Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 22 (1996)

Heft: 3

Artikel: Michel Foucault, critique, héritier et acteur de la modernité

Autor: Bevilacqua, Alain

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814710

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz. Z. Soziol./Rev. suisse sociol./Swiss Journ. Sociol., 22 (3), 1996, 557–579

MICHEL FOUCAULT, CRITIQUE, HÉRITIER ET ACTEUR DE LA MODERNITÉ

Alain Bevilacqua
Séminaire de sociologie, Université de Fribourg

1. Modernité et historicité

Lorsqu'on parcourt la littérature contemporaine sur la modernité et la post-modernité, il est très difficile de ne pas être frappé d'une part par la violence des débats et, d'autre part, par l'opposition – parfois extrême – des propos. Peut-être faudrait-il ici, plutôt que s'engager dans la voie de la radicalité, faire des obstacles qu'offre une question un élément de la réponse elle-même. Or, les deux concepts que nous nous proposons d'étudier semblent d'abord hostiles à toute prise. Le sentiment de confusion que dégage la littérature ne nous aide pas : le champ intellectuel se montre déchiré dans des luttes interminables. Les questions qui, d'entrée de jeu, guident le débat (rupture ou continuité ?; pour ou contre la modernité ?), deviennent, à force d'être répétées, des questions réifiées et donc vides de sens. Pourtant, il se pourrait bien qu'apparaisse un enjeu crucial qui dépasse toute spécificité. Il se pourrait bien que les conflits académiques soient un reflet – exemplaire – d'une constellation de conflits contemporains dont il serait possible d'abstraire quelques traits génériques. Et de fait, Alain Touraine nous fait remarquer qu'aujourd'hui «les conflits sociaux s'organisent de plus en plus nettement autour d'un enjeu central bien défini, à savoir l'usage que fera la société de sa propre capacité d'action sur elle-même, [...] son historicité» (1984, 84). Mais une société et une culture, aux yeux desquelles l'historicité fait explicitement problème et devient question, ne peuvent être issues que d'une histoire bien précise, celle de la modernité occidentale. De plus, il faut qu'une telle histoire se soit détournée d'une forme singulière de normativité et ait accepté la venue d'un âge où «the normative could no longer be derived from the dogma of some transcendantal faith» (Frank, 1992, 152). Modernité et post-modernité, comme questionnement des sciences sociales, trahissent déjà un début de réponse : d'abord notre époque est «vouée au Temps, à son flux, à ses retours parce que prise dans le mode d'être de l'Histoire» (Foucault, 1966, 232); le sens qu'il convient de donner ensuite à cette histoire, et ce qu'elle doit nous engager à accomplir, restent confus.

Michel Foucault demeure un interlocuteur privilégié de ce débat parce que son regard sur la modernité, continuant une réflexivité propre à la culture occidentale, n'a pas pour unique ambition la visée théorique de l'analyse historique. Cet article, tout au contraire, se propose de montrer que l'analyse foucaldienne est encore – ou déjà, devrait-on dire – situation et perspective pratique dans cette modernité même. Ce qui signifie que la contribution de Foucault ne peut pas seulement se lire comme une «critique» de la modernité, mais doit se comprendre aussi comme une volonté explicite de participer en tant qu'agent au processus qu'elle investigue. Mais il y a plus : s'il est vrai, selon le mot célèbre de G. W. F. Hegel, que «chacun est le fils de son temps», nous souhaiterions alors montrer que l'œuvre foucaldienne est, en définitive, éminemment moderne. Pour ce faire, nous présenterons quelques lignes directrices de son projet intellectuel (section 2) avant d'aborder les points centraux de sa conception de la modernité (section 3). Puis, nous développerons certaines perspectives critiques (section 4) pour, enfin, terminer par des considérations anthropologiques (section 5).

2. Culture et négativité

2.1 Un concept négatif de modernité

Avant d'en arriver à la modernité telle que Foucault la conçoit dans les détails, il faut tracer les grandes lignes de sa démarche. Or, ce qui frappe tout au long de son œuvre, c'est sa volonté explicite, à la suite de Friedrich Nietzsche et de Martin Heidegger, de renverser les compréhensions classiques de la modernité. Foucault se place donc lui aussi dans cette sensibilité qui tente de surmonter, une fois pour toutes, l'optimisme de la modernité. Et dès lors, la modernité sera d'abord définie chez lui par ce qu'elle n'est pas, par opposition aux définitions humanistes et progressistes. Pour Foucault, la modernité est conçue comme une perte de négativité.

La négativité se définit, dans un premier temps, comme une loi nécessaire de l'esprit et de la pensée qui ne peuvent faire autrement que déterminer un objet à la fois positivement et négativement : un objet est ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il est identifié parce qu'identique à lui-même, si et seulement s'il se réfère à ce qu'il n'est pas. Il est identifié dans la mesure où il est différencié. C'est cette atmosphère hégélienne qui explique dans un deuxième temps la vision foucaldienne de la modernité : une culture ne peut se définir que parce que sa vérité appelle avec elle un processus d'exclusion. Foucault explique alors son programme intellectuel comme suit : «On pourrait faire une histoire des limites – de ces gestes obscurs nécessairement oubliés dès qu'accomplis,

par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs» ([1961] 1994a, 161). Toute culture, par ses codes, ses croyances et ses valeurs, engendre une rationalité typique (ce qu'on pourrait appeler son *logos*) qui devra, dialectiquement, gérer cela même qui n'est pas elle (son non-*logos*) : comprendre une culture, c'est la saisir là où elle négocie sa négativité. Une société se montre toujours comme un champ d'ordres et de désordres. Avec l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault illustre cette tendance inhérente à la modernité non pas de gérer, mais de supprimer le négatif, de ramener le champ de l'inconnu dans le connu, de l'angoissant dans la maîtrise, de la folie dans le savoir, parce que l'homme ne se comprend plus, en premier lieu, par rapport à la transcendance, mais par rapport à lui-même.

Le projet de Foucault peut alors se lire comme l'histoire de négativités abandonnées. Ainsi, dans l'ordre de la maladie, l'empirisme qu'on attribue à la médecine moderne ne se fonde pas «sur une redécouverte des valeurs absolues du visible, [...] sur l'abandon résolu des [anciens] systèmes et de leurs chimères» ([1963] 1994b, viii), pas plus qu'il n'est «le résultat d'une refonte [...] au niveau des connaissances accumulées, affinées, approfondies, ajustées» (ibid., 139). Dans l'ordre du savoir, la modernité ne doit pas être comprise comme «un progrès dans la rationalité» (1966, 252) qui aurait mis au jour, avec «un peu plus d'objectivité [...], d'exactitude dans l'observation, de rigueur dans le raisonnement», des «nouveaux domaines» d'objets (ibid., 232). Dans l'ordre de la pénalité moderne, la naissance de la prison, le fait que «la détention» soit «devenue la forme essentielle du châtiment» (1975, 135–136), ne trouve pas sa raison dans «la loi fondamentale que le châtiment doit avoir l' 'humanité' pour 'mesure'» (ibid., 89); ce n'est pas l'éveil d'une humanité meilleure, plus généreuse, tolérante et consciente d'elle-même qui a imposé le principe de «moins punir» et de «punir avec une sévérité atténuée» (ibid., 98). Dans l'ordre de la sexualité enfin, le propre de la modernité n'a pas été de réprimer le sexe ni même, par conséquent, de nous émanciper d'obscurs interdits séculaires; dès lors, «l'interdit du sexe» ne s'impose pas comme «l'élément fondamental et constituant à partir duquel on pourrait écrire l'histoire de ce qui a été dit à propos du sexe à partir de l'époque moderne» (1976, 21) : «Ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours, en le faisant valoir comme le secret» (ibid., 49); la soi-disant libération sexuelle tardive n'a pas à voir, d'abord, avec un surcroît de liberté ou un affranchissement de contraintes censurantes.

