



LA VÉRITÉ DU SUJET. SUBJECTIVATION ET VÉRIDICTION CHEZ FOUCAULT

Daniel Desroches (Collège Lionel-Groulx)

Il y a une énigme chez Foucault : la mise en plan de l'histoire de la sexualité en faveur d'un retour au sujet s'explique plutôt mal. Qui plus est, le projet d'élaborer une subjectivité sans sujet n'était pas sans poser quelques problèmes. Dans cet article, nous mettons en contexte ces difficultés afin de montrer qu'une autre forme de subjectivité était malgré tout possible. Pour ce faire, nous solutionnons une part de l'énigme en justifiant le recours à des formations historiques de longue durée dès 1978 (I). Nous décrivons ensuite la subjectivation qui, dans le cadre d'une esthétique de l'existence, répond aux critères d'une subjectivité sans sujet (II). Et pour illustrer comment Foucault dépasse le sujet moderne, nous introduisons la par-rêsia qui, dans le cours de 1982, rattache le sujet et la vérité de manière à offrir une résistance au pouvoir (III). En conclusion, nous tentons de cerner l'originalité méthodologique de Foucault sur cette question en précisant le sens d'une approche poststructuraliste de la signification.

La position du problème

Il y a une énigme et un paradoxe dans la dernière recherche de Foucault. Par « dernière recherche », j'entends le cycle de travail inachevé qui s'ouvre avec la parution du premier tome de *Histoire de la sexualité* pour se clore avec la mort du philosophe. Par « énigme », j'aimerais rappeler la réorientation mystérieuse du travail de Foucault entre 1976 et 1980, une réorientation par laquelle l'auteur ne semble plus poursuivre le projet annoncé, soit celui d'une analyse généalogique de la « mise en discours » du sexe « derrière » l'hypothèse répressive¹. Nous assistons, semble-t-il, à un recul progressif de l'histoire de la sexualité au bénéfice d'histoires concurrentes et de généalogies nouvelles qui conduiront bientôt Foucault à réhabiliter deux concepts qu'il aurait dû, s'il avait respecté les con-

¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I : La Volonté de savoir* (Paris : Gallimard, 1976), 21-22; voir aussi 25-67.



clusions de ses travaux antérieurs, simplement abandonner : le sujet et la vérité. En cela, il y a une énigme dans le motif qui poussa Foucault à remplacer peu à peu son analyse du dispositif de sexualité dans l'État moderne (XVII^e au XIX^e siècle) par une problématisation inédite des rapports entre le sujet et la vérité pour la période qui va de l'Antiquité au Moyen Âge. Et par « paradoxe », je voudrais questionner le curieux retour que fait le concept de sujet chez un théoricien connu pour l'avoir liquidé durant les années 1960. En outre, n'est-il pas paradoxal d'assister non seulement au retour du sujet, mais d'assister à son retour dans une période historique, l'Antiquité, dans laquelle il n'y a pas de subjectivité à proprement parler ? Qui plus est, comme si cela n'était pas déjà assez contradictoire, je soulèverai la difficulté qui attend quiconque voudrait conceptualiser une « subjectivité sans sujet », car c'est bien à ce problème que s'attaquait Foucault.

Dans ce texte, je montrerai que *l'usage du concept de sujet* par Foucault, dont F. Gros a mentionné « la pertinence extrême », *peut sembler paradoxal au premier abord mais qu'il est tout à fait cohérent au point de vue de la dernière recherche*. De manière accessoire, je ferai valoir que c'est au prix d'un renouveau conceptuel et d'une relecture inédite de la tradition antique que Foucault entrevoit la possibilité d'une subjectivité sans sujet, d'une nouvelle forme de subjectivité qui ne soit pas contradictoire. Pour justifier cette ouverture, je mettrai en contexte la dernière recherche de Foucault en offrant une réponse à l'énigme que constitue le recul de l'histoire de la sexualité au moment où, rencontrant le thème de la gouvernementalité, l'auteur projette l'étude de « formations historiques de longue durée » selon l'expression de Deleuze (I). Je décrirai ensuite la subjectivation et les pratiques s'y rattachant qui, dans la perspective d'une esthétique de l'existence, répondent aux critères d'une subjectivité sans sujet (II). Et pour illustrer de quelle manière Foucault se déprend des paradoxes de la subjectivité moderne, j'introduirai la notion de *parrêsia* qui, dans les derniers cours au Collège de France, rattache le sujet et la vérité de façon à offrir des mécanismes de résistance au pouvoir politique (III). En conclusion, je tenterai de cerner l'originalité méthodologique de Foucault sur cette question en précisant le sens et la portée d'une approche poststructuraliste de la signification.

I. Une réponse à l'énigme : le passage aux longues formations historiques

Il existe une énigme Michel Foucault : celle des dernières années de travail, d'études et de cours au Collège de France. Pendant toutes les années 70, on avait cru fixer le sens de sa démarche en la lisant comme une généalogie du système contemporain des pouvoirs, à partir de racines occidentales modernes (XVI^e-XVIII^e siècles) : la discipline et la prison, la norme et la loi, la souveraineté et le contrôle, la guerre et la biopolitique, la raison d'Etat et le libéralisme... Et voilà que, par une espèce de « tournant », M. Foucault nous offre d'ultimes méditations sur l'histoire du sujet grec et les techniques de soi antiques. On a parlé de rupture, on a évoqué un passage presque sans transition du « politique » à l'« éthique », du « pouvoir » au « sujet »².

Comment expliquer le changement de perspective qui s'opère à l'intérieur de l'*Histoire de la sexualité* dont le premier tome paraît en 1976 et les deux autres huit années plus tard ? S'agit-il d'une rupture ou d'un réajustement qui n'affecterait pas la continuité de l'œuvre ? Cette énigme s'explique-t-elle par le concours d'événements personnels ou plutôt par des problèmes méthodologiques ? Bref, les enjeux soulevés par cette réorientation du travail de Foucault sont-ils de nature théorique et méthodologique ou plutôt d'ordre pratique ?

On peut faire appel à deux types d'hypothèses pour rendre compte de ce « tournant » : les facteurs plus personnels et les considérations plus théoriques. D'abord, et autant que l'on puisse établir leur portée pour notre problème, on invoquera le primat des événements et leur influence sur la vie personnelle de Foucault, c'est-à-dire le rôle crucial des années 1977 et 1978. M. Sennelart, dans sa « Situation du cours » *Sécurité, territoire, population*, énumère divers événements susceptibles d'expliquer la mutation du travail de Foucault. Parmi ceux-ci, Sennelart considère que l'épisode relatif à l'extradition de Klaus Croissant pourrait annoncer, dès l'année 1977, une réflexion sur le « droit des gouvernés », alors que le reportage d'idées sur l'Iran préfigurerait, quant à lui, une spiritualisation du politique³. Pour appuyer cette première lecture, on ajoutera que le

² Frédéric Gros, « Le gouvernement de soi », *Sciences humaines*, Hors-série, Spécial no 3, Foucault, Derrida, Deleuze : Pensées rebelles (2005). Article consulté en ligne sur le site de la revue.

