HAL open science

La fabrication des individus. Entre Goffman et Foucault : les normes

Benoit Ferret

▶ To cite this version:

Benoit Ferret. La fabrication des individus. Entre Goffman et Foucault : les normes. Philosophie. 2022. dumas-03882706

HAL Id: dumas-03882706

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03882706v1

Submitted on 9 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Benoit Ferret

La fabrication des individus.

Entre Goffman et Foucault : les normes.

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Parcours : Philosophie contemporaine : histoire et problèmes

Sous la direction de M. Olivier RAZAC

Année universitaire 2021-2022

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussigné Benoit FERRET déclare sur l'honneur :

- être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;

- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;

- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à : Grenoble

Le : 31/05/2022

Signature :

Épigraphe

« Que s'est-il passé dans le monde après la guerre et l'après-guerre ?

La normalité.

Oui, la normalité. Dans l'état de normalité, on ne regarde pas autour de soi : tout autour se présente comme "normal", privé de l'excitation et de l'émotion des années d'urgence. L'homme tend à s'assoupir dans sa propre normalité, il oublie de réfléchir sur soi, perd l'habitude de se juger, ne sait plus se demander qui il est. […]

La rage commence là, avec ces grandes, grises funérailles. »

Pier Paolo Pasolini, *La rage*.

Remerciements

Je voudrais tout d'abord remercier mon directeur de mémoire Monsieur Olivier RAZAC pour son aide précieuse, pour sa patience, sa disponibilité et son soutien pendant ce long travail de recherche.

Je souhaite aussi remercier ma famille pour m'avoir épaulé, encouragé et soutenu tout au long de ces deux années à la fois passionnantes et épuisantes.

Enfin, je tiens à témoigner toute ma gratitude aux personnes qui ont contribué à l'aboutissement de ce mémoire, et notamment à mes deux lectrices.

Sommaire

PARTIE 1 - GOFFMAN OU L'INTERACTION COMME MOTEUR DE LA VIE SOCIALE 17
PREAMBULE 18
CHAPITRE 1 – LA METAPHORE THEATRALE 19
La scène comme paradigme de la vie sociale 19
Les critiques soulevées par l'analyse dramaturgique 24
CHAPITRE 2 – LE RITUEL 28
L'interaction comme rituel 28
Goffman, interactionniste ? 33
CHAPITRE 3 – LA FABRIQUE DE L'IDENTITE 40
La mise en scène de l'acteur 40
Le travail de figuration 42
« La thèse des deux sois » 45
L'habitus bourdieusien 47
La construction relationnelle de l'identité 50
PARTIE 2 - FOUCAULT, LES INSTITUTIONS, LE SUJET 56
PREAMBULE 57
CHAPITRE 4 – LE SAVOIR 60
Une méthode : l'archéologie 60
La folie de la fin du Moyen-Âge à la Renaissance 63
La folie à l'âge classique 65
La folie à l'âge moderne 68
CHAPITRE 5 – LE POUVOIR 73
Une méthode : la généalogie 73
La souveraineté 74
La discipline 77
La sécurité 81
Qu'est-ce que le pouvoir ? 84
CHAPITRE 6 – LA SUBJECTIVITE 87
La subjectivité juridique 87
La « normation » 88
La normalisation 92
PARTIE 3 - L'ETHIQUE COMME PROCESSUS DE LIBERATION 96
PREAMBULE 97
CHAPITRE 7 – L'*ETHOS* CRITIQUE 98
Qu'est-ce que la critique ? 99
Les Lumières comme moment de sortie de notre hétéronomie 101
« L'ontologie de nous-mêmes » 104
CHAPITRE 8 – ENTRE GOFFMAN ET FOUCAULT : LA SUBVERSION DES NORMES SOCIALES 107
La rigidité et la souplesse de l'ordre social goffmanien 107
L'esthétique de l'existence 110
Le gouvernement de soi 115

Introduction

En 1980, David Lynch réalise le film *Elephant Man*, inspiré du livre du chirurgien anglais Frederick Treves intitulé *The Elephant Man and Other Reminiscences*. L'histoire prend place dans l'Angleterre victorienne du XIXe siècle et raconte un moment de la vie d'une personne surnommée « *Elephant Man* », l'homme éléphant. Au fil des premières scènes, le spectateur assiste à la déambulation dans une foire du Docteur Treves. Ce dernier entre dans une tente qui s'avère être un *freak show*, c'est-à-dire un lieu où les spectateurs peuvent contempler des performances hors du commun. Après avoir pénétré dans ce lieu, nous assistons à une altercation entre deux individus. L'un se présente avec des policiers dans le but d'interdire la représentation d'un de ces phénomènes, jugée plus dégradante que les autres. Pour se défendre, le propriétaire répond par la formule : « *He is a freak* ! » (« c'est un phénomène de foire »), comme si cet être n'avait rien d'humain. À cette réaction, l'individu lui rétorque qu'à la différence des autres bêtes curieuses, celle-ci est monstrueuse. Ce monstre, c'est John Merrick, un jeune homme présentant des difformités physiques et qui, visiblement, pose problème à la haute société londonienne. La représentation est donc annulée. Pour expliquer cette apparence, son propriétaire, Mister Bytes, dit qu'alors que la mère de ce *freak* était enceinte de quatre mois, elle fut renversée par un éléphant sauvage. Cet évènement serait donc la cause de l'apparence hors du commun de John Merrick. Par la suite, le Dr Treves présente ce jeune homme lors d'un cours d'anatomie à la faculté de médecine, et il sera hébergé par celui-ci dans son hôpital. À partir de ce moment, John Merrick démontre de grandes capacités intellectuelles. Ce corps difforme, monstrueux, s'avère être doté de raison, et donc d'humanité. En outre, une fois installé dans sa chambre, le jeune homme va être enlevé par son ancien propriétaire, dans le but de faire le tour des *freak shows* d'Europe. Cependant, il parvient à s'échapper et à retourner en Angleterre. Ainsi, lors de son retour, dans une gare, il est pris à partie par des voyageurs. C'est à ce moment-là qu'il lance, avant de s'effondrer au sol, son célèbre cri du cœur : « *I am not an elephant! ... I am not an animal! ... I am a human being! ... I am a man!* » Cette réplique lui permet de nier le regard social porté sur lui. En réfutant son animalité supposée, et en affirmant son humanité, John Merrick s'oppose au verdict social que les journaux, ou la foule qui l'entoure, tentent de lui attribuer. Ce film se présente comme un questionnement à la fois sur le regard social stigmatisant, mais aussi sur la limite, la frontière entre l'Humanité et la Monstruosité, entre le Même et l'Autre. Cette idée se déploie de manière implicite tout au long du film,

notamment lorsque John Merrick montre le portrait de sa mère au visage d'ange, ce qui a pour effet de réaffirmer son humanité : Merrick n'est pas un monstre, la preuve en est que sa mère était pourvue d'une très grande beauté. Ainsi, ce film de David Lynch pourrait être interprété comme une critique du regard social qui s'attaque, dévalorise, humilie la Différence et qui, par ailleurs, valorise, défend la Normalité. Cette idée du regard social peut être comprise à travers la relation qu'entretiennent le docteur Treves et John Merrick : au début du film, le chirurgien vient contempler un monstre, puis le jeune homme est considéré comme un objet scientifique, et pour finir, il y a un lien d'amitié qui unit les deux personnages. Pour autant, John Merrick ne sera jamais vraiment considéré comme un humain à part entière : il ne fait que changer de cage dont les barreaux sont plus ou moins visibles. Au début du film, il est exposé comme un monstre, ensuite, il passe dans une cage médicale, dans laquelle il n'est considéré que pour son corps. Par ailleurs, lorsque les membres de la haute société londonienne se déplacent à l'hôpital pour voir Merrick, c'est pour faire l'expérience de ce qui est raconté dans les journaux. Le jeune homme entre dans une cage médiatique, qui fait de lui, une nouvelle fois, un phénomène à aller voir, sauf que dans ce cas, il ne s'agit pas d'aller dans une simple fête foraine, mais dans un lieu plus distingué. Enfin, lorsque John Merrick pense être considéré comme un individu à part entière, et qu'il est invité au théâtre puis applaudi par toute l'assemblée, il retourne dans sa condition première de phénomène étrange que la haute société salue, et à laquelle il fait pitié. D'ailleurs, c'est peut-être en ayant pris conscience de ce changement de cage, et au fond, de la complexité, voire de l'impossibilité, d'être considéré comme un humain, que le jeune homme décide de se donner la mort. Ainsi, à travers ce film, Lynch montre la manière dont est considéré Merrick, et son aller-retour permanent entre son apparence physique et son caractère moral, entre son humanité et son inhumanité, sa monstruosité. Dès lors, à la suite de cet exemple, nous pouvons nous demander la chose suivante : qu'est-ce qu'un monstre ?