Chez Foucault donc, ce qui a été défini positivement comme la modernité se transforme en définitions négatives. Et sa réflexion, qui utilise en arrière-plan une conceptualisation hégélienne, se tourne, étonnamment, contre Hegel lui-même. Dans les époques antérieures à la modernité, selon Hegel, la conscience s'était trouvée malheureuse parce que son opposé (le monde sensible, la nature, autrui, l'État et les institutions politiques) se montrait toujours comme extérieur et lui faisait violence. La conscience était aliénée par un monde qu'elle croyait justement ne pas être son propre monde, un monde qu'elle aurait posé enfin comme résultat de son activité, de sa détermination et de sa liberté. Dans la modernité, au contraire, la conscience n'est plus aliénée parce que les domaines de la nature, des rapports interpersonnels et juridiques résultent désormais de sa propre activité. Le monde a perdu son altérité, la conscience s'est réconciliée avec la réalité. Le triomphe du droit moderne ne signifie rien d'autre que ce moment où la conscience n'est plus dominée par les institutions mais, au contraire, «s'affirme immanente à ces institutions» (1940, 34). De même, c'est par le travail et son organisation moderne, qui transforment le monde naturel en produit humain, qu'elle accède à sa liberté : lorsqu'elle n'est plus dominée par la nature, elle refuse d'être dominée par d'autres consciences. Par l'expérience du travail, elle surmonte la servitude. Si le monde ne fait plus violence, c'est que l'homme en est devenu le maître et le souverain : la culture se confond désormais avec son opposé, la nature. Foucault voit en cette disparition de l'altérité du réel non pas l'accès de l'humanité à sa propre vérité, mais le signe d'une modernité arrogante, ivre d'une maîtrise définitive du négatif, et qui se définit de façon exclusivement positive.

2.2 *La post-modernité comme retour du même*

Puisque la modernité ne s'apparente à aucun des discours qu'on a tenus sur elle, qu'en est-il maintenant de sa situation temporelle ? Disons rapidement que Foucault situe la modernité au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle, à ce point de rupture et de «flexion qui marque, à partir du monde de la clarté classique, le passage des 'Lumières' au XIXe siècle» ([1963] 1994b, ix). Premier point important : les Lumières ne sont pas synonymes de modernité ainsi qu'on l'a souvent dit, mais d'une période de transition. Ce mouvement appartient encore en partie à ce que Foucault appelle l'âge classique des XVIIe et XVIIIe siècles. Deuxième point décisif : le XIXe siècle constitue «un temps dont nous ne sommes pas encore sortis» (ibid., vi). Dans ce contexte, le problème de la post-modernité ne saurait apparaître autrement qu'erroné : «[O]n parle souvent de la modernité comme d'une époque ou en tout cas comme d'un ensemble de traits caractéristiques d'une époque; on la situe sur un calendrier où elle serait précédée d'une prémodernité, plus ou moins naïve ou archaïque et suivie d'une

énigmatique et inquiétante 'postmodernité'» ([1984] 1994j, 568). Cette division de l'histoire en époques pré-moderne, moderne et post-moderne trahit une précompréhension uniforme et inexpliquée du temps, qu'il s'agisse du temps perçu comme continuité et linéarité ou comme discontinuité et rupture. Or il faut être capable de penser l'histoire selon des modalités temporelles différentes : continuité, rupture, rupture dans la continuité, redécouverte, hasard, reproduction, etc. Dans tous les domaines, ce que d'aucuns appellent post-modernité n'a pas de raison d'être. Ainsi, la libération du sexe n'est que le résultat d'une «injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours» (1976, 210). De même, aux critiques du système pénitentiaire, «la réponse a été invariablement la même [...]. Depuis un siècle et demi, la prison a toujours été donnée comme son propre remède; la réactivation des techniques pénitentiaires comme le seul moyen de réparer leur perpétuel échec» (1975, 313). C'est pourquoi, «l'échec de la prison [...] [s'est] toujours accompagné de son maintien» (ibid., 317). Bref, pour Foucault, la modernité forme un «ensemble d'événements politiques, économiques, sociaux, institutionnels, culturels, dont nous dépendons encore pour une grande partie» ([1984] 1994j, 571).

L'histoire ne fonctionne donc pas selon une disposition chronologique unitaire; elle représente le point de jonction d'une pluralité et d'une synergie temporelles (juxtaposition, superposition, coexistence de temps différents, etc.). Cette notion implicite du temps comme «durée multiple» (Foucault, [1972] 1994c, 279) est une contribution majeure de Foucault à la théorie culturelle parce que, balayant le temps des horloges et, partant, tout évolutionnisme naïf, elle nous oblige à regarder l'histoire comme synchronie. Elle met ensuite en évidence les faiblesses de bon nombre de théories qui ne thématisent pas la notion de temps mais s'en servent dans une entente courante qui semble aller de soi. Enfin, elle pointe ce fait capital que le temps engagé dans les discours peut être utilisé comme un instrument idéologique, un outil de pouvoir. Gilbert Larochelle insiste avec raison sur ce point, notamment lorsqu'il souligne que «la notion de révolution technologique semble procéder [...] d'une stratégie de réallocation des croyances sur le devenir des choses» : elle «requiert le rappel [...] des conditions d'émergence de la technique comme attribut privilégié du monde moderne» (1991, 328). Le progressisme, qui implique une conception tacite du temps, se voit du coup relié à des enjeux, des intérêts dans le processus plus global, mais néanmoins essentiel, de légitimation sociale. Touraine, de son côté, rappelle le danger qu'il y a à s'engager dans la voie d'une post-modernité aveugle qui masque la présence d'éléments «hyper-moderne[s]» (1984, 80) et, par là, l'origine des conflits sociaux qui en découlent. Foucault admet avec Touraine, bien que dans un sens légèrement différent, qu'au lieu «de vouloir distinguer la 'période moderne' des époques 'pré' ou 'post-moderne', [...] il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis

qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de 'contre-modernité'» ([1984] 1994j, 568).

On trouve chez Foucault le programme suivant : puisque la modernité n'équivaut pas au perfectionnement de l'esprit humain, de l'objectivité scientifique et technique, il ne faudra pas la ramener à une histoire des idées progressiste, mais à une étude systématique des conditions historiques de possibilité des discours, des connaissances et des pratiques. Ce qui doit être mis à découvert, ce n'est pas une quelconque rationalité de la modernité en général, mais bien les formes de rationalité (politique, épistémologique, éthique) «qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme sujet de ce que nous faisons, pensons, disons» (ibid.). La théorie foucaldienne, jouant alors sur un ensemble de définitions négatives et positives, travaille comme une critique de la modernité.

3. Qu'est-ce que la modernité ?

3.1 La finitude comme normativité

Le terme de normativité comme concept central – favorisant une vision synthétique plus qu'analytique – de la théorie culturelle interroge la définition de la raison, la justification et l'explication de l'ordre social. La normativité concerne ainsi la «médiation entre l'universel et l'individuel» (Habermas, 1988, 49), la question de l'intégration des différents comportements à l'intérieur d'une société. Par la suite, on a défini les sociétés pré-modernes par une normativité transcendante (exogène ou théocentrique) et les sociétés modernes par une normativité immanente (endogène ou anthropocentrique). A vrai dire, Foucault ne conteste pas cette interprétation, il en cherche seulement les conditions. Ainsi, *Les mots et les choses* peut être interprété comme une première élucidation du problème de la normativité des sociétés modernes. Foucault y aborde la modernité à travers ses différents savoirs et son régime de vérité fondamental.

De ce point de vue, la modernité consacre la rupture entre le monde et le langage. De fait, la difficulté – si familière à nos yeux – qui consiste à savoir comment discours et réalité peuvent coïncider, comment ce qui s'exprime dans la parole explicite bien un état de fait, cette difficulté met en évidence un changement culturel profond. Ce qui, pour la première fois, fait question d'une manière nouvelle, c'est l'intelligibilité du monde. Et lorsque l'histoire des idées fait débuter les temps modernes avec Francis Bacon et René Descartes, elle manque l'essentiel. Le retour au sujet, caractéristique de la philosophie cartésienne, ne désigne pas encore l'essence de la subjectivité moderne, parce

que la certitude du cogito reste tributaire d'une transcendance qui assure le lien entre le «représentant» et le «représenté». La subjectivité moderne, elle, naît lorsque la connaissance ouvre la brèche d'une médiation absolue du sujet et de l'objet, en d'autres termes lorsque l'origine du savoir n'exigera que le savoir pour se comprendre. Le monde devra alors trouver son sens non plus du côté de Dieu, mais du côté de l'homme et de sa finitude radicale.[1]

Ainsi, à ceux qui insistent sur le «caractère intrinsèquement libérateur de la démarche scientifique» (Javeau, 1986, 23), Foucault donne à voir le processus moderne d'épuisement du sujet connaissant, où la médiation du sujet et de l'objet n'est plus donnée d'emblée et définitivement comme intelligible, mais devient, au contraire, la source d'un travail infini. Cette réflexion de Foucault le place dans la lignée directe de la sociologie qui fait du «désenchantement du monde» un de ses fameux diagnostics des temps modernes. Max Weber et Foucault cherchent d'ailleurs tous deux, après Nietzsche, à comprendre l'émergence de cette «volonté de vérité» (Nietzsche, 1971, 182) propre à la modernité occidentale.

