hommes*, Paris, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1994.

SASSO Robert, VILLANI Arnaud (dir.) *Le Vocabulaire de Deleuze*, Nice, Cahiers de Noesis n° 3, 2003.

VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.

Vocabulaire Juridique, dir. Cornu G., 3^e édition, Paris, PUF, 1987.

YOUNG G. M., *Portrait of an Age*, London, Phoenix Press, 1936.

C. Articles :

BODEI Remo, « Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi » in *Michel Foucault : du monde entier*, n° spécial, *Critique*, août-sept.1986.

CANGUILHEM Georges, « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito », in *Critique*, juillet 1967. – « Sur l'histoire de la folie en tant qu'événement » in *Le débat*, n° - 1984.

DÁVILA Jorge, « Ethique de la parole et jeu de la vérité » in *Foucault et la philosophie antique*, éd. Gros F., Paris, Kimé, 2003.

DEFERT Daniel, « Le dispositif de guerre » in *Lectures de Michel Foucault : A propos de « Il faut défendre la société » vol. 1*, Bertani M., Defert D., Fontana A., Holt T. Paris, ENS, 2001.

DELEUZE Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *L'autre journal*, no 1, mai 1990.

DELEUZE Gilles, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » in *Michel Foucault Philosophe : Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989.

GUATTARI Felix, « Microphysique des pouvoirs et micropolitique des désirs » in *Les années d'hiver 1980-1985* ; Barraut B., 1986.

FONTANA Alessandro, « Situation du cours : "Il faut défendre la société" » in *Lectures de Michel Foucault : A propos de « Il faut défendre la société » vol. 1*, Bertani M., Defert D., Fontana A., Holt T. Paris, ENS, 2001.

JOUHAUD Christian, « Pouvoir, souveraineté, domination » in « Leçons de Foucault », *Critique*, mai 2002.

MATHERON François, « La récurrence du vide chez Althusser », Matheron F., in *Multitudes*, avril 1997.

REDEKER Robert, « La dernière peau philosophique de Michel Foucault » in « Leçons de Foucault », *Critique*, mai 2002.

SLUGA Hans, « Foucault à Berkeley : l'auteur et le discours » in *Michel Foucault : du monde entier*, n° spécial, *Critique*, août-sept.1986.

VEYNE Paul, « Le dernier Foucault et sa morale » in *Michel Foucault : du monde entier*, n° spécial, *Critique*, août-sept.1986.