³ Au sujet de K. Croissant, voir « Va-t-on extraditer Klaus Croissant ? », Foucault, *Dits et écrits II*, 1976-1988 (Paris : Gallimard, 2001), no 3210, 361-65. Cité doré-

second tome prévu de *l'Histoire de la sexualité* aurait été détruit en entier l'année suivante au cours d'un voyage au Japon, ce qui témoignerait à la fois de la radicalité de la mise en question personnelle de Foucault et de l'importance de l'année 1978 pour déchiffrer le sens de notre énigme⁴.

Certes, il y a également une deuxième interprétation possible, laquelle situerait plutôt le « tournant » au début des années 1980, c'est-à-dire deux ans après les événements relatés plus haut. Par cette nouvelle lecture, on cherchera à montrer que c'est en fait la *relation entre les concepts de sujet et de vérité* qui constituerait la clef de cette énigme. L'un des avantages de cette interprétation est de respecter à la lettre la reconstruction proposée par Foucault, selon qui c'est la question du sujet qui l'intéressait et non celle du pouvoir⁵. Dans sa « Situation du cours » de 1982, F. Gros justifie la place décisive de ce cours pour comprendre ce qui s'est passé durant le tournant, *L'Herméneutique du sujet* « se situant au cœur vivant d'une mutation de problématique », tandis que le cours prononcé en 1980, *Le Gouvernement des vivants*, constituait plutôt « une première inflexion dans le tracé général de l'œuvre » équivalant à une modification du cadre chronologique et théorique⁶. « De 1980 à 1984, réaffirmait-il ailleurs, Foucault ne cesse de poursuivre un seul et même but : écrire une histoire de ce qui noue le sujet à la vérité⁷ ».

navant DEE suivi du numéro du texte et de la pagination. À propos du reportage d'idées sur l'Iran, voir « À quoi rêvent les Iraniens ? », DEE, 245, 688-94.

⁴ Michel Senellart, « Situation du cours », *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, éd. F. Ewald, A. Fontana et M. Senellart (Paris : Seuil/Gallimard, 2009), 379-411, notamment 385 et 391. Dans un autre ordre d'idées, l'année 1978 fut décisive au point de vue théorique si l'on songe à la conférence de Foucault « Qu'est-ce que la critique ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 84, no 2 (1990), 35-63.

⁵ Le but du travail effectué depuis plus de vingt ans n'était pas d'échafauder une théorie du pouvoir; il s'agissait de « produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture ». En somme, « ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet qui constitue le thème général de mes recherches » (Foucault, « Le sujet et le pouvoir », DEE no 306, 1042).

⁶ Frédéric Gros, « Situation du cours », *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris : Seuil/Gallimard, 2001), 490-91. Cité dorénavant HS dans le texte.

⁷ Frédéric Gros, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de philosophie*, vol. 65 (2002/2), 229-37, ici 230.

Une troisième voie : de la gouvernementalité à l'art de se gouverner soi-même

Je suis tout à fait convaincu de la valeur et de la pertinence de ces deux interprétations, même si j'en proposerai une troisième, parce que la clef de lecture proposée par F. Gros pourrait bien plutôt *constituer l'énigme elle-même* – si l'on veut bien partir du fait que les concepts de sujet et de vérité ne devaient pas être faciles à réhabiliter pour Foucault qui les avait préalablement liquidés. En effet, l'articulation des concepts de sujet et de vérité me semble supposer une autre préoccupation qui apparaît avant l'année 1980, et je songe ici à l'art de se gouverner plus qu'à la gouvernementalité. Voici une interprétation médiane qui me permettra de souligner l'importance de la description des formations historiques de longue durée qui s'introduit, chez Foucault, avec l'hypothèse pastorale⁸ en février 1978.

Si Foucault ne publie aucun ouvrage pour expliquer son tournant, on sait que l'analyse politique de la sexualité au Collège de France se voyait momentanément interrompue par un questionnement inédit sur l'art de gouverner. C'est ainsi que le 1^{er} février 1978, l'étude de la gouvernementalité relayée par l'hypothèse d'un pouvoir pastoral, s'introduit dans le cours *Sécurité, territoire, population* qui devait poursuivre l'enquête déjà entreprise sur le bio-pouvoir⁹. Il n'est pas insignifiant de remarquer, me semble-t-il, que le cours annonce explicitement l'analyse du bio-pouvoir, tandis que le « Résumé de cours », rédigé plus tard en cours d'année, n'y fait aucunement allusion¹⁰. Foucault aurait-il entrepris, à partir de février 1978, une « histoire de la gouvernementalité » que dissimulerait simplement le

⁸ La formule qui résume le mieux l'hypothèse pastorale est *omnes et singulatim*. Celle-ci apparaît dans le cours du 8 février 1978 : « Et c'est là qu'on atteint ce fameux paradoxe du berger qui prend deux formes. D'une part, le berger doit avoir l'œil sur tout et l'œil sur chacun, *omnes et singulatim*, ce qui va être précisément le grand problème et des techniques de pouvoir dans le pastorat chrétien et des techniques de pouvoir, disons, modernes, telles qu'elles sont aménagées dans les technologies de la population dont je vous parlais. *Omnes et singulatim* », *Sécurité, territoire, population*, 132.

⁹ À propos de l'hypothèse pastorale, voir les cours du 8 et du 15 février 1978 du cours *Sécurité, territoire, population*. Voir aussi le cours du 22 février qui annonce la transformation de la question du sujet. Voir enfin l'article « Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique », DEE no 291, 953-80. Pour le résumé du cours traitant du pastorat chrétien, voir « Du gouvernement des vivants » (1980), DEE no 289, 944-48.

¹⁰ Foucault, « Résumé de cours », dans *Sécurité, territoire, population*, 373-77. Voir aussi DEE no 255, 719-23.

titre *Sécurité, territoire, population* ? Quoi qu'il en soit, on semble assister au départ de ce qui deviendra une vaste interrogation sur le gouvernement de soi et des autres, une étude de la constitution historique du sujet éthique en relation avec autrui. S'il délaissait peu à peu son projet d'une histoire de la sexualité devant comprendre cinq volumes, Foucault, entre 1978 et 1979, se retrouvait à mi-chemin entre deux « histoires » concurrentes; une histoire de l'art de gouverner qui maintenait ouverte la question du bio-pouvoir et une histoire du gouvernement de soi qui se rattachait plutôt à la constitution éthique du sujet.