Pour répondre à cette question, il est possible de faire un détour par la médecine. Dans une période à peu près contemporaine à celle où vécut John Merrick, de la fin du XVIIIe et durant le XIXe siècle, ces corps monstrueux seront soumis au regard médical. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, un des fondateurs de la tératologie moderne, est celui qui fait du monstre un objet de science, tandis que son fils, Isidore, opère une classification des

différentes monstruosités[1]. La tératologie peut être définie comme la science des anomalies anatomiques, des monstres (*tératos-logos*, c'est-à-dire discours sur les monstres). Ainsi, dans une étude en trois volumes, parue entre 1832 et 1837, intitulée *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez les hommes et les animaux*, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire produit une classification des différentes anomalies du corps humain. Il définit ces difformités à partir de deux autres concepts[2]. D'un côté, il y a le « type spécifique », qui correspond à l'ensemble des traits communs à la majorité des individus d'une espèce. De l'autre, il y a les « variations individuelles », qui sont des déviations du type spécifique. L'anomalie, c'est donc un écart vis-à-vis des standards, des caractéristiques communes d'une espèce. À partir de là, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire en distingue quatre types. Premièrement, il y a les *variétés*, qui sont des anomalies légères ne contrariant pas l'organisme dans l'accomplissement de ses fonctions vitales. Deuxièmement, on retrouve les *vices de conformation*, qui correspondent à des anomalies simples avec des difformités, empêchant l'exécution de certaines fonctions vitales. Troisièmement, les *hétérotaxies* désignent des anomalies complexes et graves, mais n'entraînant pas d'obstacle dans la réalisation de ses fonctions vitales. Enfin, il y a les *monstruosités* qui renvoient à des anomalies très complexes et graves, et qui rendent impossible ou très difficile l'accomplissement des fonctions vitales de l'organisme. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire classe ces quatre types d'anomalies de la plus légère à la plus grave. La monstruosité est donc la pire des anomalies. C'est la variation individuelle qui s'éloigne le plus du type spécifique. Le monstre, c'est celui qui, par son organisation biologique, constitue la variation la plus extrême vis-à-vis du type spécifique. Le corps monstrueux correspond au corps à la conformation la plus insolite. Le monstre, c'est celui qui, étant donné l'organisation de ses parties, est en rupture avec les normes objectives qui composent le type spécifique auquel il se rapporte. Le monstre, c'est l'exception à la règle. Nous comprenons donc pourquoi la médecine s'intéresse au cas de John Merrick : son apparence est hors-norme, elle excède les normes communes.

Pourtant, comme nous venons de le voir, il serait possible de se demander si, puisque la monstruosité est évaluée à partir de normes, est-il question d'un problème

---

[1] ANCET, Pierre, « Le statut du monstre dans la tératologie d'Etienne et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire » dans CAIOZZO, Anna, DEMARTINI, Anne-Emmanuelle (dir.), *Monstre et imaginaire social. Approches historiques*, Paris, Éditions Créaphis, 2008, p.221-235.

[2] Voir CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique* (1966), Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 107-113.

anatomique, médical, ou social, qui renvoie à la perception qu'autrui possède de nous ? À cette interrogation, le philosophe Pierre Ancet tient à faire remarquer que, contrairement à ce que disent les discours médicaux, tératologiques, il n'y a pas de monstruosité en soi[3]. Toute monstruosité est relative, dans la mesure où elle est énoncée dans un jugement dès lors que nous ne parvenons pas à catégoriser cet être qui nous fait face. Ce jugement portant sur la monstruosité est un jugement réfléchissant, pour reprendre les mots de Kant, puisqu'il nous est impossible de définir, de catégoriser cette personne qui nous fait face. Le terme de monstre est utilisé lorsque nous n'arrivons pas à spécifier, que nous n'arrivons pas à définir ce à quoi correspond un individu particulier. Dans ce sens, il est intéressant de mentionner le fait que John Merrick, lorsqu'il rencontre des étrangers, prend soin de présenter un portrait de sa mère en faisant remarquer son visage d'ange, comme une manière de réaffirmer sa propre humanité. De plus, Ancet ajoute que le recours à ce jugement sur la monstruosité d'un être nous renseigne plus sur nous que sur celui qui nous fait face. La monstruosité apparaît comme révélatrice de nos interdits sociaux, de nos stéréotypes. Là où cette monstruosité organique portait apparemment sur une réalité biologique, ce phénomène correspond à une réaction sociale vis-à-vis de quelque chose d'inhabituel, d'étrange, d'hors du commun. Le monstre est un être en rupture avec les normes sociales, et un corps anormal, porteur de difformités. John Merrick apparaît comme un monstre d'un point de vue social, et comme un corps déformé, atrophié, d'un point de vue médical. Au lieu de considérer John Merrick comme porteur d'anomalies anatomiques, il est apprécié en tant que quelque chose de bizarre, de monstrueux. En même temps qu'il est biologiquement considéré comme malade, Merrick est socialement qualifié de monstrueux. À partir de cet état de fait d'un corps difforme, comment en arrive-t-on à le qualifier de monstrueux ? D'un côté, l'individu est perçu d'une manière biologique, anatomique, et tant que corps anormal. De l'autre, il est considéré à partir d'une perspective sociale : il est ce que nous ne connaissons pas, il est innommable, il est monstrueux. Le monstre est quelque chose d'irrégulier, de hors du commun, de rare. Il excède de manière dramatique les normes d'une société. Pour en revenir à l'exemple d'*Elephant Man*, nous pouvons constater que, d'une part, John Merrick est considéré comme un corps difforme du point de vue des médecins, et notamment du Docteur Treves, mais que, de l'autre, il est regardé comme un non-humain, une erreur de la nature,

---

[3] ANCET, Pierre, « Le théâtre de la monstruosité (exhibitions et mises en scène fin XIXème - début XXe siècle) », dans ORTEL, Philippe, *Discours, images, dispositifs : Penser la représentation*, vol. 2, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 147-160.

par les journaux, mais plus largement par le corps social. John Merrick est un être déviant, au point de devoir cacher sa figure pour éviter d'effrayer les personnes qu'il rencontre. Dans une perspective sociale, la monstruosité pose la question de la norme. Dans quelle mesure cet individu est-il conforme ou non à nos impératifs sociaux ? En amont de cette question, il faut se poser la question de savoir ce qu'est une norme ?

Avant de définir ce concept, il convient de proposer une mise en contexte. Cette notion est abondamment utilisée en sciences sociales et notamment en sociologie. Dans cette discipline, il existe trois positions dominantes. L'une, le fonctionnalisme, part de l'étude des structures sociales, et les pense comme ce qui détermine la réalité pratique, ce qui introduit un certain ordre dans le monde social. Il s'agit d'une approche objectiviste qui se propose d'analyser le fonctionnement de la société à partir des structures qui la régissent. L'autre, l'individualisme méthodologique, prend pour point de départ l'individu, et le comprend comme l'unité absolue de toute analyse sociologique, ce à partir de quoi tout découle. Pour ce faire, il est question d'étudier la rationalité des agents, puisque c'est dans la mesure où ils pratiquent des calculs d'intérêts qu'ils agissent d'une certaine façon[4]. Cette tradition pense la société comme le résultat de l'agrégation d'une multitude d'actions individuelles. Toutefois, elle ne propose pas de définition notable du concept de norme puisque l'action est dictée par un calcul rationnel. Enfin, une troisième approche, l'interactionnisme, cherche à comprendre le fonctionnement du monde social à partir des échanges entre les personnes[5]. Il s'agit de faire de l'interaction le point central du fonctionnement du monde social.

Dès lors, il existe deux manières importantes de définir le concept de norme. La première est incarnée par le fonctionnalisme de Talcott Parsons, notamment dans son livre de 1951, *The Social System*, dans lequel il développe sa théorie de l'acteur socialisé[6]. Selon lui, les normes sont l'expression des valeurs communes d'une société. Cependant, Parsons pense que les individus sont des êtres rationnels qui agissent pour des motifs essentiellement égoïstes. C'est dans cette mesure qu'il définit l'action comme découlant d'un choix entre différentes alternatives, puisque chacun chercherait la maximisation de l'utilité de ses actes. Néanmoins, comment des individus égoïstes peuvent-ils respecter ces normes sociales s'ils n'agissent que dans le but d'optimiser leurs avantages sans se soucier de ce qui les

---

[4] MOLENAT, Xavier (coord.), *La sociologie. Histoire, idées, courants*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2009, p. 134.
[5] *Ibid*., p. 76.
[6] Voir BICCHIERI, Cristina, MULDOON, Ryan, SONTUOSO, Alessandro, "Social Norms", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/social-norms/

entourent ? Parsons répond à cela en affirmant que les acteurs adhèrent volontairement à ce système de valeurs parce qu'il est constitutif de leur personnalité. Ces valeurs permettent aux individus de façonner leur identité dans la mesure où chacun fait l'expérience de la socialisation, à chaque moment de sa vie, que ce soit à l'enfance, ou dans les interactions à l'âge adulte. Cette socialisation correspond à une période d'apprentissage et d'intériorisation des normes communes. À l'issue de ce processus, les individus agissent en conformité vis-à-vis de ces valeurs. Dès lors, une fois intériorisées, les normes, selon Parsons, se définissent comme des critères permettant de choisir une action parmi un ensemble d'alternatives possibles, et cela, en accord avec ces valeurs sociales. Autrement dit, les normes, en tant qu'elles sont intériorisées par les acteurs, garantissent le bon fonctionnement et la reproduction du système social en assurant des conduites « normales ». Une fois intériorisées, les normes orientent les choix des individus. L'acteur oriente son action en vue d'une fin et choisit les moyens pour y arriver, ces derniers étant dictés par les normes sociales. Dès lors, les agents en viennent à préférer ce qui est conforme aux attentes sociales, puisqu'ils jugent à partir des normes qu'ils ont préalablement intériorisées. Dans sa théorie de l'acteur socialisé, Parsons affirme que la socialisation est une période dans laquelle les individus s'approprient les valeurs inhérentes à leur société. Cela permet d'assurer le bon fonctionnement de celle-ci, dans la mesure où, si chacun intériorise les normes communes, il peut vivre comme bon lui semble, en évitant tout grief contre ses concitoyens, et contre l'ordre social. Néanmoins, cette approche s'avère être problématique. Comme le montre certaines études expérimentales en psychologie sociale, les croyances normatives n'impliquent pas forcément le fait que les individus s'y conforment dans leurs actions. Par exemple, dans un article de 1934, LaPiere montre que dans l'Amérique des années 1930, il existait des croyances hostiles envers les populations chinoises, et que pourtant, les comportements des individus sont plutôt tolérants à l'égard de ces personnes[7]. Ainsi, l'intériorisation des normes sociales ne garantit pas que les agents agissent en conformité avec celles-ci. De plus, une autre critique pourrait être faite au fonctionnalisme de Talcott Parsons, et plus généralement aux perspectives holistes en sociologie. Ces deux approches se fondent sur le présupposé selon lequel les structures sociales sont premières face aux individus. Autrement dit, les individus agissent pour accomplir les fonctions que les structures sociales leur dictent. Pourtant, en se référant à des analyses individualistes, nous

[7] LAPIERE, Richard T., « Attitudes VS Actions », *Social Forces*, vol. 13, n°2, 1934.

pourrions faire remarquer que ces approches négligent un élément essentiel pour une étude sociologique : la place de l'agent. Avec Parsons, nous venons de voir que l'individu intériorise les normes inhérentes à sa société, et que cela lui ouvre un espace de liberté défini, encadré par ces mêmes règles. L'agent fait sienne les normes sociales, et par conséquent, il agit dans le but d'accomplir ces fonctions, les attentes des structures sociales. Dès lors, le caractère problématique de cette approche réside dans le fait que l'individu, eu égard à sa liberté (toute relative) n'est qu'un maillon contingent d'une machine sociale, et que c'est elle qui importe pour comprendre le monde social.