L'ordre du savoir peut déjà, à ce point, se relier à des formes de sociabilité qui, au lieu de confirmer la naissance d'une époque post-moderne, trouvent leur ancrage dans cette première analyse foucaldienne de la modernité. Ainsi, la dissolution des hiérarchies, de même que ce que certains appellent l'«immédiatisme» en tant que mode de temporalité axé sur le présent, peuvent encore se voir comme une conséquence de l'exaspération du sujet moderne et de sa dynamique incessante d'effort et de recherche. Avec l'ascétisme sans fin du sujet travaillant et connaissant, la modernité porte en elle comme possibilité la suppression des dichotomies séculaires de la *doxa* et de l'*épistémè* (de l'opinion et de la science), de la réalité et de l'apparence. L'hédonisme contemporain peut alors se lire comme l'aboutissement de la «volonté de vérité». Avec la chute de la métaphysique, réalité et apparence n'ont plus de sens puisque cette différence supposait justement la présence divine, par laquelle l'apparence prenait valeur de théophanie. Ainsi, l'effort de connaissance trouvait sa justification dans une démarche d'accès à la transcendance. Mais là où règne le privilège de la finitude radicale, cet effort perd son fondement et glisse dans l'absurde.

Cette transition de la notion de vérité à celle de finitude originaire constitue le point cardinal de la compréhension foucaldienne de la modernité. C'est à partir d'elle en effet que le concept général de finitude comme normativité

1 Il ne s'agit toutefois pas, d'une manière simpliste, d'associer la modernité à la finitude et la pré-modernité à la transcendance. Finitude et transcendance sont conservées dans la modernité; seul le rapport des deux est modifié puisque «le jeu de la finitude» s'y trouve «inversé» (Foucault, [1963] 1994b, 201).

commence à être analysé en une série de phénomènes partiels : d'abord dans celui du savoir, puis dans celui d'une réorganisation de la subjectivité. Cette réorganisation, Foucault l'a illustrée dans toute une série de domaines sociaux (pénalité/droit, disciplines [armée, école, ateliers], sexualité). Nous nous limiterons au domaine de la nouvelle pensée médicale, parce que c'est elle, d'après nous, qui définit au mieux le fait que le rapport à soi est avant tout un rapport au corps et, partant, un rapport à la mort et au plaisir. Mais nous voyons déjà pourquoi Foucault est à même d'aller à rebours d'une vision exclusivement linéariste de la modernité, qu'il interprète comme le retour d'une origine historiquement constituée (même si sa philosophie n'est pas une philosophie de l'origine mais, comme il le dit lui-même, une philosophie de l'événement). Ce point est important parce qu'il permet, à l'encontre de Foucault lui-même, de récuser une interprétation radicale de sa démarche. Il devient ainsi possible, dans le domaine de la sexualité par exemple, de maintenir la thèse classique de l'émancipation moderne tout en cherchant, à l'instar de Foucault, sa condition de possibilité dans un nouveau rapport à soi et un régime du plaisir différent. La condition du «progrès» (vision évolutionniste) serait alors le maintien (vision cyclique) de certaines conditions historiques singulières (vision événementielle). Nous retrouvons là cette synergie des temporalités prônée par Foucault. Ce qui est nouveau chez lui, ce n'est pas tant sa réponse : avec Émile Durkheim et bien d'autres, il reconnaît que la spécificité de la modernité réside dans un processus d'individualisation. Mais, alors que pour Durkheim c'est «une loi de l'histoire que la solidarité mécanique [...] perde progressivement du terrain, et que la solidarité organique devienne peu à peu prépondérante» (1991, 149), l'individualisation, pour Foucault, ne consiste pas en une tendance structurelle générale, mais en une série de micro-processus. Pour individualiser le sujet, il faut qu'il ait conscience du corps comme conscience de *son* corps. La modernité opère ainsi ce que Gilles Deleuze nomme «des reterritorialisations du corps» (1994, 64).[2] Il est donc clair que cette diversité des processus est dictée par l'état même de la société moderne dont Weber a expliqué la tendance à la différenciation et à l'autonomisation des ordres d'activités sociales. Avec la modernité, les champs sociaux se multiplient et

2 Il suffit, en effet, de penser aux anciennes cosmogonies pour s'apercevoir que l'Antiquité proposait en vérité l'interprétation d'un monde sexualisé, d'un monde dont les principes créateurs étaient eux-mêmes sexuels (ainsi les principes dits «spermatiques»). Le lecteur peut se rapporter ici au livre d'Antonin Artaud (1979) *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*. Dans une perspective semblable, Jean Cazeneuve (1958) note que, de même qu'il n'y a pas pour la mentalité archaïque d'altérité absolue entre le signe (les mots, les concepts) et les symboles qui le représentent, de même l'homme primitif ne fait pas de différence essentielle entre son corps et celui d'autrui, précisément parce que le corps archaïque est constitué de «rapports de participation», c'est-à-dire d'un ensemble de référents extra-corporels collectifs qui l'empêche, contrairement à ce qui vaut pour nos sociétés, d'être le lieu de l'individualisation. Cazeneuve confirme ainsi les rapports étroits qui unissent, comme chez Foucault, le savoir et la subjectivité.

c'est donc bien, corrélativement, l'accroissement de rôles sociaux distincts qui a permis, selon l'expression de Durkheim, une «libre expansion des variations individuelles» (1991, 283). La capacité d'innover, comme trait fondamental de la modernité, est contemporaine d'un individu se voyant attribuer la marque de l'individualité et de la personnalité, parce que se détachant d'une sociabilité groupale indivise. Or, ici, Foucault rejette l'optimisme durkheimien qui voyait dans le passage à la solidarité organique l'avènement d'une liberté plus grande. L'effet de la complexification sociale n'est pas une libération mais une majoration des contrôles sociaux, une volonté d'intégration et de domination de toutes les dimensions de la réalité : c'est pourquoi Foucault voit «dans la subjectivation la sujétion» (Touraine, 1992a, 246).

Pour expliquer la position de Foucault, nous nous référons à *Naissance de la clinique*, où il s'interroge sur la façon dont la médecine à «spatialis[é] la maladie» ([1963] 1994b, 1). Or, de ce point de vue, la modernité représente le triomphe de la conception endogène de la maladie : le passage de la médecine des classes à la médecine proprement moderne qu'est l'anatomie pathologique – en passant par la médecine des épidémies et la médecine clinique – consacre en effet le moment où «le mal s'articule exactement sur le corps» (ibid., 2). Ainsi, la médecine des classes concevait négativement l'individu portant des maladies, puisqu'il modulait des espèces pathologiques qui, en tant que telles, étaient perçues comme pures et génériques. L'espace institutionnel de l'hôpital était marqué aussi d'un sceau négatif, parce que viciant la réalité propre d'une maladie qui devait s'observer dans le milieu naturel de la famille. Quelle est alors la spécificité de la médecine moderne ? Avant tout, la maladie n'est plus vue comme un ensemble d'espèces distribuées par Dieu et «s'insérant dans le corps, là où c'est possible» (ibid., 138), puisque ce qui désormais importe, «c'est le corps lui-même devenant maladie». D'autre part, et c'est un point essentiel, l'originalité de la médecine moderne réside dans sa redéfinition de la conception de la mort : alors qu'au XVIIIe siècle elle «apparaissait comme un événement insécable, décisif et irrécupérable» (ibid., 147), qui relevait de l'altérité divine, elle se voit, avec l'anatomie pathologique et la pratique courante de la dissection des cadavres, instrumentalisée comme la condition même de connaissance des maladies. La mort s'introduit dans la vie et en révèle le sens. De plus, «[i]l n'y a de maladie qu'individuelle [...] parce que l'action de la maladie se déroule, de plein droit, dans la forme de l'individualité» (ibid., 149). Ce qui chez Foucault n'est qu'une description cache selon nous une critique de la modernité. Car, au lieu d'être cette extériorité absolue et distincte, en même temps que mystérieuse, la mort devient objet d'un savoir, d'une maîtrise expérimentale. La mort n'est plus comprise qu'à partir de la vie.