Ce constat est aussi celui que faisait Gros dans un texte récent : une généalogie du sujet du désir maintenait ouverte l'histoire de la sexualité sans exclure le rapport politique à soi-même, car il faut d'abord se gouverner soi-même pour être en mesure de gouverner les autres ; en somme, il y a une continuité plus qu'un tournant du politique à l'éthique, du pouvoir à la question sujet¹¹. Tout ceci m'a paru confirmé par le même interprète dans sa « Situation du cours » *Le Gouvernement de soi et des autres* (1983) : « Parallèlement à son *Histoire de la sexualité*, Foucault envisageait en effet la publication d'une série d'études sur la gouvernementalité antique, dans ses dimensions éthiques et politiques¹² ». Or la difficulté de notre « troisième voie » par *l'art de gouverner* est de marquer l'irruption d'un thème qui sera délaissé par la suite, puisqu'en 1979, dans le cadre du cours *Naissance de la biopolitique*, Foucault revenait à la biopolitique et au pouvoir comme si de rien n'était. Certes, mais la valeur de cette irruption conceptuelle est double : elle ouvrait la dernière recherche aux « formations historiques » qui s'étendent sur plusieurs siècles ainsi qu'à une « généalogie du sujet du désir qui n'exclut pas un rapport politique à soi-même¹³ ».

Or comme nous avons affaire aussi à un tournant méthodologique, revenons en amont pour comprendre la mutation méthodologique de Foucault. L'archéologie des années 1960 traitait de formations discursives inscrites dans des périodes bien définies : l'enquête sur *Les mots et des choses* fouillait les *épistémè* baroque, classique et moderne¹⁴. Il en allait ainsi de la généalogie qui, durant les années 1970 dans *Surveiller et punir*, dégageait trois figures de la technologie

¹¹ Gros, « Le gouvernement de soi ».

¹² Frédéric Gros, « Situation du cours », *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris : Seuil/Gallimard, 2008), 348. Cité dorénavant GSA dans le texte.

¹³ Gros, « Le gouvernement de soi ».

¹⁴ Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris : Gallimard, 1966).

disciplinaire entre les XVI^e et XIX^e siècles¹⁵. Or dans la *Volonté de savoir*, le premier tome de *l'Histoire de la sexualité*, l'étude projetée des discours et des procédures entourant le dispositif de sexualité débordait déjà la périodisation habituelle¹⁶. Si Foucault travaillait jusque-là sur des périodes restreintes, la dernière recherche portera sur des « formations historiques de longue durée » parce que le problème s'était déplacé de la généalogie des pratiques d'assujettissement aux arts par lesquels peut se constituer un sujet éthique, un rapport à soi capable de vérité, sans pourtant être contraint d'en faire l'aveu. C'est que la perspective ouverte par l'hypothèse pastorale et l'art de gouverner exigeait une approche beaucoup plus large, car le développement des arts de l'existence s'était étendu sur plusieurs siècles, comme en témoigne la périodisation du cours de 1982.

Les problèmes de vie ne sont pas affaire de théorie

L'étude des longues formations historiques se justifiait ainsi : l'archéologie et la généalogie n'étaient pas abandonnées, mais simplement complétées par une « problématisation » du foyer d'expériences dans lequel les individus se reconnaissent « sujet » de leur sexualité. Si Foucault remarquait que « l'analyse des pratiques discursives permettait de suivre la formation des savoirs » et que « l'analyse des relations de pouvoir et de leurs technologies permettait de les envisager comme des stratégies ouvertes », en revanche, une étude des modes de subjectivation n'avait pas été élaborée. Bref, il fallait problématiser le sujet dans le cadre d'une histoire de la vérité, « une analyse des 'jeux de vérité', des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience [...] »¹⁷.

Qu'en est-il enfin de notre énigme ? Si l'on s'accorde pour dire qu'il y a eu un tournant dans la dernière recherche de Foucault, doit-on conclure à des changements théoriques ou plutôt à une transformation intérieure, plus personnelle ? Il faudra revoir notre manière de concevoir sa philosophie, car c'est non seulement la pensée de Foucault qui changeait, mais également sa propre vie. « En apparence, affirme Deleuze, il continuait l'histoire de la sexualité; mais c'était sur une tout autre ligne, il découvrait des formations histo-

¹⁵ Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris : Gallimard, 1975).

¹⁶ Foucault, *Histoire de la sexualité I*, 28-29, 84-86.

¹⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II : L'Usage des plaisirs* (Paris : Gallimard, 1984), 11 et 13.

riques de longue durée [...], alors qu'il s'en était tenu jusque-là à des formations de courte durée; il réorientait toute sa recherche en fonction de ce qu'il appelait les modes de subjectivation ». Et Deleuze nous rappelle qu'à l'époque, Foucault traversait « une crise profonde » : « C'est que tout cela n'était pas simplement affaire de théorie. La pensée n'a jamais été affaire de théorie. C'était des problèmes de vie¹⁸ ». Une remarque dans l'introduction de *l'Usage des plaisirs* confirme cela d'une manière éclatante :

Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et, autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît. Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. [...] Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? [...] L'« essai » – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité [...] – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée¹⁹.

II. Vers une subjectivité sans sujet : les voies inédites de la subjectivation

Rappelons d'entrée de jeu que si la pensée de Foucault s'est formée contre la philosophie du sujet et en réaction à la phénoménologie, cette attitude à l'égard du sujet est d'abord celle de la philosophie française des années 1950 et 1960. Or l'originalité de la position de Foucault sur la question du sujet ne tient pas à sa critique du sujet fondateur, qu'il s'agisse de l'ego phénoménologique ou du *cogito* cartésien, puisque cette critique était largement partagée par les théoriciens du structuralisme et les « philosophes de la différence ». Même les phénoménologues de stricte obédience durent renoncer à la théorisation proposée par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, que l'on songe à Sartre et à Merleau-Ponty²⁰, mais aussi à

¹⁸ Gilles Deleuze, « Portrait de Foucault », dans *Pourparlers* (Paris : Minuit, 1990), 139-61, ici 143.

¹⁹ Foucault, *Histoire de la sexualité II*, 15-16.