À l'inverse, pour ce qui est de l'interactionnisme, nous pouvons voir que le concept de norme est approché à partir d'études sur la déviance. À l'origine, Edwin Lemert, qui n'est pas à proprement parler un interactionniste membre de l'École de Chicago, mais qui l'inspire très fortement sur ce point, pense que la déviance est une qualité rétrospectivement attribuée à l'agent. Le jugement de déviance confère de manière *a posteriori*, une fois que l'action a été effectuée, une étiquette à l'individu qui viole les règles de la société. Cette idée sera reprise et développée par Howard Becker dans *Outsiders*. Selon lui, la déviance doit être pensée à partir de la notion de norme. Il en distingue deux types. Les unes sont formelles, ce sont des lois. Les autres sont informelles et correspondent à des mœurs, des coutumes, des traditions[8]. D'après Becker, ces normes sont produites par des groupes sociaux : chaque groupe, au sein d'une société, institue ses propres règles. Cela revient à dire que dans une société donnée, chaque groupe social possède ses propres normes, les fait appliquer et le fait de les respecter permet d'y adhérer. Dès lors, le sociologue affirme que « *les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance*, en appliquant ces normes à certains individus et en les étiquetant comme des déviants.[9] » Dans cette définition, nous pouvons distinguer deux moments. D'un côté, il y a la transgression de la norme, et de l'autre, il y a la réaction que cela implique. Il est possible de se mettre dans la position du transgresseur sans pour autant être qualifié, étiqueté, en tant que déviant. À l'inverse, la transgression régulière implique l'étiquetage de la personne comme déviante. Cela étant rendu possible par l'exercice d'une forme de contrôle social. Néanmoins, pour expliquer ce phénomène d'étiquetage, Becker parle de « carrière déviante », et prend l'exemple des consommateurs de marijuana. L'entrée dans une carrière déviante, c'est-à-

---

[8] BECKER, Howard, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance* (1963), trad. fr. J-P Briand et J-M Chapoulie, Paris, Métailié, 2020, p. 26.
[9] *Ibid*., p. 32-33.

dire dans un mode de vie hors des normes sociales majoritaires, se divise en trois étapes. Tout d'abord, il y a la première transgression, la première consommation de drogue. Cela ne fait pas forcément de l'individu un déviant. Ensuite, il y a la persévérance dans ces pratiques. Autrement dit, l'individu continue de consommer de la marijuana et en vient à connaître les différentes manières de fumer, les effets que procurent la drogue, les techniques pour planer, etc. Enfin, il y a l'entrée dans un groupe déviant : l'individu en vient à restreindre son cercle social à des fumeurs de marijuana. Dès lors, nous pouvons voir que la déviance est socialement construite : est déviant ce que quelqu'un qualifie comme tel. Pourtant, cette approche semble problématique sur plusieurs points. D'une part, le fait d'étudier le phénomène social qu'est la déviance à partir de la réaction d'autrui, puisque c'est de cela qu'il s'agit dans le cadre de l'étiquetage, ouvre la place à une tendance behavioriste : l'individu n'agirait pas par lui-même, mais réagirait à des stimuli extérieurs. Si l'agent est étiqueté en tant que déviant, alors il agit comme tel. L'extériorité des normes sociales en vient à supprimer toute liberté dans les comportements des individus. Penser la déviance à partir de la notion d'étiquette revient à se demander pourquoi les agents agissent-ils ainsi ? En effet, si les actions individuelles peuvent entraîner des stigmates, est-ce que l'acteur agit pour lui-même, pour accomplir son propre intérêt, ou pour éviter l'attribution d'une étiquette dévalorisante ? Par la suite, est-ce que l'individu étiqueté agit pour lui-même, ou pour se conformer à son étiquette ? L'individu agit-il en fonction de normes inhérentes à son groupe social, comme Becker semble le faire remarquer au début de son livre, ou en fonction de son étiquette ? Ainsi, cette approche de la déviance à partir de processus d'étiquetage revient à éluder le principe de l'action. D'autre part, comme le faisait remarquer le sociologue Kai T. Erikson[10] (proche du courant de la *labeling theory*), la théorie de Becker est problématique dans la mesure où il pense le monde social comme étant organisé en plusieurs groupes hermétiques possédant leurs propres normes et valeurs. Avec Becker, l'étiquetage de l'individu en tant que déviant le mène vers une carrière déviante, qui le fera entrer dans un groupe déviant organisé autour de normes, de valeurs et d'une culture commune. De ce fait, comme le dit Erikson, les personnes ainsi étiquetées semblent accepter leurs nouveaux statuts (les déviants acceptent leur déviance), c'est parce qu'elles s'y résignent, car si ce n'était pas le cas, il n'y aurait pas de paix sociale. Toutefois, cette structuration du monde social en différents groupes centrés autour de normes et de valeurs communes est

[10] ERIKSON, Kai T., « Reviewed Work(s): Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. by Howard S. Becker », *American Journal of Sociology*, vol. 29, n°4, 1964, p. 417-419.

problématique puisque les déviants se retrouveraient plutôt isolés les uns des autres, dans la mesure où ils ne se regroupent pas entre eux, mais se voient exclus de la communauté qui permet la vie sociale.

Ainsi, nous faisons donc face à deux approches normatives du monde social. D'un côté, les normes sont intériorisées par les individus, ils les font leurs. De l'autre, elles sont extérieures et se manifestent comme des critères de distinction entre le conforme et le déviant. Avec Parsons, les normes sont l'expression de valeurs sociales : elles permettent de choisir des manières d'agir parmi un ensemble de possibilités. Avec Becker, les normes apparaissent comme des règles à ne pas franchir sous peine de devenir déviant. Ainsi, avec Parsons, la norme serait ce qui permet de donner de la liberté aux individus dans une société définie, puisque chacun, lors de sa socialisation, fait sienne ces valeurs, et que, dans cette mesure, les acteurs peuvent agir à l'intérieur de cet espace social en choisissant leurs actions, leurs manières de vivre. Du moment que l'individu respecte les valeurs en vigueur dans sa société, et qu'il accomplit ses fonctions sociales, il peut agir comme bon lui semble. Les normes se présentent comme ce qui permet d'ouvrir des espaces de liberté pour les individus. Pourtant, avec Howard Becker, nous remarquons que l'existence de ces normes permet de mettre en place des processus d'ascension ou de déclassement des individus en leur attribuant une étiquette favorable ou défavorable. Chez Parsons, là où les individus intériorisent, se développent à partir de ces normes sociales, pour Becker, elles se présentent comme des manières d'orienter les actions des sujets. D'un côté, ces normes nous appartiennent puisqu'elles nous constituent aussi bien moralement que physiquement : elles nous permettent de forger nos propres subjectivités, d'être qui nous voulons à l'intérieur de cet espace délimité par ces valeurs. De l'autre, elles nous sont extérieures, dans la mesure où elles se manifestent dans les cas limites de transgression, de déviance. Ces deux sociologues, en étudiant la manière dont se constitue le monde social, en viennent à proposer des analyses sur les procédés de construction de soi. À travers ces deux approches autour de la notion de norme, il est possible de constater que ces deux théories mobilisent un autre concept : celui de subjectivité. Il serait possible de la définir comme la manière dont un individu se constitue, se construit dans le temps et dans l'espace en tant qu'être unique. Ainsi, d'un point de vue sociologique, nous pouvons nous demander la chose suivante : dans quelle mesure ces normes, en tant qu'elles sont en rapport avec nos comportements, nos manières de vivre, et en opérant une distinction entre le normal et l'anormal, permettent-elles d'influencer ce que nous avons été, ce que nous sommes, ce que nous allons devenir ? En d'autres termes,

comment, en énonçant un devoir-être, ces normes peuvent-elles rendre compte de la fabrication des individus, de leur subjectivité ?

Cependant, si, comme nous l'avons vu, d'un côté, les normes permettent une certaine forme d'autonomie, une certaine autodétermination du sujet dans un cadre définit, et que de l'autre, elles mettent en place une hétéronomie, un asservissement de l'individu, alors, dans quelle mesure l'ordre social peut-il déterminer nos subjectivités ? D'une manière plus philosophique, cette question soulève un problème qui porte sur la liberté de l'individu au sein du champ social, et non pas sur la liberté ou le déterminisme dans une perspective métaphysique. Dans quelle mesure le sujet peut-il se construire lui-même ? Est-il absolument déterminé par le monde social dans lequel il vit ? Autrement dit, est-ce que les normes sociales contraignent de bout en bout l'existence des individus, où existe-t-il de la liberté dans les rapports entre agents ? Ces questions soulèvent plusieurs enjeux. Tout d'abord, il y en a un proprement sociologique qui porte sur ce qu'est ce monde social. Ensuite, il y a un questionnement éthique, à comprendre dans un sens antique, qui s'intéresse à la construction de soi, de nos subjectivités au sein d'un champ de relations, de rapports avec autrui. Enfin, il y a une interrogation politique qui se réfère à un questionnement sur le jeu entre la liberté et la contrainte du sujet en rapport avec un monde social.

Pour répondre à ces questions, dans un premier temps, nous nous tournerons vers un sociologue qui fait de l'interaction le concept central de ses travaux sur le monde social. Il s'agit d'Erving Goffman. Pour ce faire, nous nous demanderons dans quelle mesure son approche, la micro-analyse, permettrait-elle de rendre compte de ce qu'est le monde social, ainsi que des procédés par lesquels elle permet de produire des agents ? À travers les travaux du sociologue, il s'agira de voir comment ce concept central qu'est l'interaction permet de mettre en œuvre une forme d'« ontologie sociale[11] ». Par ailleurs, dans ses analyses, Goffman remarque l'existence de deux pôles de la vie sociale : les interactions et les institutions.