L'implication possible de cette critique nous paraît même double. Premièrement, la médecine moderne s'est «libéré[e] [...] de la peur de la mort» (ibid., 173) en la réduisant à un événement purement mondain. «La maladie se détache de la métaphysique du mal, à laquelle, depuis des siècles, elle était apparentée» (ibid., 200). La mort ne renvoie plus à la transcendance, mais à un environnement et à une rationalité techniques; elle fait partie de ce que Heidegger appelle «l''étant' qui est à l'intérieur du monde» (1986, 98). Deuxièmement, en individualisant et en institutionnalisant la maladie, la médecine moderne fait perdre à la mort sa dimension collective et rituelle. Il devient donc possible, encore une fois, de lire un certain nombre de phénomènes sociaux dits post-modernes comme des éléments de la modernité. Citons-en principalement deux. Jacques Robin insiste, d'une part, sur l'ambiguïté du concept de santé, à la fois autonomie corporelle et dépendance médicale (cf. 1989, 69). D'autre part, si «considérable est le nombre des Occidentaux désorientés qui se tournent vers l'Orient pour chercher [...] les disciplines qui leur font défaut pour une vie spirituelle» (ibid., 74), c'est bien parce que la signification de la mort est devenue problématique. «[H]ygiénisme social souvent formulé au nom de la science» ou «privatisation de la vie religieuse» (Touraine, 1992a, 115 et 356) ne seraient ainsi qu'un nouvel avatar du sujet moderne s'épuisant dans une compréhension de la mort et de la maladie ne renvoyant désormais qu'à la finitude du corps.

3.2 De la souveraineté à la gouvernementalité : le bio-pouvoir

Foucault pousse maintenant plus loin l'analyse en traitant des implications de la finitude dans le domaine politique. Si la modernité occidentale se caractérise par un volontarisme politique étranger à d'autres cultures, c'est qu'elle ne se pose pas comme servante d'une histoire transcendante mais comprend au contraire sa finitude comme la possibilité de changements institutionnels : ne pas être agie par l'histoire, mais agir sur elle. Dans l'*Histoire de la folie*, il est question du processus macroscopique où les préoccupations traditionnellement liées au religieux (comme la misère et la folie) deviennent publiques, c'est-à-dire commencent à faire l'objet d'une problématisation politique. C'est donc toute la sphère du politique qui se déplace, parce que la capacité d'intervention de la société sur elle-même devient plus grande lorsqu'une société se modernise. Et cela n'est bien sûr pas sans modifier la distribution des compétences et du pouvoir et donc, en fin de compte, la stratification sociale elle-même. La finitude commande ainsi une nouvelle répartition des rapports de prestige et des identités sociales : prestige de la médecine, prestige des spécialistes et des experts, développement de l'administration, dans cet espace qu'aménage la volonté moderne de prendre en main le sens de l'histoire et des hommes. Ce

changement profond de normativité politique, Foucault le saisit comme le passage de la souveraineté à la gouvernementalité. Ces deux types de régime politique correspondent historiquement à deux formes différentes de rationalité du pouvoir. La première que Foucault appelle «la théorie juridico-politique de la souveraineté, [...] date du Moyen-Âge»; elle consiste à «fonder le pouvoir absolu dans la dépense absolue de pouvoir» ([1977] 1994e, 184 et 186). La deuxième, qui apparaît avec la société bourgeoise et le libéralisme, et que Foucault nomme «gouvernementalité», veut au contraire «calculer le pouvoir avec le minimum de dépense et le maximum d'efficacité» (ibid., 186). La nouvelle rationalité libérale-bourgeoise organise le pouvoir politique et les disciplines selon le principe d'utilité. Selon nous, et même si Foucault reste ambigu sur ce point, ce n'est pas tellement l'avènement de techniques diverses qui a permis la rationalisation des activités sociales, mais plutôt l'inverse : ce sont les formes de rationalité politique propres à la modernité, utilisant ces techniques d'une façon nouvelle, qui ont permis l'éclosion du capitalisme industriel. La particularité de Foucault est de montrer, contre une compréhension purement économique de la modernité, que le principe d'utilité concerne d'abord «une certaine utilité politique» (ibid., 183). Et si la politique prime chez lui, c'est parce qu'il n'y a pas d'organisation économique du travail qui ne soit rendue possible avant tout par une organisation politique.

La rupture qui s'instaure donc, corrélativement au libéralisme, c'est la naissance d'une «bio-politique» : par ce terme, Foucault entend «la manière dont on a essayé, depuis le XVIIIe siècle, de rationaliser les problèmes propres à un ensemble de vivants constitués en population : santé, hygiène, natalité, longévité, races ...» ([1979] 1994g, 818). Ainsi, utilité, efficacité, vie et population déterminent une rationalité politique tournée vers la gestion de la quotidienneté et, partant, de la sécurité : le dispositif bio-politique entraîne en même temps un ensemble de dispositifs sécuritaires (police, etc.), scientifiques (sciences humaines : statistique, sociologie, économie politique, psychologie, ...) et médicaux, qui ont pu naître dans la mesure où ils étaient nécessaires à l'économie de cette nouvelle rationalité politique. Ils remplissent donc, pour une part, une fonction politique, car «gérer la population, ça veut dire la gérer également en profondeur, en finesse et dans le détail» (Foucault, [1978] 1994f, 654).

3.3 Droit, sphère privée et sphère publique

Le bio-pouvoir comme gestion de la population, tel que l'a décrit Foucault, correspond bien à la définition que le sociologue allemand Ulrich Beck a donnée des sociétés industrielles comme sociétés axées sur la prévisibilité et la

gestion des risques : «Des conséquences qui intéressent initialement l'individu deviennent des 'risques', des phénomènes types liés au système, statistiquement descriptibles et en ce sens 'calculables', qui peuvent ainsi faire l'objet de règles politiques et supraindividuelles visant à les identifier, à les neutraliser et à les prévenir» (1993, 314). Dans sa démarche naturaliste, Foucault a bien compris que la démographie est un repère privilégié du changement social. De plus, on interprète également la modernité comme un élargissement de la sphère privée au détriment de la sphère publique.[3] Il y aurait donc eu une consécration des droits, reléguant à l'arrière-plan les obligations et les devoirs. De tels discours d'après nous, s'ils ne sont pas entièrement faux, dissimulent toutefois un fait essentiel : la délégation des tâches du privé au public. Prenons l'exemple de la pénalité : avec la rationalisation de l'État moderne, la sanction n'est plus du domaine de la vengeance personnelle ou royale, mais ressortit désormais à des dispositions punitives qui sont publiques (principe de l'égalité des peines). La modernité signifie, il est vrai, la distinction capitale entre le droit et la morale (croyances, intentions, religiosité, vérité, etc.) : ce qui doit relever de l'État n'est pas la matière de l'action (il y a liberté de conscience) mais sa forme (réaliser une coexistence pacifique entre individus). Cependant, il serait dangereux d'omettre que, dans la modernité, le «champ des interventions organisées de la société dans la vie des individus s'élargissant sans cesse, ce qui est le plus privé se trouve à son tour incorporé dans la vie publique» (Touraine, 1992a, 347). Nous aimerions souligner le danger que représentent, selon nous, les analyses lapidaires de Gilles Lipovetsky qui comprend la modernité avancée comme un phénomène de «personnalisation et libération de l'espace privé qui absorbe tout dans son orbite» (1983, 46). Ce genre de déclarations, non seulement n'explique rien, mais encore voile ce qui constitue à nos yeux l'essentiel : ce qui domine avec la modernité, c'est la perte de sens de la notion de citoyen au profit d'un renforcement du paradigme politique de l'État-expert. C'est le paradigme du citoyen universellement compétent qui s'est affaibli. La condition à laquelle on pourrait prêter plus de pertinence aux propos de Lipovetsky serait d'y voir un fait en réalité beaucoup plus profond et important, à savoir que la «distance [de l'État] vis-à-vis de la société ne cesse d'augmenter» (Touraine, 1984, 81). La thèse d'une privatisation de l'espace public est une absurdité sociologique; en effet, gérer les quotidiennetés de manière rationnelle, c'est d'une part multiplier les instances «systémiques» et génériques de la sphère publique (l'éducation, la santé, l'appareil judiciaire, ...) et, d'autre part, réaménager, réagencer la sphère privée en redéfinissant,

3 Il nous semble ici extrêmement profitable de mettre en œuvre une histoire des concepts sociologiques. Si l'on se rappelle, en effet, que la modernité a souvent été thématisée comme le moment où État et société civile se séparent, réglant désormais leurs rapports de façon contractuelle selon la dichotomie de l'espace privé et de l'espace public, on ne s'étonnera pas qu'aient toujours coexisté une sociologie des systèmes et une sociologie des acteurs.