²⁰ Jean-Paul Sartre, « La transcendance de l'ego : Esquisse d'une description phénoménologique », *Recherches philosophiques* (1936), 85-123. Cet article fut

Lévinas et à Ricœur²¹. La contribution de Foucault à ce débat n'était pas de critiquer la conscience phénoménologique incapable de constituer le sens à travers des systèmes signifiants, faisant du sujet un simple « effet de sens », car cette idée était déjà celle de Lacan et de Derrida²². Évidemment, Foucault était au fait de tout cela :

Alors, le problème du langage s'est fait jour, et il est apparu que la phénoménologie n'était pas capable de rendre compte, aussi bien qu'une analyse structurale, des effets de sens qui pouvaient être produits par une structure de type linguistique, structure où le sujet au sens de la phénoménologie n'intervenait pas comme donateur de sens²³.

Enfin, l'originalité de Foucault n'était pas de chercher à sortir de la pensée métaphysique à laquelle appartient de plein droit le concept de sujet puisque d'autres philosophes français l'avaient fait de manière exemplaire avant lui, Derrida et Lévinas notamment²⁴.

Très marqué par le structuralisme, même s'il affirme ne jamais avoir été structuraliste²⁵, Foucault est connu pour avoir liquidé le concept de sujet, pour l'avoir réduit à une impasse théorique²⁶ et surtout pour avoir refusé d'analyser l'histoire en terme de continuité, car celle-ci supposerait l'activité synthétique d'une conscience²⁷.

réédité sous forme de livre chez Vrin en 1965 et en 1996. Maurice Merleau-Ponty, « Le cogito », dans *Phénoménologie de la perception* (Paris : Gallimard, 1945, réédition 1976), 423-68.

²¹ Paul Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire : Philosophie de la volonté*, tome I (Paris : Aubier, 1950), 12-18. Emmanuel Lévinas, « La ruine de la représentation » (1959), dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris : Vrin, 2001), 173-88.

²² Jacques Derrida, « La différence » dans *Marges : De la philosophie* (Paris : Minuit, 1972), 1-29.

²³ Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », DEE no 330, 1250-76, ici 1253.

²⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité* (Leiden : Martinus Nijhoff, 1967). Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène* (Paris : Minuit, 1967).

²⁵ Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », DEE no 330, 1254. Curieusement, le même auteur avait déjà estimé que « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui' ». Voir *Dits et écrits I, 1954-1969* (Paris : Gallimard, 1994), no 47, 580-84.

²⁶ À propos de l'instabilité du sujet comme doublet, voir *Les Mots et les choses*, 329-54. Pour la critique du cogito, 333-39.

²⁷ Voir Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris : Gallimard, 1969), 21-24. On peut lire à la page 22 : « Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée ».

« Je pense, disait-il en 1984, qu'il n'y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait trouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet²⁸ ».

Vers une nouvelle forme de subjectivité

Or selon ce qu'on a parfois affirmé, Foucault, contre lui-même et contre sa propre pensée, serait finalement « revenu au sujet »... Il aurait en outre relancé l'étude du sujet dans une période historique pour laquelle il ne peut y avoir à proprement parler de subjectivité, celle de l'Antiquité. Après avoir mis en cause la tendance de la raison moderne à exclure, par sa critique de l'argument cartésien dans *l'Histoire de la folie*²⁹, après avoir mis au jour l'instabilité théorique de la conscience réflexive, après avoir critiqué l'activité synthétique de la conscience et démasqué les processus d'assujettissement de la rationalité moderne, Foucault serait revenu au sujet... J'aimerais montrer que derrière l'apparente contradiction, il y a un enjeu beaucoup plus important : si Foucault ne revient jamais au sujet théorique, il ne peut se dispenser pour autant de réfléchir à la formation d'un sujet éthique capable de résister aux processus individualisant et totalisant déployés par le pouvoir moderne. Bref, il cherchera non pas à échafauder une Théorie du sujet, mais à dégager les conditions de possibilité d'une subjectivité, pour ainsi dire, sans sujet, c'est-à-dire d'une subjectivité qui échapperait aux formes d'assujettissement propres à l'État moderne : la domination de la conscience individuelle et la totalisation des relations sociales. Or cette double contrainte qui pèse sur l'individu aujourd'hui serait celle d'un vieux pouvoir de type pastoral, celui qui s'introduisait, à titre d'hypothèse de travail, dans le cours *Sécurité, territoire, population* en 1978. Foucault précisera cela en 1984 dans son entretien avec Dreyfus et Rabinow :

Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de « double contrainte » politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. [...] Il nous faut promouvoir de nouvelles

²⁸ Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence », DEE no 357, 1552.

²⁹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Gallimard, 1961, réédition 1972), 56-59.

formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé depuis plusieurs siècles³⁰.

Subjectivité sans sujet et processus de subjectivation

Qu'est-ce qu'une « subjectivité sans sujet » ? D'emblée, les adversaires de la philosophie européenne affirmeront qu'une « subjectivité sans sujet » est un non-sens, une impossibilité conceptuelle, bref un oxymore. Et c'est vrai au point de vue de la théorie moderne de la subjectivité : on ne peut concevoir une subjectivité « sans sujet » puisque la philosophie de la subjectivité suppose nécessairement un « agent de représentations et de volitions³¹ ». Or, un foucauldien répondrait que, comme Nietzsche et Heidegger, Foucault se tient plutôt « en deçà ou par-delà » la grammaire de la métaphysique³², puisqu'il est affranchi de toute forme de substantialisme. Quoi qu'il en soit, si cela entravait sérieusement l'intelligibilité de sa recherche, Foucault devrait s'abstenir d'utiliser le terme « sujet » puisque cela entretient la confusion. Et c'est ici qu'interviendra le renouveau conceptuel annoncé plus tôt : le sujet deviendra peu à peu synonyme de subjectivation ou de « forme » du rapport à soi.

Si Foucault ne se prive jamais d'employer les termes « sujet » et « subjectivité », même pour l'analyse des formes du rapport à soi dans l'Antiquité, c'est parce que la conceptualisation du sujet moderne (le sujet de la connaissance) n'est surtout pas la seule forme possible d'organisation d'une conscience de soi. En reprenant la question à nouveaux frais, dans la perspective poststructuraliste d'une généalogie des pratiques contingentes de la raison, la contradiction disparaît d'elle-même. Une pensée post-métaphysique de la subjectivité ne peut exiger la présence d'un sujet universel toujours identique à lui-même. C'est que la dernière recherche de Foucault ne part pas du Sujet que *supposait* la théorie moderne de la représentation, mais cherchera plutôt à historiciser un lent processus de formation, celui de la constitution de rapports à soi. Ce qui importe ici est la nouvelle position du problème : c'est sous le christianisme qu'il faudra creuser pour dégager les conditions de possibilité d'une

³⁰ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », DEE no 306, 1051.

³¹ Jean-Luc Nancy, « Le sujet supposé » dans Weil, D. (éd.) *Homme et sujet : La subjectivité en question dans les sciences humaines* (Paris : L'Harmattan, 1992), 47-83.