Toutefois, aux vues de son approche problématique de la notion d'institution, nous nous référerons aux analyses de Michel Foucault sur ce point. Dans cette optique, nous poserons la question de savoir : qu'est-ce qu'une institution ? Pour répondre à cette interrogation, nous nous rapporterons à un article de Deleuze, dans lequel il résume le geste philosophique de Foucault selon trois axes : le savoir, le pouvoir et la subjectivité. À partir

---

[11] Cette expression n'est pas de Goffman mais vient de PASQUIER, Sylvain, « Erving Goffman : de la contrainte au jeu des apparences », *Revue du Mauss*, vol. 2, n°22, 2003, p. 389.

de là, il s'agit de proposer une définition du concept d'institution en tant qu'organisation sociale normativement structurée qui trouve sa fin dans la fabrication des sujets. L'objectif de ce moment est de pallier les limites de la réflexion goffmanienne sur ce deuxième pôle de la vie sociale que sont les institutions en nous référant à l'analyse historico-philosophique déployée par Foucault.

Pour finir, après avoir considéré le fait que le monde social est vecteur d'hétéronomie pour le sujet, nous nous demanderons : comment est-il possible de résister ? Dans quelle mesure le sujet peut-il affirmer sa liberté et devenir autonome ? Dans ce dernier moment, nous étudierons, à travers les pensées de Goffman et de Foucault, les procédés par lesquels les individus peuvent mettre en place des stratégies, des tactiques, dans le but de refuser cette domination extérieure imposée par des normes. Il s'agira de penser une manière de se désassujettir, de se libérer, pour devenir maître de soi, autonome.

Partie 1

-

Goffman ou l’interaction comme moteur de la vie sociale

Préambule

Erving Goffman est un sociologue né au Canada en 1922, et mort à Philadelphie en 1982. Il commence ses études à l'Université de Toronto où il rencontre l'anthropologue Ray Birdwhistell, puis, il les continue à l'Université de Chicago, où il suit les enseignements d'Herbert Blumer et Everett C. Hughes[12]. Goffman est un sociologue qui, dès sa thèse soutenue en 1953, fait du concept d'interaction sa priorité. Que ce soit à propos des relations entre habitants insulaires, entre les surveillants et les fous dans un asile, ou dans la vie quotidienne, il cherche à comprendre ce qu'est une interaction, comment elle devient possible, qu'est-ce qui la sous-tend, par quoi elle est composée. Dans cette optique, il propose un pas de côté par rapport aux traditions sociologiques qui analysent le monde social soit à partir des structures qui le gouverne, soit à partir des individus qui le peuple. La nouveauté qu'apporte Goffman réside dans le fait qu'il propose de faire de la notion d'interaction le point névralgique de son analyse sociologique, le moteur d'une société, ce autour de quoi elle s'organise. Son idée, c'est que les relations interindividuelles ont un impact aussi bien sur les agents eux-mêmes, que sur les structures sociales. De ce fait, dans quelle mesure la notion d'interaction peut-elle être centrale dans l'analyse du monde social ? De plus, de quelle manière peut-elle procéder à une certaine forme d'ontologie sociale ? Pour répondre à ces questions, nous nous appuierons sur un corpus qui se restreint aux textes de Goffman traduits en français, puisqu'il s'agit de ses livres majeurs et les plus cités, mais aussi à cause du manque d'accessibilité, aussi bien matériel que pratique, au trois textes non traduits. Dès lors, nous commencerons par nous intéresser à la façon dont le sociologue définit son concept d'interaction, donc, dans un premier lieu, par sa métaphore théâtrale, puis à travers son paradigme rituel. Enfin, nous nous focaliserons essentiellement sur la manière dont Goffman pense l'identité, afin d'apprécier le caractère fondamentalement constructif de l'interaction.

---

[12] Voir WINKIN, Yves, « La présentation du sociologue en jeune homme » dans GOFFMAN, Erving, *Les moments et leurs hommes*, trad. fr. Y. Winkin, Paris, Points, 2016 (Éditions de Minuit, 1988), p. 11-115.

Chapitre 1 – La métaphore théâtrale

> « La perspective adoptée ici est celle de la représentation théâtrale ; les principes qu'on en a tiré sont des principes dramaturgiques.[13] »

Dans l'introduction de son premier livre intitulé *La présentation de soi*, Goffman explique son projet en affirmant qu'il veut étudier les interactions en face-à-face entre des individus. Pour comprendre comment celles-ci fonctionnent et se mettent en place, il va avoir recours à une métaphore théâtrale. De ce fait, nous pouvons nous demander comment le sociologue peut-il penser la vie sociale à partir d'un procédé fictionnel ? D'une manière plus approfondie, dans quelles circonstances les interactions sociales peuvent-elles être envisagées sous l'angle d'une métaphore ? Dans quelle mesure la vie sociale peut-elle être comparée à un procédé théâtral ?

La scène comme paradigme de la vie sociale

Dès les premières pages de son livre, le sociologue commence par définir le concept d'interaction comme « l'influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique immédiate les uns des autres[14] ». Autrement dit, une interaction est une rencontre entre deux ou plusieurs personnes qui se retrouvent au même endroit, au même moment, et qui mettent en place des procédures de coopération ou de concurrence. Par exemple, lorsqu'un individu pénètre dans une boutique, il entre en relation avec le commerçant, et cette collaboration entre un client et un vendeur a pour fin la vente d'un certain produit. Pour étudier ces interactions, Goffman dit que « La perspective adoptée [...] est celle de la représentation théâtrale[15] ». C'est dans ce cadre que le sociologue peut affirmer l'idée selon laquelle « La scène propose des fictions ; et on peut penser que la

---

[13] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi* (1959), trad. fr. A. Accardo, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 9.
[14] *Ibid*., p. 23.
[15] *Ibid*., p. 9.

vie propose des situations réelles auxquelles on ne s'est pas toujours bien préparé.[16] » Cependant, il reste lucide sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une analogie terme à terme entre le théâtre et la vie sociale : il existe des points communs entre ces deux champs, mais il n'est pas question de la même chose. En effet, sur scène, il y a un acteur qui incarne un personnage, le plus souvent en relation avec d'autres partenaires. On dit qu'il est en représentation. De la même façon, dans la vie quotidienne, Goffman défend l'idée que les individus sont des acteurs jouant leur rôle dans une mise en scène face à un public présent directement, ou à distance (qui peuvent assister à l'interaction sans pour autant se trouver à proximité de celle-ci, comme au téléphone). Commençons par nous attarder sur le lexique de l'analyse dramaturgique tel que le présente le sociologue.

Dans cette optique, Goffman définit la représentation comme « la totalité de l'action d'un acteur qui se déroule dans un laps de temps caractérisé par la présence continuelle de l'acteur en face d'un ensemble déterminé d'observateurs influencés par cette activité.[17] » Autrement dit, une représentation est une mise en scène de soi face à d'autres individus, qui permet de susciter une image de ce que nous sommes. Ainsi, l'objectif d'une représentation, c'est de faire bonne impression envers ses partenaires. Pour cela, l'individu, en tant qu'acteur, incarne un rôle, c'est-à-dire un « modèle d'action pré-établi que l'on développe durant une représentation et que l'on peut présenter ou utiliser en d'autres occasions.[18] » Le rôle apparaît comme un ensemble de routines, comme un catalogue de manières d'agir s'actualisant lors des différentes interactions entre individus. De plus, lors de ces représentations, les acteurs disposent de ce que Goffman appelle un « appareillage symbolique » : c'est la « façade ». La façade est une partie de la représentation qui a pour but d'établir une définition de la situation sociale présente. Celle-ci peut être définie comme un certain espace-temps où deux personnes ou plus communiquent et contrôlent mutuellement leurs apparences, leurs manières de parler et leurs activités[19]. Fixer la définition de la situation consiste dans le fait que, lors d'une interaction, les individus se mettent d'accord sur ce qu'ils font pendant qu'ils sont ensemble. Par exemple, dans un commerce, le client et le vendeur sont tacitement d'accord sur le fait que leur relation se fonde sur un échange : l'un vend et l'autre achète. En d'autres termes, fixer la définition de

---

[16] *Id.*
[17] *Ibid*., p. 29.
[18] *Ibid*, p. 21.
[19] JOSEPH, Isaac, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 124.

la situation, c'est mettre en place un « consensus temporaire[20] » entre deux individus sur ce qu'il convient de faire lors d'une certaine interaction. Par ailleurs, ces situations sociales se trouvent être définies par la façade, qui est composée de deux éléments. D'une part, il y a le « décor », qui correspond aux éléments matériels stables, de second plan, qui servent à la représentation. Il s'agit des éléments scéniques propres à une certaine représentation. C'est par exemple un passage piéton, une rue, un banc public ou encore un parc. Le décor constitue la « toile de fond[21] » de l'interaction, elle détermine la représentation de telle sorte que lorsque l'acteur change de lieu, il change par la même occasion de décor. D'autre part, il y a la « façade personnelle[22] » qui est composée de « l'apparence » et de la « manière ». L'apparence correspond à ce qui révèle le statut social de l'acteur. La manière permet « [d']indiquer le rôle que l'acteur compte jouer dans la situation présente.[23] » Par exemple, l'arrogance ou la colère permettent de faire passer une impression, et donne la possibilité à l'acteur de diriger l'interaction. Comme le signale Goffman, la plupart du temps, l'apparence et la manière se rejoignent de telles sortes que les différences de statut s'expriment par des différences d'impressions.