par exemple, l'espace familial. Ainsi, «[l]a finalité première de la famille n'est plus la gestion et la transmission d'un patrimoine, comme auparavant, mais *cette idée 'neuve' du bonheur* qui fait» que «les fonctions de la famille deviennent la socialisation des enfants, le maintien (ou la progression) du statut social, la recherche d'un bien-être physique et psychologique» (Gaullier, 1988, 234). Ce que renverse finalement Foucault avec sa notion de bio-politique, c'est le mythe d'une opposition stricte entre sphère privée et sphère publique, si bien que certains auteurs en arrivent à parler d'«envahissement» (Xavier Gaullier) ou de «colonisation» (Jürgen Habermas) de l'espace privé. Ce qui est certain de nos jours, c'est cette impossibilité d'opposer nettement les deux sphères. La bio-politique, par conséquent, est en contradiction avec le rôle de citoyen, ou plutôt, elle fonctionne «entre un *rôle de citoyen* simultanément étendu et *neutralisé*, et un *rôle de client* [de l'État social] qui est gonflé» (Habermas, 1987, 385). Il s'ensuit une autre conséquence importante : non pas une nouvelle solidarité par indifférence comme le postule Lipovetsky, mais l'apparition de luttes et de conflits sociaux sectoriels qui ne concernent pas directement le champ d'action politique, bien qu'ayant parfois besoin de son relais pour accroître leur effectivité. La paradoxe, ici, devient révélateur : tandis que les individus dépendent étroitement de ses activités, l'État a perdu sa fonction intégratrice.

Autre conception moderne que Foucault met à mal, celle qui veut réduire la modernité à l'anthropologie juridique abstraite. Nous reconnaissons toutefois que la théorie libérale des Lumières, s'appuyant sur la théorie du contrat, doit bien être comprise comme un artificialisme juridico-politique : ainsi les notions de liberté, de volonté, de libre-arbitre, d'égalité, de possession, de personne, d'imputation, etc. fonctionnent, de manière axiomatique, comme un corpus de postulats grâce auxquels l'ensemble des rapports socio-politiques de coopération sont légitimés rationnellement. Le contrat ne décrit pas une situation réelle, mais une construction fictive à partir de laquelle la notion d'État prend un sens et une intelligibilité. Ces concepts ne sont donc pas descriptifs, mais normatifs : comme le disait déjà Emmanuel Kant, «le concept du droit est un concept pur», c'est-à-dire «un système issu de la raison» (1988, 79), conçu sur un modèle géométrique. Quelle est donc la vision de l'homme qui s'en dégage ? Ainsi que le résume Christophe Grzegorczyk, «[i]l s'agit d'une image très individualiste de l'humain comme centre de l'Univers, à la fois maître, voire même propriétaire, de lui-même et de la Nature, point de départ et d'arrivée de son être, auteur de sa pensée et de ses actes». Bref, cet homme juridique c'est celui de «l''individualisme possessif' du XVIIe siècle et des Lumières» (1990, 210). Or c'est ici que la distinction foucaldienne entre les Lumières et la modernité s'avère être des plus pertinentes. Si, d'un côté, le droit a effectivement évolué vers une plus grande conceptualisation, d'un autre côté, on ne peut pas comprendre «la tendance, observable dans les sociétés modernes, d'une inflation

du droit écrit» (Habermas, 1987, 392) si on ne la rapporte pas à une activité politique centrée sur la gouvernementalité où «ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible» (Foucault, 1976, 191). Grzegorczyk rejoint Foucault de plein pied lorsqu'il parle d'un «passage de l''individualisme possessif' des Lumières, à l''individualisme sécuritaire' moderne». Car cette «entrée sur la scène du droit de l'homme réel, dans toute sa complexité, à côté de l'homme 'institutionnel', brouille les frontières du juridique, pose des problèmes insolubles, et annonce une inflation prévisible de revendications de plus en plus nombreuses» (1990, 236). La contradiction c'est le couplage d'un homme concret avec une culture formellement finalisée. L'apparition de la «concrétude» dans le domaine juridique, le décollage législatif qui en découle, Foucault comprend tous ces phénomènes comme «l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie» (1976, 190), qui est essentiellement moderne.

4. Vers un concept duel de modernité

Nous nous sommes efforcés de reconstruire la démarche de Foucault en suivant plusieurs perspectives de sélection : la modernité comme effacement de la négativité; comme synergie des temporalités; comme finitude radicale et comme bio-pouvoir. Nous souhaiterions dans cette avant-dernière section mettre à découvert les nombreuses objections qui peuvent et doivent être faites, malgré tout, à cette pensée puissante. Objections certes rapides – et qui demanderaient à être approfondies – mais que nous articulons selon deux axes : un axe factuel d'abord, un axe conceptuel ensuite, qui relève de la théorie sociale et culturelle.

4.1 Crise du bio-pouvoir ?

Dans *Naissance de la clinique*, Foucault a montré les bouleversements que la médecine du XIXe siècle a introduits dans la définition de la mort. Un des bouleversements majeurs tient peut-être à ceci : ce concept de mort, la médecine moderne «l'a volatilisé et réparti dans la vie, sous la forme de morts en détail, morts partielles, progressives et si lentes à s'achever par-delà la mort même» (Foucault, [1963] 1994b, 147). Cette nouvelle compréhension de la mort a eu dans les sociétés contemporaines des répercussions délicates. Qu'il s'agisse d'acharnement thérapeutique, de don d'organes, d'avortement, et, finalement, de toutes les techniques dites bio-médicales (fécondation *in vitro*, manipulation génétique), jamais la conception de la mort, et donc de la vie, n'a été aussi

ambiguë. Nous ne prétendons pas donner une unité à des problématiques en vérité distinctes, et dont l'immense complexité exige à chaque fois des analyses bien précises. Mais l'actualité de Foucault est encore une fois saisissante; l'embarras de certains politiques d'aujourd'hui, que l'on pense simplement à l'avortement, est fort compréhensible puisque les revendications des parties adverses se réfèrent souvent au dispositif même dont ils sont garants : assurer d'un côté le droit à la vie, respecter de l'autre le bien-être social et psychologique des individus. Ainsi, ce «'droit' à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins», c'est-à-dire «la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler» (Foucault, 1976, 191). On saisit également le flottement juridico-politique qui s'ensuit sous forme d'un compromis impossible : d'une part rigueur des textes législatifs, d'autre part permissivité de fait.

Est-ce à dire qu'on n'échappe pas à la «cage d'acier» de ce bio-pouvoir ? Les réflexions de Beck deviennent ici des plus précieuses. Pour cet auteur, le passage de la société industrielle (où s'est émancipée la rationalité bio-politique) à la société du risque (qu'il considère comme une forme nouvelle de rationalité) «a lieu au moment où les dangers décidés [...] dépassent ou éliminent les systèmes de sécurité en vigueur établis par l'état de prévoyance sur la base des évaluations de risques» (1994, 336). La société du risque nie le dogme de la prévisibilité et de la sécurité, pourtant cadres méta-sociaux de sa légitimité en tant que société. Par rapport à l'auto-interprétation hégélienne de la modernité, le changement est de taille : on se souvient que Hegel insiste sur la disparition moderne d'une différence entre le monde de la culture et le monde de la nature, affirmant par là la modernité dans son entière positivité. C'est bien ce que souligne Beck lorsqu'il dit que dans la société industrielle «même des catastrophes naturelles apparemment exogènes – inondations, éboulements, etc. – semblent liées à l'action humaine» (1993, 313). Mais puisque la modernité absorbe la nature dans un chez-soi humain, toute altérité est-elle pour autant supprimée ? L'altérité de la nature certes – et il ne faut pas nécessairement s'en plaindre – mais non l'altérité de la culture. Dans la société du risque, la mise en perspective du malheur ne se fait assurément plus par la nature mais par la technique. Dans tous les cas, ce qu'annonce cette société du risque, c'est le retour des limites, *le retour du négatif.* Société du risque : rien de moins que la réapparition du bio-pouvoir dans sa pleine polarité, le bio-pouvoir montrant enfin ses «deux faces : la destruction et la fabrication de la vie» (Delmas-Marty, 1994, 54). Paradoxalement, la domestication de l'avenir, du danger et du hasard s'est vue rejointe par l'apparition d'activités où «il n'y a plus de critères de normalité ni de méthodes de mesure et donc de bases pour évaluer les dangers» (Beck, 1993, 317). Les disciples de Foucault pourraient bien sûr dire qu'une société du risque devenue consciente d'elle-même avec la volonté