³² « Nietzsche et Heidegger préparent la venue d'une pensée en deçà ou par-delà la 'grammaire' qui avait déterminé les discours occidentaux ». Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*, trad. Ch. Berner (Paris : Cerf, 1989), 142.

subjectivité sans sujet. Sous le christianisme antique pour deux raisons : d'une part, parce que Foucault entend toujours décrire la genèse du « pouvoir pastoral » qui orienterait l'État moderne et, d'autre part, parce que celle-ci n'obéira pas aux présuppositions de la métaphysique moderne. Comme nous le verrons, la constitution d'une telle subjectivité ne relèvera ni d'une intuition fondatrice originaire (Descartes) ni d'une théorie *a priori* (Kant), mais de pratiques contingentes inscrites à l'intérieur de longues « formations historiques ».

Ainsi, la « subjectivité » dont Foucault entreprend l'analyse n'est ni un pôle constituant le sens de l'expérience ni une substance déjà constituée, mais un rapport, une relation, bref « c'est une forme [qui n'est pas] toujours identique à elle-même³³ ». Foucault, enchanté par sa propre découverte, projeta même d'écrire une histoire des formes du rapport à soi de l'Antiquité au christianisme des premiers siècles. C'est que les pratiques et les techniques de soi, réunies sous le terme d'*askêsis* renvoient à un type d'expérience qui ne suppose aucun sujet déjà constitué. La subjectivité est à produire, car il n'y a pas de sujet³⁴ : il n'y a qu'un processus de subjectivation. « J'appellerai subjectivation, précisait-il, le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment qu'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi³⁵ ».

De la question du sujet à celle du style d'existence

Or à quoi ressemble une subjectivité sans sujet ? À un processus pratique de formation, de correction et surtout de transformation de soi. Pour en donner une idée, on rappellera que l'étude du *souci de soi*, à partir de 1982, fut l'occasion pour Foucault de décrire des pratiques philosophiques très variées. Qu'il s'agisse des exercices de maîtrise de soi, dont les épreuves d'abstinence, de l'examen de conscience, de l'analyse des représentations ou de la préméditation des maux, toutes ces pratiques produisent des rapports à soi. Ce qui

³³ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », DEE no 356, 1537.

³⁴ Dans les mots de Deleuze : « C'est idiot de dire que Foucault découvre et réintroduit un sujet caché après l'avoir nié. Il n'y a pas de sujet, mais une production de subjectivité : la subjectivité est à produire quand l'heure est venue, justement parce qu'il n'y a pas de sujet ». Voir Deleuze, « Portrait de Foucault », 154.

³⁵ Michel Foucault, « Le retour de la morale », DEE no 354, 1525.

importe est que dans « chaque cas, explique Foucault, on joue, on établit à soi-même des formes de rapports différentes et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse³⁶ ». Cela dit, le sujet n'est pas donné; il est produit : « Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel³⁷ ». À ce propos, Deleuze ne laisse planer aucun doute sur la portée existentielle considérable de cette découverte : « La subjectivation n'a pas été pour Foucault un retour théorique au sujet, mais la recherche pratique d'un autre mode de vie, d'un nouveau style³⁸ ».

Il n'en reste pas moins que la constitution d'une subjectivité se produit nécessairement à l'intérieur d'un milieu culturel, et que celui-ci n'est pas exempt de relations de pouvoir. Or à l'opposé des normes rigides du christianisme, c'est-à-dire d'une morale dans laquelle le sujet se constitue à travers des pratiques d'obéissance et d'aveu, Foucault a remarqué « que la question du style [était] centrale dans l'expérience antique : stylisation du rapport à soi-même, style de conduite, stylisation du rapport aux autres³⁹ ». Il semble que ce thème, la stylisation de l'existence, ait offert à Foucault une possibilité inédite : l'idée d'une forme de subjectivité à la fois d'ordre éthique et esthétique. Foucault n'était pas revenu au sujet.

Ce qui s'esquissait en parallèle, c'était le projet d'une *éthique du soi* qui, intégrant les réflexions sur la gouvernementalité, devrait répondre au vide moral actuel tout en offrant une possibilité de résistance politique⁴⁰. Foucault concevait cette éthique comme la tâche la plus difficile mais aussi la plus urgente. En 1984, il justifiait cela : « L'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles [...] a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de

³⁶ Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », DEE no 356, 1538.

³⁷ Foucault, « Une esthétique de l'existence », DEE no 357, 1552.

³⁸ Deleuze, « Portrait de Foucault », 144. Voir aussi 154.

³⁹ Foucault, « Le retour de la morale », DEE no 354, 1517.

⁴⁰ « [C]'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi » (HS, 241). Voir aussi Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life* (Evanston : Northwestern University Press, 2007), xii-xxi.

l'existence⁴¹ ». Dans un entretien paru la même année, il proposait un regard rétrospectif sur sa recherche :

Il s'agissait de savoir comment gouverner sa propre vie pour lui donner la forme qui soit la plus belle possible (aux yeux des autres, de soi-même et des générations futures pour lesquelles on pourra servir d'exemple). Voilà ce que j'ai essayé de reconstituer : la formation et le développement d'une pratique de soi qui a pour objectif de se constituer soi-même comme l'ouvrier de la beauté de sa propre vie⁴².

Comme le soulignait Deleuze, Foucault rattachait la recherche d'une nouvelle forme de subjectivité à une intuition proprement nietzschéenne : l'esthétique de l'existence serait la seule solution pratique à l'idée que le soi n'est jamais donné d'avance, en sorte que nous devrions faire de notre vie une œuvre d'art. Nietzsche décrit une telle exigence dans ce passage du *Gai savoir* : « Une chose est nécessaire. – 'Donner du style à son caractère' – voilà un art grand et rare ! Celui-là l'exerce qui embrasse tout ce que sa nature offre de forces et de faiblesses, et qui sait ensuite si bien l'intégrer à un plan artistique que chaque élément apparaisse comme un morceau d'art [...]»⁴³.

III. Véridiction et subjectivation : la *parrésia* comme pratique de résistance politique

Dans cette dernière section, je mettrai en contexte la fonction éthique de la *parrésia* qui, dans les trois derniers cours de Foucault, entre 1982 à 1984, rattachera la subjectivité à la vérité de manière à offrir des formes de résistance au pouvoir politique. Nous verrons par le fait même que Foucault n'est jamais revenu au sujet théorique qu'il a critiqué, car c'est l'articulation entre les modes de subjectivation et les jeux de véridiction qui était devenue le problème fondamental de sa dernière recherche.