Ainsi, la représentation s'identifie à une manière de se présenter soi-même face aux autres lors d'interactions. L'objectif d'une représentation est de susciter des impressions, si possible favorables. Cela donne lieu à un contrôle des informations que les acteurs peuvent divulguer intentionnellement ou non à autrui. Pour expliquer cela, il est possible de prendre l'exemple du stigmate. Goffman le définit comme « un attribut qui jette un discrédit profond[24] » sur la personne qui le porte. Il peut s'agir de difformités physiques, de « tares du caractère » (alcoolisme, problème mental, etc.) ou de « stigmates tribaux » comme la nationalité ou la religion[25]. L'individu, s'il en a l'occasion, peut dissimuler son stigmate. Dans ce cas, il pratique ce que Goffman appelle le contrôle de l'information. Autrement dit, l'individu fait comme si de rien n'était, comme s'il était semblable à ses congénères, sauf que si son stigmate est découvert, il pourrait être discrédité. L'individu qui cache son stigmate se trouve dans une situation où il est discréditable, donc, il doit se contrôler pour éviter de divulguer son stigmate, sinon, il sera discrédité[26]. De ce fait, dans une

---

[20] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi, op. cit.*, p. 18.
[21] *Ibid.*, p. 29.
[22] *Ibid.*, p. 31.
[23] *Id.*
[24] GOFFMAN, Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), trad. fr. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuits, 1975, p. 13.
[25] *Ibid.*, p. 14.
[26] *Id.*

représentation, l'acteur contrôle ce qu'il fait voir : il propose une certaine image de lui-même, il joue un rôle. Comme au théâtre, l'acteur social se doit de respecter certaines attentes liées à une interaction particulière. Au théâtre, l'acteur se soumet à des normes de mise en scène : il doit parler de manière audible pour le public, laisser son partenaire enchaîner ses répliques, respecter les mouvements dictés par les didascalies, etc. De la même façon, lors d'une interaction, l'acteur se met en scène : il veut donner une certaine image de lui-même. À cet égard, Goffman distingue deux types de communication[27]. D'un côté, il y a « l'expression explicite » qui correspond au langage dans la mesure où il permet la transmission verbale d'informations. De l'autre, il y a « l'expression indirecte » qui passe à travers les gestes ou la posture des acteurs et qui permet de transmettre des informations de manière non-intentionnelle. Par conséquent, ces deux types de communication doivent être contrôlés. De fait, comme toute représentation théâtrale, les interactions sociales se trouvent être contraignantes[28]. Chaque situation nécessite un rôle précis, une certaine façon de jouer. Par exemple, l'individu ne manifeste pas le même rôle selon qu'il se trouve au travail, en famille ou avec ses amis. L'acteur ne s'adresse pas de la même manière à son employeur ou à ses parents : dans le premier cas, il utilisera plutôt un langage courant ou soutenu, alors que dans le second, il parlera d'une manière courante ou familière. Ainsi, le rôle se trouve être contextuellement défini : il dépend de chaque situation particulière. Dans différentes interactions, le même acteur peut incarner le rôle de frère, de sœur, de fils ou de fille, d'employé, etc.

Dans cette réflexion sur le contexte, sur les situations, Goffman montre aussi l'existence de ce qu'il appelle des « régions ». Il s'agit d'un « lieu borné par des obstacles à la perception[29] », tels que des murs, des « vitres épaisses » qui divisent l'espace en zones déterminées. D'après le sociologue, il y a deux types de régions. D'un côté, nous retrouvons des « régions antérieures » qui correspondent à la scène face à un public. Cette région se rapporte à l'espace public ou l'acteur joue son rôle. De l'autre, il y a les « régions postérieures » qui se réfèrent aux coulisses, aux lieux discrets, privés, ou l'acteur peut jouer un rôle plus naturel. Pour expliquer cela, il est possible de prendre l'exemple d'un restaurant. Dans ce cas, il existe une différence entre deux régions : il est possible de distinguer la salle

---

[27] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*, *op. cit.*, p. 12.
[28] BONICCO-DONATO, Céline, « La métaphore théâtrale et la théorie des jeux dans l'œuvre d'E. Goffman : Paradigmes individualistes ou situationnistes ? », dans CEFAÏ, Daniel, PERREAU, Laurent, *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 267-287.
[29] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi, op. cit.*, p. 105.

et les cuisines. En salle, les serveurs et serveuses doivent incarner un rôle strictement définit par des normes de politesse, manière dont l'acteur traite le public pendant sa conversation avec lui, et des normes de bienséance, manière dont l'acteur se comporte lorsqu'il est dans le champ visuel ou auditif du public[30]. À l'inverse, en cuisine, les acteurs doivent se conformer à des normes techniques[31], que nous pouvons considérer comme étant définies par leur travail. Dès lors, nous pouvons remarquer qu'une interaction est déterminée par des normes qui imposent des rôles aux individus. Ainsi, il est possible de constater le caractère contraignant de l'interaction : elle s'impose aux agents en leur distribuant, en leur attribuant des manières de se comporter.

Plus généralement, le rôle, dans la mesure où il est attribué lors d'une interaction, assigne un ensemble de droits et d'attentes que les acteurs ont sur leurs partenaires. Pour expliquer cela, il est possible de se référer à l'exemple que Goffman reprend à Sartre : celui du garçon de café. En effet, ce dernier se déplace, parle, prend la commande, porte son plateau de telle manière que le philosophe le compare à un « automate ». Sa conduite est semblable à un jeu : ses gestes, sa voix, son regard, sa prestance, sa rapidité ou encore sa démarche paraissent mécaniques. Sartre dit que le serveur « joue à être garçon de café.[32] » Le jeu semble être un procédé pour accomplir sa condition. Le jeu devient une manière d'être. C'est en exécutant ce qui est attendu de lui que le serveur devient un serveur en acte. Le garçon de café est réellement garçon de café parce qu'il adopte l'attitude du garçon de café. De la même façon, c'est en accomplissant ses exercices, en se mettant au garde à vous, que le soldat devient un soldat en acte. Goffman en vient à parler de « discipline sociale[33] ». Il s'agit de la capacité qu'a un acteur à se maîtriser et à contrôler les informations qu'il peut laisser transparaître lors d'une interaction. Il serait possible de prendre pour exemple le cas d'une personne triste qui s'efforce de sourire pour ne pas manifester à ses partenaires son véritable état d'esprit. Ainsi, avec Goffman, nous pouvons apercevoir le caractère essentiellement illusoire de l'interaction. En effet, il ne s'agit pas tellement de faire quelque chose : il convient plutôt de montrer aux autres que nous sommes en train d'accomplir une certaine action. Il est possible de constater le caractère central de la visibilité dans l'approche goffmanienne : l'individu en tant qu'acteur a pour principale préoccupation sa mise en scène,

---

[30] *Ibid.*, p. 106.
[31] *Ibid.*, p. 121.
[32] Citation de Sartre, in *Ibid.*, p. 76-77.
[33] *Ibid.*, p. 60.

la présentation de soi. L'objectif de toute interaction est de donner une bonne image de soi, de tenir son rôle jusqu'au bout, et sans compromission, c'est-à-dire en restant à sa place. Ainsi, Goffman en vient à penser le monde social comme un grand simulacre dans lequel il faut faire semblant, il faut faire croire, il faut se mettre en scène. Cela nous pousserait à nous demander si, dans le monde social tel que le conçoit Goffman, il peut exister de l'authenticité ? Pouvons-nous vraiment être nous-mêmes ? Et face à ce sentiment d'illusion, comment peut-on croire à cette réalité sociale qui prend place face à nous ? La réponse à ces questions est donnée dans la conclusion de *La présentation de soi*. Le personnage interprété sur la scène d'un théâtre n'existe que sur l'estrade, pourtant, son action à des conséquences sur le réel puisqu'elle permet le déroulement de la pièce[34]. De la même manière, une mise en scène sociale est réussie dans la mesure où elle est accomplie par l'utilisation d'un jeu spécifique qui permet de susciter des impressions chez autrui. Face à ce sentiment de simulacre que peut soulever la mise en scène, il est possible de voir que lorsque celle-ci est appliquée, elle produit des effets réels. Le rôle joué par l'acteur n'enlève pas le caractère authentique de son action. La mise en scène produit du réel. En outre, en plus de produire du réel, elle produit le *self*, le soi. Celui-ci correspond à l'ensemble des dispositions scéniques utilisées pour provoquer des impressions[35]. Le soi, la subjectivité, est donc constituée par les différents rôles incarnés par l'acteur. Dès lors, nous faisons face à une approche constructiviste de l'identité, selon laquelle l'individu n'est pas lui-même, mais est le produit de son environnement social, de ses interactions.

Les critiques soulevées par l'analyse dramaturgique

Pourtant, cette métaphore théâtrale est soumise à beaucoup de critiques dans le champ sociologique. D'une part, on retrouve une objection d'ordre épistémologique. Il est possible de se demander dans quelle mesure une métaphore est-elle capable de rendre compte d'une réalité sociale ? Pourquoi privilégier une métaphore et pas une approche conceptuelle ? Cette idée de métaphore ne viendrait-elle pas décrédibiliser l'approche sociologique en elle-même ? Dans quelle mesure cette métaphore théâtrale a-t-elle une

[34] *Ibid.*, p. 240.
[35] *Ibid.*, p. 239.

valeur scientifique ? Ne s'agirait-il pas plutôt de littérature ? En effet, pourquoi Goffman fait-il le choix de la métaphore, et non pas celui du terrain, des données empiriques ? Dans *La présentation de soi*, livre dans lequel il expose son analyse dramaturgique, il n'y a pas de données statistiques. Pour expliquer les phénomènes qu'il décrit, Goffman se réfère la plupart du temps à des exemples littéraires, et aux enquêtes qu'il a mené pour sa thèse sur les îles Shetland. Premier problème : la valeur épistémologique de la métaphore théâtrale. D'autre part, comme le fait remarquer Boltanski, Goffman ne s'intéresse pas à des populations concrètes[36]. *La présentation de soi* porte sur des rencontres disparates et banales. De plus, il montre que le sociologue nord-américain semble réduire les situations sociales à leur contexte et perdrait de vue les positions sociales des individus, qui sont, pour Boltanski, ce à partir de quoi nous pouvons comprendre les différentes situations sociales. Deuxième problème : le caractère empirique de la métaphore théâtrale. Pourtant, face à ces deux difficultés, il serait tout de même possible de défendre l'approche de Goffman.