de gérer ces nouveaux dangers irréductibles ne fait, finalement, que reconduire une autre forme de rationalité bio-politique obsédée par la maîtrise. Nous considérons que cette opinion revient à s'épuiser dans la finitude. Or pour nous, l'enjeu est bien plutôt d'assumer la finitude. Car mettre en question la vie à tout prix, c'est par exemple contester le droit de «certaines techniques bio-médicales» à «détruire la naissance et la mort» et, par là, «remettre l'être humain dans ce mouvement circulaire de la vie» (Delmas-Marty, 1994, 56). C'est mettre en doute finalement «la volatilisation de la maladie dans un milieu corrigé, organisé et sans cesse surveillé» (Foucault, [1963] 1994a, 32). Deuxièmement, assumer la finitude ne signifie pas la velléité d'un retour nostalgique à l'âge d'or, car en manifestant ses contradictions, le bio-pouvoir a ouvert une place à la volonté des acteurs : ni «éliminer le Sujet en ne voyant plus l'homme que du dehors» (Touraine, 1992a, 353), ni renforcer l'État-expert et son cortège de spécialistes – théologiens, moralistes ou comités d'éthique en tête –, mais redonner aux individus une possibilité de se réapproprier le champ politique, non pas dans des débats techniques concernant le bien-être collectif, mais dans un «agir communicationnel» (Habermas) orienté vers une *res publica* à proprement parler. En ce sens, la crise du bio-pouvoir amène aussi un retour du citoyen. Car, «[d]ans une société du risque qui s'auto-identifie, la critique est en quelque sorte démocratisée : elle est exercée mutuellement entre les rationalités partielles et les divers groupes sociaux» (Beck, 1994, 338). Utopie que tout cela ? Assurément, tant que l'on ne comprend pas que ce qui n'a pas de lieu (*ou-topos* en grec) n'a pas pour fonction d'être réalisé, inscrit dans le réel, mais au contraire d'orienter l'action, de susciter des énergies. Il s'agit donc bien, en rejoignant les disciples de Foucault, d'une maîtrise, mais d'une maîtrise éthico-sociale à notre avis, et non d'une maîtrise technocratique d'ordre bio-politique.

4.2 Identité, lien social et modernité

Il est bien difficile chez Foucault de séparer les éléments culturels de son analyse de la modernité des éléments conceptuels en tant que tels. Autrement dit, il existe une relation étroite entre sa théorie culturelle et sa théorie sociale. Il va de soi que nous ne prétendons pas faire ici le tour de la méthodologie foucaldienne. Nous n'allons donc pas discuter de cette méthode, mais plutôt de la manière de saisir le social et l'histoire qui la sous-tend. Nous défendons simplement l'idée d'une homologie entre vision de la culture et vision de la société chez Foucault. Passons donc en revue quelques-uns de leurs éléments respectifs à travers des exemples précis. D'abord qu'en est-il du lien social ? Dans *Surveiller et punir*, Foucault fait l'observation suivante : «Nous sommes dans la société du professeur-juge, du médecin-juge, de l'éducateur-juge, du

'travailleur social'-juge; tous font régner l'universalité du normatif; et chacun au point où il se trouve y soumet le corps, les gestes, les comportements, les conduites, les aptitudes, les performances» (1975, 356). La seule possibilité pour que ces lignes soient vraies, c'est que l'identité des individus en présence d'un professeur, d'un médecin, d'un éducateur ou d'un travailleur social fonctionne comme le corrélat direct et immédiat de ces derniers. Cela suppose, en allant plus loin, que l'identité individuelle puisse être restreinte à son pôle objectif. Or le processus identitaire, dans lequel la détermination objective en vient à être intériorisée *telle quelle* par la subjectivité, est bien présent dans certaines situations totalitaires et institutions totales où les identités sont effectivement surdéterminées.[4] Rares sont ainsi les cas où un individu (ou un groupe d'individus) est amené, comme le dit l'*Histoire de la folie*, à «se reconna[ître] dans ce monde du jugement qui l'enveloppe de toutes parts» ([1961] 1972, 521). Foucault, cependant, admet également avec la psychologie sociale meadienne qu'un individu peut être aussi un individu-sujet, un «je» et pas seulement un «moi» (voir Mead, 1963, 167–168), parce que «là où il y a pouvoir, il y a résistance», et qu'ainsi «les rapports de pouvoir [...] ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance» (1976, 125–126). Mais cet espace de subjectivation et de médiation est alors compris dans l'alternative radicale de l'identité et de la contre-identité, de l'identification et de la contre-identification, de la norme et de la contre-norme. Il est donc normal qu'une telle vision dichotomique n'ait pas d'autre choix que de situer l'apparition du sens et de la signification dans la rupture, tout le reste étant relégué au domaine de la contrainte. Cette conception dyadique du champ social non seulement risque d'ontologiser et de réifier les pratiques mais s'achemine encore vers une réduction injustifiée des rapports sociaux, parce que Foucault confond alors la résistance avec la déviance qui n'est pourtant qu'une possibilité bien délimitée de subjectivation et de conflit social. La vision véritablement *tragique* du lien social qui en découle est le prix que doit payer Foucault pour avoir mené ses analyses à partir d'*archétypes de sociabilité*.[5] L'intérêt qu'il porte aux identités stigmatisées n'est, du reste, pas étranger à cette conception. Il faut attendre la mort de Foucault et les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité* pour se voir proposer une forme de subjectivation (la «problématisation» ou «subjectivation» dans la terminologie foucaldienne) qui ne se résolve pas à la simple révolte ou résistance. Il s'agit d'une «nouvelle façon de réfléchir le rapport qu'il convient d'avoir à son statut, à ses fonctions,

4 A ce propos, on se référera avec profit à l'ouvrage de Bruno Bettelheim (1972) *Le cœur conscient*, qui montre que même dans les situations totalitaires, les déstructurations identitaires n'aboutissent que dans certains cas seulement à une adéquation entre les définitions objectives et subjectives.

5 C'est la raison pour laquelle la pensée de Foucault ne peut en aucun cas s'assimiler à une théorie sociologique, fût-elle la plus normative.

à ses activités, à ses obligations», qui «constitu[e] [...] une réponse originale [de l'individu] sous la forme d'une nouvelle stylistique de l'existence» (1984b, 105 et 89).

Quittons ces éléments de théorie sociale pour en venir à la vision foucaldienne de la culture. Foucault assigne à sa démarche intellectuelle le but qui consiste à «découvrir ces continuités obscures incorporées en nous» ([1974] 1994d, 643). Puisque l'histoire est continuité et incorporation, elle est aussi *mémoire*. Mais là également on se tromperait si l'on pensait que Foucault ne fait qu'assimiler la modernité à une période négative de «normalisation». Par exemple, à propos de «l'expérience moderne de la folie», il est question d'un «double mouvement de libération et d'asservissement» ([1961] 1972, 480). Cette modernité serait alors, fondamentalement, dualité et ambiguïté, et elle amènerait, par exemple, à dépasser le caractère hasardeux de la vie, en même temps qu'elle conduirait à des rapports plus difficiles à la finitude de la souffrance et de la mort. Et ainsi le bio-pouvoir n'exprimerait pas seulement un mouvement de rationalisation, sans quoi d'ailleurs Foucault devrait conclure à une complémentarité bio-politique des différentes sphères culturelles (savoir, éthique, politique), complémentarité qui exercerait par là même un effet de totalisation. Mais les propos de Foucault ne sont pas toujours univoques et, pour prendre un exemple inverse, tout comme il conçoit parfois la subjectivation comme une simple intériorisation de l'objectivation, il fait des totalitarismes du XXe siècle non pas une crise mais une conséquence de la modernité (voir [1981] 1994i, 161). Dans l'évolution de la pensée foucaldienne, néanmoins, se trouve un événement marquant : de concept jusqu'ici souvent critique, la modernité devient concept normatif. Foucault reconnaît alors, inscrit au cœur de la modernité, le thème d'une «ontologie de nous-mêmes», d'un «travail critique de la pensée sur elle-même» (1984a, 14–15) qui consiste à «dégage[r] de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons». Bref, cette «ontologie de nous-mêmes» «chercher[a] à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté» ([1984] 1994j, 574). Il est à nouveau caractéristique de la pensée foucaldienne d'associer, de manière strictement antagoniste, la mémoire (continuité, incorporation) à la liberté (transformation, rupture), la fondation du sujet par l'acculturation à sa «défondation» dans la déculturation.[6] On ne sera pas étonné, en outre, que le concept d'identité soit lui-même perçu dans

6 A noter que Foucault semble alors nuancer sa radicalité puisqu'il parle de «transformer» le présent «non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est», dans «un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole» ([1984], 1994j, 570). Cette atténuation doit être mise en parallèle avec l'introduction des concepts de «subjectivation» et de «problématisation».

l'alternative de l'intégration (assimilation) et de la différenciation (distinction, distanciation) qui doit être rapportée au couple pouvoir/résistance.