D'abord, la question centrale de la dernière recherche ne portait ni sur la sexualité ni sur le pouvoir; cette question centrale portait sur la transformation du mode d'être du sujet à partir d'un discours de vérité. C'est ainsi que la question qui court dans *L'Herméneutique du sujet* prend clairement appui sur le « tournant » qui s'opère au

⁴¹ Foucault, « Une esthétique de l'existence », DEE no 357, 1550-51.

⁴² Foucault, « Le souci de la vérité », DEE no 350, 1490.

⁴³ Frédéric Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. P. Klossowski (Paris : Gallimard, 1982), § 290.

début des années 1980 et qui associe la philosophie à la spiritualité. La question qui sous-tend le cours de 1982 était alors la suivante : quel prix le sujet doit-il payer pour être en mesure de dire le vrai et accéder à la vérité ? Autrement dit, quel type de modification l'être du sujet doit-il effectuer pour être capable de vérité ? (HS, 17, 31; voir aussi 182) Il semble évident, comme cela sera rappelé à la huitième leçon, que la réponse de Foucault à cette grande question tiendrait dans le mot *askêsis*, que Foucault traduirait volontiers par un exercice de « constitution de soi-même » (HS, 305)⁴⁴. Quant à la source du questionnement, il remonterait au cours *Subjectivité et vérité*⁴⁵ prononcé en 1980, bien que Foucault ait pu entrevoir une nouvelle histoire du sujet dès février 1978.

L'herméneutique du sujet comme mode de véridiction du christianisme

C'est ainsi que lors de la première leçon de *L'Herméneutique du sujet*, Foucault rappelait sa problématique générale et son nouveau point de départ : il s'agira d'étudier les relations entre le sujet et la vérité via une analyse du souci de soi (*epimeleia heautou*), un principe qui s'inscrit dans une longue formation historique qui va du IV^e siècle avant J.-C. au IV^e siècle de notre ère. L'analyse de ce principe, presque coextensif à la philosophie antique, permettait à Foucault de décrire les pratiques de soi comme autant de manières, pour le sujet antique, de se constituer lui-même dans une relation à la vérité qui le rend capable de s'affranchir du pouvoir s'exerçant sur lui, bref de se gouverner lui-même. Une étude de l'*Alcibiade* de Platon montrait qu'il faut d'abord se soucier de soi-même avant de chercher à gouverner les autres. Ce retour de la notion de gouvernement, qui sera souvent reprise dans les deux cours suivants, témoigne de la profonde continuité de la dernière recherche.

Mais comment s'instaure la relation entre le sujet et la vérité ? C'est par la description et l'analyse en contexte de notions comme l'*epimeleia*, la *parrêsia*, l'*askêsis*, la *meletê* et les *hupomnêmata*, pour ne rappeler que les principales, que Foucault étudie le cercle qui se forme entre la véridiction et la subjectivation, entre le dire-vrai et le devenir sujet. En effet, pour que le sujet se constitue, il doit se situer par rapport à des discours qui guideront ses pratiques. D'où

⁴⁴ Qui plus est, « L'*askêsis* est en réalité une pratique de la vérité. L'ascèse n'est pas une manière de soumettre le sujet à la loi : l'ascèse est une manière de lier le sujet à la vérité » (HS, 303).

⁴⁵ Pour le résumé du cours « Subjectivité et vérité », voir DEE no 304, 1032-37.

l'analyse, par exemple, des *hupomnēmata*, ces *logoï* qu'il faut avoir sous la main en toute situation afin de se maîtriser soi-même, et de la *parrêsia*, de la franchise exigée par la relation entre le maître et le disciple. Il y aurait donc un cercle, car l'adhésion à la vérité modifie l'être du sujet, tandis que le mode d'être du sujet détermine le dire-vrai.

D'où l'émergence, dans le cours de 1982, d'une tension dans le jeu de vérité inhérent à la *parrêsia* : la pratique du dire-vrai peut assujettir le sujet ou le libérer; en effet, la *parrêsia* peut contraindre le sujet à dire vrai sur lui-même ou lui permettre de s'affranchir du pouvoir qui s'exerce sur lui. Comme nous le verrons, la relation sujet-vérité peut prendre deux directions opposées selon qu'on se situe dans l'Antiquité ou que l'on considère plutôt le mode de véridiction du christianisme : « [c]'est que cette question du rapport entre le dire-vrai et le gouvernement du sujet, je voudrais la poser maintenant, vous le voyez, dans la pensée ancienne avant même le christianisme » (HS, 220).

Pourquoi «avant même» le christianisme ? Parce qu'il y a deux manières distinctes de rattacher le sujet à la vérité : il y a celle du christianisme et celle des écoles hellénistiques. Il a d'abord celle que Foucault étudie sous le nom d'« herméneutique du sujet », c'est celle qui fait de la direction spirituelle soutenue le moyen de déchiffrer les secrets intimes de la conscience via des pratiques de pénitence et d'aveu⁴⁶. En effet, « le christianisme antique a apporté à l'ascétisme antique plusieurs modifications importantes : il a intensifié la forme de la loi, mais il a aussi infléchi les pratiques de soi en direction d'une herméneutique de soi et du déchiffrement de soi-même comme sujet de désir⁴⁷ ». Tout à l'opposé, il y a celle de la *parrêsia* qui ouvre le sujet à des pratiques de résistance politique et d'affirmation de sa liberté, une manière de lier le sujet à la vérité qui sera analysée dans les cours de 1983 et 1984. En effet, les toutes premières études de la « *parrhêsia* », dans *L'Herméneutique du sujet*, rattachaient la subjectivation et la véridiction en répondant à la question suivante : « Comment s'établit, comment se fixe et se définit le rapport qu'il y a entre le dire-vrai (la véridiction) et la pratique du sujet ? Ou encore, plus généralement : comment dire-vrai et gouverner (soi-même et les autres) se lient et s'articulent l'un à l'autre ? » (HS, 220).

⁴⁶ Foucault, « Les techniques de soi », DEE no 363, 1624 sq.

⁴⁷ Foucault, « Le souci de la vérité », DEE no 350, 1491.

La parrêsia grecque : une technique spirituelle et une parole politique risquée

Dans ce qui suit, j'aimerais m'attarder à la *parrêsia* grecque afin de montrer comment la notion s'enrichit dans le cours de 1982, et comment celle-ci présente une alternative au type de relation sujet-vérité que l'on retrouvera dans l'herméneutique chrétienne du sujet. Ce faisant, je présenterai aussi comment la *parrêsia* offre des ressources pour répondre au problème de l'articulation entre le gouvernement de soi-même et celui des citoyens.