Pour commencer par l'objection de Boltanski, nous pouvons lui faire remarquer que le sociologue nord-américain ne propose pas d'analyse quantitative, mais plutôt une théorie qualitative des interactions. En effet, l'approche goffmanienne s'apparente probablement plus à une sociologie formelle, qui cherche les conditions de possibilités de l'interaction, dans quelle mesure elle peut être mise en œuvre, comment est-ce qu'elle se manifeste, et comment elle fonctionne. Sur ce point, Goffman se détache un tant soit peu de l'héritage interactionniste symbolique de Chicago, qui se concentre essentiellement autour des caractéristiques empiriques qui constituent l'interaction, et se tourne du côté de Georg Simmel, qui établit une distinction entre la matière, le contenu de la vie sociale, et la forme, le contenant qui accueille ces données empiriques, qu'il convient d'analyser en premier lieu[37]. Il ne s'agit pas de déterminer le sens d'une rencontre entre un vendeur et un client, mais de montrer les structures sous-jacentes qui sous-tendent cette interaction, de rendre intelligible la manière dont se déroule l'échange, ce qui la rend possible. Tout comme Simmel, Goffman conçoit les interactions comme « les atomes de la société.[38] » Boltanski a raison de faire remarquer que dans *La présentation de soi*, Goffman met de côté l'aspect directement empirique que peut constituer une certaine population, une certaine classe

---

[36] BOLTANSKI, Luc, « Erving Goffman et le temps du soupçon. À propos de la publication en français de *La représentation de soi dans la vie quotidienne* », *Social Science Information*, vol. 12, n°3, 1973, p. 127-147.
[37] NIZET, Jean, RIGAUX, Natalie, *La sociologie de Erving Goffman*, Paris, Repères, 2014 (La Découverte 2005), p.84.
[38] *Ibid.,* p. 85.

sociale. Pourtant, le sociologue français ne prend pas en compte le caractère directement théorique de ce texte, qui consiste dans le fait de proposer un modèle *a priori* de l'interaction, comme mise en scène, performance théâtrale d'un acteur dans le but de faire bonne impression. C'est à partir de cette analyse que peut commencer une étude plus directement focalisée sur les positions sociales. En effet, d'après Goffman, la place d'un individu dépend de l'image qu'il renvoie aux autres. Ainsi, la relative absence de données empiriques peut être expliquée par le caractère principalement théorique de l'entreprise goffmanienne.

Enfin, il nous reste à évaluer la difficulté qui porte sur le fait de recourir à une métaphore, procédé littéraire, pour rendre compte d'une réalité sociale. Face à cette objection, il serait possible de dire que Goffman se réfère à cette métaphore théâtrale en la considérant comme un instrument heuristique de description des interactions[39]. De plus, dès la préface de son livre, le sociologue fait remarquer au lecteur que ce procédé est limité. « En recourant à ce modèle, je n'entends pas ignorer les insuffisances évidentes.[40] » De surcroît, à aucun moment Goffman ne dit que la vie est un théâtre, et que les interactions constituent les différentes scènes d'une pièce. D'après lui, au contraire, il s'agit de montrer que les scènes qu'il est possible de contempler au théâtre offrent des pistes de compréhension pour saisir ce qu'est une interaction entre individus. En effet, comme il le dit en conclusion,

> Les échafaudages, après tout, ne servent qu'à construire d'autres choses, et on ne devrait les dresser que pour les démolir. Cet exposé ne porte pas sur les aspects du théâtre qui s'insinuent progressivement dans la vie quotidienne. Son objet n'est autre que *la structure des rencontres sociales* – ces entités de la vie sociale qui s'engendrent chaque fois que des individus se trouvent en présence immédiate les uns des autres.[41]

La métaphore théâtrale est vouée à disparaître. Elle ne sert que de modèle analytique permettant de repérer la structure propre des interactions. Là où l'acteur de théâtre est condamné à incarner le même personnage d'une représentation à l'autre, l'acteur social change de rôle à chaque interaction. De plus, comme le dit Jean-Claude Passeron, en sociologie, la métaphore est à double tranchant : elle apporte un éclairage nouveau sur un phénomène, mais importe aussi des prénotions, des idées préconçues, qui en viennent à fausser l'analyse[42]. Typiquement, la métaphore théâtrale rend confuse l'idée de scène : parler

---

[39] THURA, Mathias, « Une réévaluation de la métaphore théâtrale chez Goffman », *Revue de synthèse*, vol. 133, n°4, 2012, p. 1-34.
[40] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*, *op. cit.*, p. 9.
[41] *Ibid*., p. 240, c'est moi qui souligne.
[42] Citation de PASSERON, Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique* (1991), Paris, Albin Michel, 2006, issue de THURA, Mathias, « Une réévaluation de la métaphore théâtrale chez Goffman », art. cité, p. 19.

de théâtre nous pousse à envisager l'estrade sous le feu des projecteurs, alors que Goffman la pense simplement comme un espace de visibilité. Ainsi, la valeur épistémique de la métaphore théâtrale réside dans le fait qu'elle sert de modèle d'analyse pour comprendre les conditions de possibilité de l'interaction, dont le sociologue est toutefois conscient des limites de ce procédé.

Par ailleurs, dans son livre *Les cadres de l'expérience*, publié en 1974, Goffman propose une liste de huit critères qui permettent de distinguer une interaction en face-à-face d'une interaction théâtrale, sur scène[43]. Tout d'abord, (1) il existe une limite spatiale et temporelle de la fiction : elle se joue dans un lieu et dans un temps défini, celui de la représentation. D'un point de vue architectural, (2) l'espace scénique ne possède ni plafond, ni de troisième mur, de manière à ce que le public puisse voir le mieux possible la scène : les acteurs cherchent à être vus. De plus, (3) ils doivent se tourner de manière à se trouver face au public pour pouvoir être entendus, et ainsi, (4), leur attention est dirigée vers un point de la scène : celui qui parle. Ensuite, (5) les personnages tiennent compte des réactions du public. En outre, (6) le théâtre met en œuvre une « compensation révélatrice » pour contrebalancer le manque d'information du public. Il s'agit, en une réplique, de dévoiler le contexte dans lequel se trouve l'action. Et puis, (7) le jeu au théâtre est très différent de la mise en scène sociale puisque le dramaturge prévoit tout à l'avance : il n'y a pas, ou très peu, d'improvisation. Enfin, (8) au théâtre rien n'est laissé au hasard, alors que dans une interaction en face-à-face, il y a une part de spontanéité dans le jeu des acteurs. En vertu de ces huit critères, il est possible de voir que Goffman n'envisage pas la réalité comme un *theatrum mundi*, idée selon laquelle le monde est un théâtre.

Dès lors, le théâtre apparaît comme étant un lieu qui met en scène des événements factices : c'est un procédé artificiel. À l'inverse, le monde social, même à travers la mise en scène, produit des événements réels, qui ont un impact sur la vie des acteurs. De ce fait, Goffman va délaisser de plus en plus cette analyse dramaturgique pour recourir à un autre paradigme pour comprendre ce qu'est une interaction en face-à-face. Ainsi, puisque l'image du théâtre est limitée, dans quelle mesure le sociologue en vient-il à analyser les rencontres interindividuelles ?

---

[43] GOFFMAN, Erving, *Les cadres de l'expérience* (1974), trad. fr. I. Joseph, M. Dartevelle, P. Joseph, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 145 *sqq*.

Chapitre 2 – Le rituel

> « une conversation a sa vie et ses exigences propres. C'est un petit système social qui tend à préserver ses frontières ; c'est un îlot de dépendance et de loyauté, avec ses héros et ses traîtres.[44] »

Dans la suite de son travail, c'est-à-dire à partir du milieu des années 60, Goffman propose une nouvelle manière de penser les interactions entre individus : le rituel. Pourtant, ce concept n'est pas propre à l'interactionnisme symbolique de l'École de Chicago. Dès lors, est-ce que ce virage dans l'analyse des relations entre individus marque un changement de paradigme dans les travaux du sociologue ? Ce passage du théâtre au rite signifie-t-il que Goffman rejette son héritage interactionniste ? En quoi consiste cette analyse rituelle des interactions ?

L'interaction comme rituel

Cette question est légitime dans la mesure où, dans *Les relations en public*, le sociologue sort de l'analyse théâtrale de l'interaction pour se concentrer sur le nouveau cadre qu'est celui du rite. Dans *Les rites d'interaction*, Goffman caractérise une interaction par sa nature déterminée : elle est temporellement limitée, et spatialement restreinte[45]. Autrement dit, une interaction a lieu *ici et maintenant*. De plus, ces interactions sont stabilisées par des normes, et les étudier revient à révéler l'ordre normatif qui gouverne nos comportements[46]. Par ailleurs, pour définir l'interaction en face-à-face comme un rituel, Goffman va se référer à deux traditions. D'une part, il se rapporte aux analyses durkheimiennes présentées dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. De l'autre, ce qui paraît plus étonnant, il mobilise des études éthologiques, notamment en citant celles de Julian Huxley.

---

[44] GOFFMAN, Erving, *Les rites d'interactions* (1967), trad. fr. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 101.
[45] *Ibid*., p. 7.
[46] *Ibid*., p. 7-8.