Nous insistions, dans notre introduction, sur le fait que l'analyse foucaldienne doit se comprendre surtout comme son propre placement à l'intérieur de la modernité. Nous voyons maintenant que ce placement est rendu possible par la solidarité essentielle qui unit théorie culturelle et théorie sociale. Dans la mesure, en effet, où cette théorie sociale s'articule autour de couples d'antagonistes, il est normal que Foucault ne puisse présenter, en dernier lieu, qu'une forme précise de dynamique identitaire, celle précisément qu'il accrédite. Deleuze a donc raison d'affirmer que la démarche de Foucault peut être saisie comme une recherche de «nouveaux modes de subjectivation, sans identité plutôt qu'identitaires» (1986, 123). Mais une telle ambition ne peut plus alors relever d'une théorie sociale ou culturelle, mais bien d'un *projet normatif*. Son analyse de la modernité devient ainsi éthique sociale de la création de soi. Or ce projet de destruction/transformabilité des identités sociales est encore une expression de la modernité. Foucault fait souvent état d'une forme particulière de dynamique sociale des identités, où il s'agit de «retrouver notre identité perdue». Cette dynamique, il la juge négativement et il l'oppose à celle qui tend à «la destruction de ce que nous sommes» et à «la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation» ([1980] 1994h, 74). L'anthropologue Sélim Abou, de son côté, remarque la chose suivante : «*Le désir de retrouver une identité perdue* se manifeste dans les sociétés industrielles avancées du monde occidental, où les citoyens ont de plus en plus de mal à s'identifier à une culture nationale qui tend à les atomiser en les privant des liens de solidarité qui médiatisent leurs aspirations fondamentales» (1992, 20). C'est là que *le désir de promouvoir une identité nouvelle* ne peut s'expliquer chez Foucault que comme l'option singulière d'une situation de modernité avancée : cette situation, comme l'a bien analysée Jean-François Lyotard, se caractérise par «une incertitude sur les fins, qui est une incertitude sur l'identité du nous». Alors que ce qui est propre à d'autres contextes culturels consiste en une reconfirmation d'une identité collective qui n'est pas à projeter mais qui préexiste au groupe, le type-idéal de l'identité moderne, lui, ne repose pas sur «des actes originels 'fondateurs'», mais sur «un futur à faire advenir, c'est-à-dire [...] une idée à réaliser» (1988, 71–72). Il va de soi que les sociétés contemporaines sont infiniment plus complexes et ne se composent pas seulement d'identités incertaines ou d'identités en devenir (qui relèvent de la logique classique de mobilité sociale). Ne serait-ce qu'en raison du pluralisme culturel, il faut également compter avec ce que Abou appelle le «*désir de libérer une identité opprimée*» qui «est au cœur de tous les groupes ethniques minoritaires ou minorisés, privés du droit d'exprimer leurs différences spécifiques dans les domaines de la vie sociale, tels ceux de la langue, de la religion, de l'éducation» (1992, 18–19). C'est pourquoi, nos

sociétés ne tournent plus autour d'une topique exclusivement moderne, mais s'expriment aussi dans ce que Foucault lui-même appelle des «attitudes de 'contre-modernité'» : ce qui est alors en question n'est pas l'instauration d'identités nouvelles fondée sur «la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons» – «attitude de modernité» – ([1984] 1994j, 568 et 574) mais justement l'inverse : la volonté de certains individus d'être, de faire et de penser ce qu'ils sont, font ou pensent. C'est donc peu dire que l'*êthos* social dont Foucault se réclame – l'instauration identitaire du sujet sans identité – radicalise les poussées modernes de détraditionnalisation ainsi que le caractère flexible, non préétabli d'une subjectivité ouverte à d'infinies potentialités.

5. Modernité et temporalité

On peut légitimement être surpris de ce versant inattendu de la réflexion foucaldienne tourmentée par la destruction de la mémoire et du sujet. De fait, il semble bien qu'une partie des critiques de Foucault, qui lui ont reproché sa subordination de l'homme à l'omniprésence du pouvoir, n'ait pas su apercevoir la dimension littéralement *paradoxale* de sa pensée. Il y a pourtant chez lui un antagonisme fondamental de la mémoire et de la liberté. D'un côté, une partie de sa pensée montre les effets de pouvoir qui ressortissent à la modernité. Foucault balance alors du côté de la mémoire en faisant de l'histoire et de la société le centre de gravité privilégié de l'homme. A ce moment il appelle à s'engager sur le chemin d'un historicisme ultime et «d'une enquête infinie qui ne concernerait ni plus ni moins que l'être même de notre modernité» (1966, 233). En parlant de son projet, Foucault déclare vouloir mettre en œuvre «une généalogie de l''âme' moderne», de la «Réalité historique de cette âme [...] réelle, et incorporelle» qui «n'est point substance» (1975, 38). Force est de constater qu'avec une telle généalogie, le sentiment – si moderne – d'hétérogénéité entre cultures, périodes et individus se trouve achevé. Certes, comme le disait le Grec Héraclite *panta rhei*, tout s'écoule. Foucault nous a donc expliqué avec génie pourquoi il est si difficile, de nos jours, de penser en dehors de l'histoire et de la société. Mais on aurait tort, cependant, de qualifier son approche d'«historiciste» tout court. Celle-ci amène certes à une *immersion* complète dans l'histoire, mais elle reconnaît, curieusement, le caractère insupportable d'un historicisme radical où l'homme, une fois passé au crible de la temporalité, ne serait que mémoire et continuité. C'est alors que l'immersion se tourne vers un véritable *désaisissement* du passé, où s'exprime la capacité proprement humaine de rupture dans l'univers social et historique. Foucault rejoint, d'une certaine manière, Emmanuel Lévinas lorsque celui-ci affirme

que le «jugement de l'histoire» est «nécessairement injuste pour la subjectivité» qui, sans cesse, «est livré[e] au risque et à la création morale du moi» (1971, 272 et 276). Un être humain donne donc lieu à une vie qui n'est pas seulement historique et sociale, mais encore éthique. Toutefois, cette «création morale du moi», n'a guère d'autre solution chez Foucault que la confrontation tragique, pour utiliser des vocables kundériens, entre la «pesanteur» de l'histoire et la «légèreté» de la liberté. Mieux que «le fils de son temps», Foucault en est la figure révélatrice et emblématique parce que, plus que tout autre, il a porté à son paroxysme les contradictions les plus graves de la modernité entre, d'un côté, la sacralisation de la mémoire et, de l'autre, le totalitarisme de la nouveauté et la tyrannie de l'actualité. Cette confrontation tragique de l'innovation et de la mémoire est exemplaire de ce que Touraine analyse comme «l'état du monde actuel où se développent côte à côte la globalisation du monde économique et la société de masse et l'obsession de l'identité et/ou de la communauté ainsi que le retour des nationalismes et des religions» (1992b, 534). Foucault a-t-il ouvert une nouvelle voie visant à concilier toutes ces ambivalences ? On peut en douter, tant, dans la déprise foucaldienne du passé, l'homme se trouve définitivement écartelé entre finitude et transcendance ou, comme nous l'avons établi, entre continuité et rupture. Il y a, dans cet affrontement titanesque, une sorte d'exaspération réciproque où plus grand est le poids accordé à la finitude – comme enracinement temporel radical de l'être humain –, plus grand doit s'affirmer en retour le «pouvoir-être» de la transcendance. Foucault, assurément, n'a pas cherché la réconciliation des opposés; il a voulu, à l'inverse, consacrer leur tension fondamentale en érigeant, face à face et dans un éternel combat, la puissance du négatif (la liberté) et du positif (la mémoire). Or ce combat n'est pas synthèse comme dans la dialectique hégélienne. Foucault a pensé, au contraire, que pour donner une véritable dignité à la liberté, il fallait lui offrir un adversaire à sa mesure, ce qui explique pourquoi sa critique historique se double d'une «esthétique de l'existence». Le coût anthropologique que requiert un tel projet a quelque chose de surhumain. En apparaissant pourtant comme à la fois l'héritier, le critique et l'acteur de la modernité, Foucault s'insère, même à son insu, dans les trois instances fondamentales de la triplicité temporelle (passé, présent, futur). Mais dans la mesure où il saisit les forces de ces instances dans le jeu essentiel de la dualité, sa pensée en vient à incarner, sans les résoudre, les «paradoxes terminaux» de la temporalité moderne. Par là, elle en vient également à révéler l'un des défis cruciaux de notre modernité qu'est le rapport au temps.