« [À] l'occasion des premières analyses, rappelait F. Gros, il s'agissait simplement de décrire, avec la *parrêsia*, la franchise du maître d'existence [...] »⁴⁸. En effet, il s'agissait de décrire le mode de véridiction du maître, tandis que Foucault étudiera, à partir de l'année suivante, la *parrêsia* politique (dans ses grandes formes démocratique et autocratique)⁴⁹, ainsi que la *parrêsia* philosophique chez Socrate, mais surtout chez les cyniques grecs⁵⁰. Or ne trouvait-on pas, dès l'année 1982, l'essentiel de la *parrêsia* philosophique entendue comme une pratique de transformation du sujet et un mode de résistance politique ?

La *parrêsia* apparaît dans *L'Herméneutique du sujet* lorsque Foucault rappelle que les Grecs ont connu la direction spirituelle (HS, 131-32). Avant le christianisme, la *parrêsia* se présentait déjà comme la franchise indispensable à une saine direction spirituelle, comme la règle appropriée à la direction de conscience. Or la *parrêsia* authentique doit être distinguée de la flatterie et de la rhétorique, des attitudes qui ne conduisent pas aux effets voulus. C'est que la *parrêsia* n'est pas un art qui entretient un rapport *indirect* à la vérité. Contrairement à la rhétorique, elle se veut en quelque sorte la transmission *nue* de la vérité. La *parrêsia* n'agira pas sur les autres pour le bien de celui qui parle, mais pour permettre au disciple de se constituer comme sujet à l'aide d'un discours approprié. Autrement dit, la *parrêsia* doit agir sur le disciple afin de permettre sa constitution comme sujet à l'aide d'une parole vraie, à savoir un *logos* efficace et approprié à la situation dans laquelle il se trouve.

Cela dit, la *parrêsia*, en son sens technique, c'est bien plus que la franchise ou la liberté de parole qui sera étudiée l'année suivante à

⁴⁸ Gros, « Situation du cours », GSA, 351.

⁴⁹ Ceci fait l'objet du cours de l'année 1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*. À partir du 12 janvier : 43 et suivantes.

⁵⁰ Michel Foucault, *Le Courage de la vérité : Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros (Paris: Seuil/Gallimard, 2009), 83.

partir des textes d'Euripide, de Polybe et de Plutarque. En effet, la *parrêsia*, découverte et étudiée en 1982, c'est un *logos* qui permet la transformation de soi, c'est un savoir « éthopoiétique », un savoir qui transforme la vérité en *êthos*, qui traduit la vérité du maître en manière d'être chez le disciple. Autrement dit, la *parrêsia*, c'est la pratique philosophique qui transforme la vérité en subjectivation, bref qui produit la subjectivité à partir de la vérité vécue par le maître d'existence. Certes, il n'était pas encore question d'analyser la fameuse *parrêsia* politique : Foucault s'attardait simplement à la relation entre le médecin et le malade, à la *phusiologia* épicurienne ainsi qu'aux seuls savoirs utiles à la vie selon le cynique Démétrius. À propos de la *phusiologia* épicurienne, ce savoir de la nature servant directement la vie, Foucault ne manquait pas d'ajouter ceci : « Le mot grec, c'est le mot *parrêsia*, qui est [...] essentiellement la 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 disciple⁵¹ ».

Pour tout dire, « Le fond de la *parrêsia*, c'est, selon Foucault, cette *adæquatio* entre le sujet qui parle et qui dit la vérité, et le sujet qui se conduit, qui se conduit comme le veut cette vérité » (HS, 388)⁵². Dans le cours du 10 mars, Foucault étudiait certains textes de Philodème, de Galien et de Sénèque. Il montrait que si la *parrêsia* peut se rapprocher de la direction spirituelle chrétienne, il n'y a pourtant pas lieu de procéder à un amalgame. À propos de Galien, Foucault expliquait que la *parrêsia* est le principal élément des qualités morales exigées pour la direction : on doit tester son directeur de conscience quant à sa franchise. Et, comme s'il s'agissait de rappeler la cohérence du cours sur *L'Herméneutique du sujet*, Foucault montre que la direction chrétienne de conscience opère de manière *exactement inverse* à la *parrêsia* hellénique. Dans la *parrêsia* grecque, il s'agit de l'épreuve de vérité du maître, de celui qui dit ce qu'il fait et fait ce qu'il dit, tandis que dans le christianisme la vérité devra être reconnue et avouée par le disciple repentant. « Le christianisme, lui, va décrocher psychagogie et pédagogie en demandant à l'âme [...] qui est conduite, de dire une vérité; vérité que seule elle peut dire, que seule elle détient [...] Et c'est en cela que consistera l'aveu chrétien. [...] Dans la philosophie gréco-romaine au contraire, celui qui doit être présent lui-même dans le discours vrai, c'est celui qui dirige. [...] il est présent

⁵¹ *Ibid.*, 231-32; voir aussi, 397-98.

⁵² Repris le 12 janvier 1983 avant l'analyse de la *parrêsia* politique, voir HS, 43.

dans une coïncidence entre le sujet de l'énonciation et le sujet de ses propres actes » (HS, 390-91)⁵³.

Or, comme je l'ai annoncé au début de cette section, la *parrêsia* rattachera bientôt la subjectivité et la vérité de manière à offrir des formes de résistance au pouvoir politique. En effet, Foucault a repris la question de la *parrêsia* en 1983 et en 1984. Il a analysé les formes du « dire-vrai » dans ses dimensions politique et philosophique. Pour l'essentiel, la *parrêsia* politique, c'est la libre parole de celui qui est autorisé à s'exprimer en contexte démocratique, mais c'est aussi le dire-vrai de celui qui doit s'exprimer dans un contexte risqué. Et plus précisément, c'est le fait d'attacher la vérité à sa personne par un acte de résistance politique. Pour donner une première idée de la *parrêsia* politique, Foucault a choisi la scène célèbre lors de laquelle Platon s'est exprimé librement face à Denys, le tyran de Syracuse (GSA, 48-50). Lorsque Platon réplique au tyran que celui-ci a déçu ses ambitions politiques, car il était venu à Syracuse « chercher un homme de bien », Platon s'engageait par son dire-vrai, mais il courait aussi un risque important puisqu'il aurait pu être tué sur le champ. « Pour qu'il y ait *parrêsia*, expliquait Foucault, il faut que, dans l'acte de vérité, il y ait : premièrement, manifestation d'un lien fondamental entre la vérité dite et la pensée de celui qui l'a dite; deuxièmement, mise en question du lien entre les deux interlocuteurs (celui qui dit la vérité et celui auquel cette vérité est adressée). D'où ce nouveau trait de la *parrêsia* : elle implique une certaine forme de courage [...]»⁵⁴. Ce qui importe, en somme, est que la *parrêsia* foucauldienne découvre la condition de notre propre liberté politique.