Avant de présenter l'analyse goffmanienne du rite, commençons par comprendre la manière dont Durkheim définit les rituels religieux. Dans son livre cité précédemment, et publié en 1912, le sociologue français défend l'idée selon laquelle la religion est un tout formé de parties, telles que les mythes, les dogmes, ou encore les cérémonies. Ces phénomènes religieux se divisent en deux catégories. Il y a les croyances et les rites[47]. Les premières correspondent à des opinions, des représentations, et font partie de la pensée. Les seconds sont des modes d'action déterminées. Il s'agit de mouvement, de pratique. Cependant, le rite se distingue des autres expériences par la nature spéciale de son objet. Cette nature spéciale du rite découle de la croyance. Celles-ci se divisent en deux catégories : il y a le sacré et le profane[48]. Les choses sacrées sont « considérées comme supérieures en dignité et en pouvoir aux choses profanes et particulièrement à l'homme, quand celui-ci n'est qu'un homme et n'a, par lui-même, rien de sacré.[49] » Pourtant, dire que le sacré est supérieur au profane est insuffisant pour définir ce concept. Plus loin, Durkheim dit que « La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher.[50] » Ainsi, le sacré se construit en opposition au profane, donc, ils se trouvent être dans une relation hiérarchisée. « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières.[51] » De ce fait, le sacré, c'est ce qui n'est pas le profane, mais qui, par ailleurs, se constitue par rapport à celui-ci. Pour définir le sacré, il convient de montrer son caractère d'une part supérieur et, d'autre part, législateur vis-à-vis du champ profane. En effet, c'est par le sacré que se définit le profane : le sacré correspond à la sphère par rapport à laquelle le profane peut se développer en opposition à celle-ci. La sphère profane est dirigée par des impératifs sacrés : ceux-ci imposent des limites au profane. Après avoir spécifié ce qu'est le sacré, Durkheim définit les croyances religieuses comme « des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes.[52] » Une croyance religieuse est alors ce qui porte sur le sacré. Le deuxième phénomène religieux, c'est-à-dire le rite, peut être défini comme « des règles de conduites qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les

---

[47] DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 50.
[48] *Id*.
[49] *Ibid*., p. 51-52.
[50] *Ibid*., p. 55.
[51] *Ibid*., p. 56.
[52] *Id*.

choses sacrées.[53] » Ainsi, le rite correspond à des actions extraordinaires qui se réfèrent au sacré. Dès lors, Durkheim distingue deux types de rites[54]. D'une part, il y a les rites positifs, qui correspondent à des sacrifices, des commémorations. D'autre part, il y a les rites négatifs, qui se rapportent à l'ascèse, aux mortifications. D'un côté, il s'agit de montrer son respect vis-à-vis de quelque chose de sacré. De l'autre, il est question de faire acte de contrition, de s'humilier, pour montrer sa soumission envers celle-ci. Ainsi, le rituel correspond à une cérémonie structurée par des impératifs religieux, et qui nécessite de la dévotion et de la pénitence.

La deuxième tradition à laquelle se réfère Goffman est l'éthologie, c'est-à-dire la science du comportement animal. Pour cela, il cite les travaux de Julian Huxley, qui utilise le concept de « ritualisation », « dans un sens dérivé qui désigne un modèle comportemental adaptatif qui s'est trouvé déplacé de sa fonction originelle, rigidifié quant à sa forme et changé en signal ou "déclencheur" à l'intérieur de l'espèce.[55] » Pour Huxley, certains comportements animaux s'apparentent à des rites. Par exemple, l'éthologue fait référence à la parade amoureuse du grèbe huppé, qui au départ lui servait en premier lieu pour se reproduire, mais qui avec le temps, lui permet de se présenter, de contrôler, de s'adapter à son environnement[56]. Ainsi, le rituel animal peut être utilisé dans l'analyse du comportement humain comme fonction de communication symbolique. C'est dans cette mesure que Goffman reprend cette analyse éthologique de l'interaction comme rite.

Ainsi, pour comprendre dans quelle mesure une interaction peut s'apparenter à un rite, Goffman se réfère à deux idées : le rite comme manifestation de dévotion, et comme manière de s'adapter à son environnement. En effet, c'est au croisement de ces deux traditions que le sociologue propose une définition de l'interaction en tant que rite séculier. Dès lors, « Le rituel est un acte formel et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant.[57] » Dans cette définition, il est possible de constater l'idée selon laquelle le rite se présente par l'intermédiaire du respect que nous portons à autrui. Pour comprendre cette thèse, il faut se référer à un texte antérieur de Goffman : *Les rites d'interactions*. Dans ce

---

[53] *Id*.
[54] KECK, Frédéric, « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », *Archives de Philosophie*, vol. 75, n°3 , 2012, p. 471-492.
[55] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public* (1971), trad. fr. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 73.
[56] KECK, Frédéric, « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », art. cité, p. 476-477.
[57] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public, op. cit.*, p. 73.

livre, le sociologue défend la thèse selon laquelle, dans une interaction, les individus possèdent une *face*, et se présentent par l'intermédiaire de celle-ci. La face correspond à « la valeur sociale positive[58] » qu'une personne revendique. Il s'agit d'une certaine « image du moi délinée selon certains attributs sociaux ». La face peut être définie comme l'image de soi, comme le masque à partir duquel nous nous présentons aux autres personnes lors d'une interaction. Cette image possède un caractère sacré et demande à être respectée par autrui[59]. De fait, l'interaction apparaît comme un rituel dans la mesure où les individus se présentent à partir d'un masque particulier qui leur confère un certain statut. Plus la face d'une personne est prestigieuse et plus nous devons lui manifester du respect. Goffman garde la notion de sacré, mais lui retire son caractère religieux : le sacré se réfère à la supériorité de la face d'un individu. En ce sens, le sacré devient une notion séculière.

Dans sa volonté de comprendre l'interaction sociale comme un rite à petite échelle, le sociologue, comme Durkheim avant lui, en distingue deux types. D'un côté, nous retrouvons les « échanges confirmatifs », qui s'assimilent aux rites positifs, et qui consistent dans un « rituel de "reconnaissance sociale"[60] ». Il s'agit de marque de déférence, de respect, à destination d'autrui. De l'autre, il y a les « échanges réparateurs », qui sont les rites négatifs durkheimiens. Ils interviennent à la suite d'actions offensantes envers un individu[61]. L'objectif de cet échange est de réparer une erreur commise préalablement. Lors d'un échange réparateur, la personne qui l'effectue se scinde en deux : elle est à la fois l'offenseur, et celle qui condamne sa propre action, cherchant par la même occasion à réparer le tort qu'elle a commis. À partir de là, Goffman distingue trois types d'échanges réparateurs. Tout d'abord, il y a la justification : il s'agit soit d'expliquer son action, soit de réfuter son existence[62]. Dans cette optique, l'individu cherche à se défendre, à montrer qu'il n'est pas coupable, ou s'il l'est, à éclairer les raisons pour lesquelles il a agi de cette manière. Ensuite, il existe les excuses : l'individu se trouve être offenseur, et en même temps, il en vient à regretter son offense[63]. En reconnaissant ses torts, en s'amendant, la personne réaffirme la légitimité de la règle qu'il a violé. Enfin, nous retrouvons la prière, qui revient à demander à un offensé potentiel la permission de se livrer à une violation de ses droits[64]. Dans ce cas,

---

[58] GOFFMAN, Erving, *Les rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 9.
[59] *Ibid*., p. 21.
[60] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, *op. cit.*, p. 80.
[61] *Ibid*., p. 113.
[62] *Ibid*., p. 114.
[63] *Ibid*., p. 116.
[64] *Ibid*., p. 117.

l'individu sait qu'il va violer une règle et prend soin de demander aux autres membres de l'interaction un peu de tolérance.

Cependant, Goffman remarque une autre caractéristique des rituels. Ils sont encadrés par des impératifs, par des normes. Il s'agit de « guide pour l'action soutenue par des sanctions sociales[65] ». Une norme se présente comme une prescription qu'il convient de respecter parce qu'elle est « moralement juste[66] », et si ce n'est pas le cas, l'individu s'expose à des condamnations. Les sanctions dont parle le sociologue sont de deux sortes. D'une part, elles sont négatives et punissent une infraction, une violation de ces règles sociales. D'autre part, elles sont positives et récompensent la conformité des individus par rapport à ces impératifs[67]. Ces sanctions visent à dissuader toute transgression, et à favoriser le respect et la conformité des agents vis-à-vis des prescriptions. De plus, Goffman spécifie ce rapport des individus avec les normes en défendant l'idée selon laquelle elles portent sur l'acteur de deux manières. Elles se présentent sous la forme d'obligations qui exigent de la part de l'individu qu'il agisse de telle ou telle manière vis-à-vis d'autrui, mais aussi sous la forme d'attentes qui font espérer à l'individu qu'autrui agisse à son égard d'une certaine façon[68]. Dès lors, il est possible de constater que les normes sociales permettent l'institution de droits et de devoirs entre les individus. Ce système d'attente et d'obligation est le point névralgique des rituels sociaux. En effet, lorsque des personnes sont en interaction, leur face, c'est-à-dire leur image sociale, leur impose des façons d'agir, de s'adresser à ses partenaires. Les interactions, dans la mesure où elles sont régies par des impératifs, et que les individus transmettent, font percevoir leur valeur sociale à travers leur face, possèdent quelque chose d'intrinsèquement rituel. Celui-ci se trouve hors de la sphère religieuse, bien que la face des agents possède un caractère sacré, ainsi, en tant que participant de l'interaction, nous lui devons du respect. Autrement dit, la face est sacrée dans la mesure où nous devons témoigner de la reconnaissance envers celui qui la porte. Et comme le dit le sociologue Frédéric Keck, Goffman introduit « le cérémoniel dans le quotidien[69] ». Les interactions sont des micro-cérémonies, au sein desquelles les individus se rencontrent, et se donnent des marques de considération, de respect, mais aussi dans lesquelles les uns accomplissent des obligations induites par la face de certains partenaires.

---

[65] *Ibid*., p. 101.
[66] *Ibid*., p. 319.
[67] *Ibid.*, p. 101.
[68] *Ibid*., p. 102-103.
[69] KECK, Frédéric, « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », art. cité, p. 471.

Ainsi, Goffman définit l'interaction sur le modèle du rituel, dans la mesure où, à l'image des cérémonies religieuses, il s'agit de moment de reconnaissance, c'est-à-dire de manifestation de respect envers la face d'autrui, envers son statut social, mais aussi d'un moment de réparation, où nous demandons pardon, où nous corrigeons nos erreurs commises envers nos partenaires, et plus généralement envers le corps social tout entier. En effet, le sociologue défend l'idée selon laquelle si ces normes persistent, c'est parce qu'elles sont soutenues par l'individu qui les respecte, celui qui attend qu'elles soient respectées, et par la communauté sociale tout entière qui les instituent[70].