Pour Catherine et Frédéric, qui m'ont patiemment aidé à corriger cet article. Je tiens aussi à remercier M. le Prof. Riccardo Lucchini du séminaire de sociologie de l'Université de Fribourg, qui m'a encouragé à publier le présent article.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abou, Sélim (1992), *Cultures et droits de l'homme. Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990*, Paris : Hachette (Pluriel).

Artaud, Antonin (1979), *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Paris : Gallimard (L'imaginaire).

Beck, Ulrich (1993), De la société industrielle à la société à risques, *Revue suisse de sociologie*, 19, 311–337.

Beck, Ulrich (1994), D'une théorie critique de la société vers la théorie d'une autocritique sociale, *Déviance et société*, 18/3, 333–344.

Bettelheim, Bruno (1972), *Le cœur conscient*, Paris : Robert Laffont (Pluriel).

Cazeneuve, Jean (1958), La connaissance d'autrui dans les sociétés archaïques, *Cahiers internationaux de sociologie*, XXV, 75–99.

Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*, Paris : Minuit (Critique).

Deleuze, Gilles (1994), Désir et plaisir, *Magazine littéraire*, n° 325, Octobre, 57–65.

Delmas-Marty, Mireille (1994), Foucault et la justice, *Magazine littéraire*, n° 325, Octobre, 52–56.

Durkheim, Émile (1991), *De la division du travail social*, Paris : Quadrige/PUF (2e édition).

Foucault, Michel ([1961] 1994a), Préface à *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, I : 1954–1969, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 159–167.

Foucault, Michel ([1961] 1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard (Tel).

Foucault, Michel ([1963] 1994b), *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris : Quadrige/PUF (4e édition).

Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).

Foucault, Michel ([1972] 1994c), Revenir à l'histoire, in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, II : 1970–1975, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 268–281.

Foucault, Michel ([1974] 1994d), La vérité et les formes juridiques, in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, II : 1970–1975, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 538–646.

Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard (Tel).

Foucault, Michel (1976), *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des histoires).

Foucault, Michel ([1977] 1994e), Cours du 14 janvier 1976, in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, III : 1976–1979, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 175–189.

Foucault, Michel ([1978] 1994f), La «gouvernementalité», in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, III : 1976–1979, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 635–657.

Foucault, Michel ([1979] 1994g), Naissance de la biopolitique, in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, III : 1976–1979, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 818–825.

Foucault, Michel ([1980] 1994h), Entretien avec Michel Foucault, in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV : 1980–1988, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 41–95.

Foucault, Michel ([1981] 1994i), «Omnes et singulatim» : vers une critique de la raison politique, in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV : 1980–1988, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 134–161.

Foucault, Michel ([1984] 1994j), Qu'est-ce que les Lumières ?, in : Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV : 1980–1988, Paris : Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 562–578.

Foucault, Michel (1984a), *Histoire de la sexualité, II. L'usage des plaisirs*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des histoires).

Foucault, Michel (1984b), *Histoire de la sexualité, III. Le souci de soi*, Paris : Gallimard (Bibliothèque des histoires).

Frank, Arthur W. (1992), Only by Daylight : Habermas's Postmodern Modernism, *Theory, Culture & Society*, vol. 9, 149–165.

Gaullier, Xavier (1988), *La deuxième carrière : âges, emplois, retraites*, Paris : Seuil (L'épreuve des faits).

Grzegorczyk, Christophe (1990), Trois modèles de l'homme juridique, in : Paul-Henri Steinauer, éd., *L'image de l'homme en droit/Das Menschenbild im Recht*, Fribourg : Éditions universitaires, 205–236.

Habermas, Jürgen (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, tome II, Paris : Fayard (L'espace du politique).

Habermas, Jürgen (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris : Gallimard (Bibliothèque de philosophie).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1940), *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Gallimard (Tel).

Heidegger, Martin (1986), *Être et Temps*, Paris : Gallimard (Bibliothèque de philosophie).

Javeau, Claude (1986), *Leçons de sociologie*, Paris : Méridiens-Klincksieck.

Kant, Emmanuel (1988), *Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*, Paris : Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques).

Larochelle, Gilbert (1991), Mythe de la révolution technologique et désenchantement postmoderne, *Revue suisse de sociologie*, 2, 325–341.

Lévinas, Emmanuel (1971), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff (Le Livre de Poche Biblio-Essais).

Lipovetsky, Gilles (1983), *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard (Les essais).

Lyotard, Jean-François (1988), *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985*, Paris : Galilée (Le Livre de Poche Biblio-Essais).

Mead, George Herbert (1963), *L'Esprit, le Soi et la Société*, Paris : PUF (Bibliothèque de sociologie contemporaine).

Nietzsche, Friedrich (1971), *La généalogie de la morale*, Paris : Gallimard (Folio/Essais).

Robin, Jacques (1989), *Changer d'ère*, Paris : Seuil.

Touraine, Alain (1984), *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Paris : Fayard (Mouvements 3).

Touraine, Alain (1992a), *Critique de la modernité*, Paris : Fayard.

Touraine, Alain (1992b), La théorie sociologique entre l'acteur et les structures, *Revue suisse de sociologie*, 18/2, 533–535.

Adresse de l'auteur:
Alain Bevilacqua,
Séminaire de sociologie, Université de Fribourg,
Avenue de Granges-Paccot 14, CH-1700 Fribourg

Kurt Imhof / Peter Schulz (Hrsg.)

Reihe «Mediensymposium Luzern» Band 1

«Medien und Krieg – Krieg in den Medien»

Krieg ist das beständigste Thema des Medienzeitalters. In ihm wird das früher Ausseralltägliche zum alltäglichen Medienereignis, zur permanenten Darstellung kollektiver physischer Gewalt mit wechselnden Akteuren und Schauplätzen.

Der Krieg in den Medien war jedoch immer schon mehr als seine blosse Reproduktion: Die Bedeutung des Krieges in den Medien korreliert nicht mit der Anzahl der Toten. Wie jedes Phänomen wird gerade auch der Krieg gewichtet und bewertet:

Es gibt «wichtige» und «unwichtige» Kriege. Für die «Wichtigen» unter ihnen gilt das eherne Gesetz des Krieges auch in ihrer medialen Vermittlung: Der Krieg als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist der grosse Simplifikator alles Sozialen. Er reduziert die vielfältigsten gesellschaftlichen Spannungen auf eine Konfliktlinie, zieht alle und alles in seinen Bannkreis, ent-individualisiert die Beteiligten zu Täter- und Opfergruppen, Aggressoren und Verteidigern, Helden und Verrätern. Er produziert Charismaträger, verlangt waffenstarrend nach moralischen Urteilen polarisierenden Charakters und spitzt die Erwartungen aller auf Sieg oder Niederlage zu. Zum Bannkreis des Krieges gehören auch die Medien. Krieg wird in ihnen kolportiert, personifiziert, legitimiert und entlegitimiert. Die Darstellung von Krieg gerät oft zum Bestandteil seiner selbst, womit die Reproduktionsfunktion der Medien zum Produktionsfaktor des Krieges wird.

Dr. Kurt Imhof ist Oberassistent am Soziologischen Institut der Universität Zürich und Leiter des Nationalen Forschungsprogramms 39 «Migration und interkulturelle Beziehungen».

Peter Schulz ist Direktor des «Medienausbildungszentrums Luzern» (MAZ) und der «Stiftung Akademie 91 Zentralschweiz».

Seismo

Erhältlich im Buchhandel
oder direkt beim Seismo Verlag
Postfach 313, CH-8028 Zürich

ISBN 3-908239-45-1
224 Seiten, 15.5x22.5 cm, broschiert
SFr. 38.–/DM 47.50/ÖS 304.–