Conclusion : vers de nouvelles formes de subjectivité

J'ai montré dans ce texte que si l'usage du concept de *sujet* par Foucault peut sembler paradoxal dans sa dernière recherche, il n'en est rien. Au contraire, l'étude des modes de subjectivation découvrait des formes de rapport à soi affranchies, pour ainsi dire, du sujet moderne et n'introduisait pas le sujet où il n'y en avait pas. Si l'Antiquité n'a connu ni le sujet ni la subjectivité, il n'en reste pas moins que les anciens ont expérimenté des modes d'existence dans lesquels le soi éthique était lié à des jeux de vérité, à des manières de dire le vrai. Sans exclure un rapprochement entre la spiritualité et l'art de se gouverner, c'est donc la relation entre le sujet et

⁵³ Voir les allusions de Foucault aux pages 209, 213, 225 et 228.

⁵⁴ Foucault, *Le courage de la vérité*, 13.

la vérité qui décrirait le mieux l'enjeu de la dernière recherche. De ce point de vue, les pratiques de subjectivation décrites par Foucault sont des formes de rapport à soi qui n'ont rien du sujet théorique qui fut abandonné durant les années soixante par l'auteur.

Certes, un enjeu plus important encore se profilait derrière la « subjectivité sans sujet » à laquelle j'ai fait allusion, car Foucault travaillait à partir d'un matériau pré-subjectif dans le but de montrer que la subjectivité demeure toujours à produire. L'enjeu philosophique de la problématisation d'un soi éthique semble avoir été la recherche d'une nouvelle forme de subjectivité capable de résister à l'omniprésence du pouvoir moderne. En effet, léguée par un pouvoir pastoral latent, la « double contrainte » qui pèse sur l'individu serait la suivante : (1) la réduction de la subjectivité à la maîtrise chrétienne des représentations, donc à une « herméneutique du sujet » qui vise à déchiffrer les *arcana conscientiae* par des pratiques de pénitence ou d'aveu, bref un pouvoir qui *singularise* à l'excès; (2) l'assujettissement de l'individu aux processus modernes de totalisation des relations sociales, c'est-à-dire aux dispositifs de contrôle et aux procédures de rationalisation mis sur pied par l'État moderne, bref un pouvoir qui *totalise* à l'excès. Sans exclure non plus une réflexion sur la condition homosexuelle ou le mode de vie de la communauté gaie⁵⁵, Foucault cherchait à élaborer un style d'existence capable de résister au bio-pouvoir. Bien que le projet soit demeuré inachevé, les concepts d'*epimeleia*, d'*askêsis* et de *parrêsia* semblent offrir à Foucault la matière nécessaire à l'élaboration d'une éthique inspirée par les arts de l'existence : « tout cela n'était pas affaire de théorie, rappelle Deleuze, c'était des problèmes de vie ».

En terminant, quelle serait alors l'originalité de Foucault concernant la question du sujet ? Comme je l'ai montré dans la première section, lorsqu'on affirme que le sujet ne doit pas être entendu comme essence éternelle, structure *a priori* ou principe de la connaissance, on dit quelque chose de vrai, mais qui correspond plus à montrer les limites du sujet de la métaphysique qu'à cerner l'originalité profonde de Foucault. Lorsqu'on précise que le sujet se constitue à partir de techniques historiques, selon un processus de subjectivation qui diversifie les formes de rapport à soi, on a encore raison, comme je l'ai souligné dans la deuxième partie, mais sans pourtant rendre justice à la contribution de Foucault. Pour ma part, je serais tenté d'ajouter que la description foucauldienne des modes de subjectivation appartient à une analyse « poststructuraliste » des formations historiques et contingentes de la raison; une analyse qui

⁵⁵ Michel Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », DEE no 293, 82-86.

illustre que les pratiques humaines, étant situées à l'intérieur de jeux de vérité, n'ont toujours qu'une signification variable. Est-ce le cas ? Je l'ai cru en lisant ce passage dans lequel l'auteur résumait tout l'enjeu de son cours de 1982 :

À l'intérieur de l'histoire même de ce souci de soi, le *gnôthi seauton* n'a pas la même forme et il n'a pas la même fonction. [...] Ce qui veut dire que les formes même de la connaissance qui sont mises en œuvre ne sont pas les mêmes. Ce qui veut dire aussi que le sujet lui-même [...] va se modifier. Par conséquent, il ne faut pas constituer une histoire continue du *gnôthi seauton* qui aurait pour postulat, implicite ou explicite, une théorie générale et universelle du sujet. [...] On va donc commencer par une analytique des formes de réflexivité, une histoire des pratiques qui leur servent de support, pour pouvoir donner son sens – son sens variable, son sens historique, son sens jamais universel – au vieux principe du « connais-toi toi-même ». (HS, 443-44)

En cela, l'originalité même de Foucault serait de procéder à une analyse poststructuraliste de la formation d'un sujet éthique à partir de pratiques historiques et contingentes, et non de critiquer le sujet de la métaphysique afin d'élaborer une nouvelle « Théorie du sujet ». Si l'on veut bien appeler « poststructuraliste » le type de recherche qui part de la contingence historique des pratiques sociales et des formations discursives, nous nous rapprocherons davantage de l'originalité de Foucault. Autrement dit, dans une perspective opposée à une « analytique de la vérité » qui détermine « les conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible », l'approche de Foucault reconnaît que la signification des discours tenus pour « vrais » n'est jamais détachée de leur propre « actualité » (GSA, 21-22) ni de ce qui les rend pratiquement possibles. C'est ce que Foucault entendait par sa formule « faire l'ontologie du présent ». À ce propos, on trouvera une confirmation éclatante du primat de la pratique sur la théorie, de l'ontologie du présent sur l'analytique de la vérité, dans ces lignes :

[...] il s'agissait d'analyser l'axe de constitution du mode d'être du sujet. Et là, le déplacement a consisté en ceci que, plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m'a semblé qu'il fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer comme sujet. [...] Autrement dit, il s'agissait là encore d'opérer un déplacement allant de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation, et d'analyser ces formes à

travers les techniques [...] du rapport à soi, ou, si vous voulez, à travers ce qu'on peut appeler une pragmatique de soi. (GSA, 6-7)

Prenant acte enfin de la question kantienne, une conception post-structuraliste qui aurait de l'avenir tenterait d'esquisser une réponse à cette question : « Quel est le champ actuel des expériences possibles ? » Et « il s'agirait, affirmait Foucault, de ce que l'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes » (GSA, 22). Voilà toute l'actualité de la question du sujet.

daniel.desroches@clg.qc.ca