Dès lors, entre *La présentation de soi*, et *Les rites d'interactions* ou *Les relations en public*, nous voyons un changement dans la manière de penser l'interaction. Il y a un passage de la mise en scène théâtralisée à un ensemble de rituels oscillant entre commémoration et réparation. Il ne s'agit plus de tenir un rôle comme lors d'une représentation théâtrale, mais de se présenter par l'intermédiaire de sa valeur sociale, qui correspond à l'appréciation que les individus donnent d'un autre à partir de sa place dans la hiérarchie sociale, ou de sa conformité plus ou moins grande vis-à-vis des normes. La personne n'est plus de prime abord un acteur : elle est porteuse d'une face. Par ailleurs, il serait possible de se demander si ce changement de paradigme implique aussi un changement méthodologique. En effet, en pensant l'interaction sur le modèle du rituel, et cela, à partir des travaux de Durkheim et des références à l'éthologie, quels rapports entretient-il avec l'interactionnisme symbolique de Chicago ?

Goffman, interactionniste ?

Pour répondre à cette question, il convient de se référer au livre d'Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism*, qui, le premier, propose une définition de l'interactionnisme symbolique, en s'inspirant des travaux du psychologue George Herbert Mead[71]. Pour Blumer, les acteurs agissent d'après le sens qu'ils donnent aux choses, et ce sens découle des relations entre individus[72]. Cette approche qui s'intéresse à l'interaction se fonde sur trois prémisses. Tout d'abord, « les acteurs agissent en fonction du sens qu'ils attribuent aux

---

[70] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, *op. cit.,* p. 319-320.
[71] NIZET, Jean, RIGAUX, Natalie, *La sociologie de Erving Goffman*, *op. cit*., p. 79.
[72] *Id.*

choses ». Ensuite, « ce sens s'élabore dans et par les interactions », pour qu'enfin ce sens se modifie continuellement[73]. De ce point de vue, Blumer pense que l'interaction est porteuse d'un sens particulier qui émane à la fois de l'individu et de sa rencontre avec autrui. Dès lors, chaque interaction se trouve être unique, singulière, car elle dépend du sens que les personnes lui confèrent. Il y a autant d'interactions que de rencontres possibles entre les individus et leur sens ne sera jamais le même. Ainsi, selon Blumer, l'analyse sociologique de l'interaction s'intéresse à « ce qui donne à chaque chose son caractère particulier, et nous ne devons pas nous restreindre à ce qui est en commun avec d'autres cas dans une classe.[74] » Pour comprendre une interaction, il faut donc s'attarder sur ses détails. L'interactionnisme symbolique se caractérise alors par une analyse empirique très poussée. En outre, ce point de vue défend l'idée selon laquelle ce sont les individus qui font les interactions. À l'inverse, Goffman pense que les situations sociales préexistent aux agents. Un autre point de désaccord entre Goffman et l'interactionnisme symbolique porte sur la notion de norme[75]. En effet, pour Blumer, elles dépendent des individus et viennent s'incorporer aux interactions parce qu'ils entrent en contact. La norme prend un sens subjectif puisqu'elle dépend des acteurs, elle est susceptible d'être annulée ou redéfinie. Avec Goffman, les normes existent indépendamment des individus, et ils doivent s'y plier. Les comportements sont exigés par une situation : ils s'imposent aux acteurs. La norme apparaît donc comme une contrainte objective qui s'impose aux individus. De plus, entre Goffman et l'interactionnisme symbolique, il existe deux divergences théoriques, l'une épistémique, l'autre ontologique. Commençons par le premier problème. Pour Blumer, une norme est une construction *a posteriori,* car c'est la manière par laquelle les individus coordonnent leurs actions dans une situation commune. La norme prend alors un sens faible qui se limite à la compréhension du comportement d'autrui. Contrairement à ce point de vue, la position goffmanienne fait de la norme un dispositif *a priori* qui ne dépend pas des individus, mais des situations sociales. En conséquence, Goffman donne un sens fort à la notion de norme dans la mesure où les agents doivent s'y conformer, auquel cas, il existe tout un arsenal de sanctions sociales pour punir l'infracteur. Pour ce qui est du problème ontologique, il consiste dans le fait que

---

[73] *Id.*

[74] Citation d'Herbert Blumer dans BONICCO-DONATO, Céline, « Que nous apprend l'interactionnisme des normes ? Une approche philosophique de l'interactionnisme symbolique et de l'interactionnisme réaliste » in JEULAND, Emmanuel, PICAVET, Emmanuel. *Interactionnisme et norme*, IRJS éditions, 2015, p. 61-76.

[75] Pour la comparaison entre Goffman et l'interactionnisme symbolique, voir l'article BONICCO-DONATO, Céline, « Que nous apprend l'interactionnisme des normes ? Une approche philosophique de l'interactionnisme symbolique et de l'interactionnisme réaliste », art. cité.

l'interactionnisme symbolique place complètement sous silence le caractère contraignant des normes sociales. D'après cette approche, les normes sont instantanées et éphémères puisqu'elles dépendent des individus qui les érigent dans le but de guider leurs actions. Or, lorsque nous rentrons dans un commerce, il y a des règles établies qui ne dépendent pas des individus : il convient de faire la queue, de saluer les personnes présentes, et de passer sa commande une fois que son tour est venu, par exemple. Ce caractère contraignant des normes est repris par l'analyse goffmanienne des interactions, et c'en est même le cœur. Goffman dit d'une manière quelque peu annonciatrice dans *La présentation de soi* que « Le monde, en vérité, est une cérémonie.[76] » Plus tard, avec *Les rites d'interaction* et *Les relations en public*, il défend l'idée que l'interaction correspond à un rituel. Ainsi, Goffman semble être plus proche d'une figure comme Durkheim que de l'interactionnisme symbolique d'Herbert Blumer.

À cet égard, en 1980, lors d'un entretien, il est demandé à Goffman s'il se considère lui-même comme un interactionniste symbolique[77]. À cette question, le sociologue répond que par sa formation à l'Université de Chicago, il est inspiré par cet héritage interactionniste, et, plus précisément, celui d'Everett Hughes qui s'intéresse aux interactions entre individus dans le travail, comme étant le lieu de l'établissement de compromis, d'arrangements entre les agents, mais aussi comme étant productrice de statuts, de rôles propres aux acteurs. Goffman reprend aussi la méthode de Hughes, l'observation participante, notamment lors de son séjour sur l'île Shetland dans le cadre de sa thèse, ou dans l'hôpital Saint-Élisabeth de Washington, en 1961, pour son livre *Asiles*. Pourtant, à côté de cette tradition, il se revendique aussi comme étant structuro-fonctionnaliste, notamment pour son héritage durkheimien. Toutefois, il refuse d'être affilié à un courant distinct. Dès lors, comme nous l'avons vu auparavant, Goffman se trouve être à la confluence d'un ensemble de traditions : les études ethnographiques d'Everett Hughes, l'analyse durkheimienne des rites religieux et les travaux éthologiques sur les relations entre animaux.

En étudiant les interactions entre individus comme des rituels qui leur sont imposés, qui déterminent leurs actions, il serait possible d'objecter à Goffman l'idée selon laquelle son analyse des interactions est partielle, car elle dépeindrait un certain behaviorisme. Il s'agit d'une manière d'étudier le comportement humain comme répondant à des stimuli

---

[76] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*, *op. cit.*, p. 41.
[77] VERHOEVEN, Jef C., « An interview with Erving Goffman », *Research in Language and Social Interaction*, vol. 26, n°3, 1993, p. 317-349.

extérieurs. Autrement dit, le behaviorisme ne s'intéresse pas à l'intériorité, aux pensées de l'individu, mais à ses actions comprises comme une réaction de l'agent vis-à-vis de son environnement. En effet, dans *Les rites d'interactions* et *Les relations en public*, le sociologue présente les relations interindividuelles d'un point de vue extérieur, c'est-à-dire du point de vue de l'interaction elle-même, constituée par ses propres normes, et non pas à partir du point de vue des individus qui s'y engagent. Selon cette approche, les acteurs apparaissent comme de la matière malléable, entièrement soumise aux règles de l'interaction.

Pour éviter ces reproches, nous pouvons nous référer au livre que Goffman publie en 1974 : *Les cadres de l'analyse*. Il le présente comme un livre qui « traite de l'organisation de l'expérience – ce qu'un acteur individuel peut abriter dans son esprit – et non de l'organisation de la société. […] [Il] ne [s]'occupe pas de la structure de la vie sociale, mais de la structure de l'expérience individuelle de la vie sociale.[78] » Dans ce texte, le sociologue opère un déplacement : au lieu de s'intéresser à l'interaction, il travaille sur la manière dont un acteur s'insère dans une situation sociale. Pour cela, il mobilise la notion de cadre (*frame*). D'après le sociologue, les expériences humaines se réfèrent à des cadres, qui peuvent être définis comme ce qui oriente la perception que l'acteur a de la situation, et ce qui oriente le comportement que l'acteur va adopter. Dans la définition qu'en donne Isaac Joseph à partir du texte de Goffman, il fait remarquer que le cadre correspond à un « dispositif cognitif et pratique[79] ». Autrement dit, un cadre renvoie à la manière de penser la situation, et d'agir à l'intérieur de celle-ci. Dès lors, le sociologue va proposer tout un vocabulaire pour analyser les interactions du point de vue de l'acteur lui-même. D'après lui, il existe des cadres primaires, qui, dans une situation donnée, permettent d'accorder du sens à un aspect particulier de cette situation. De plus, Goffman distingue deux types de cadres primaires[80]. D'un côté, il y a les cadres naturels qui sont régis par les lois de la nature, qui sont des phénomènes « purement physiques[81] », comme une pierre qui roule ou le soleil qui se couche. De l'autre, il y a des cadres sociaux, qui impliquent des intentions, des actions humaines, soutenues par une volonté. Ces actions sont régies par des normes sociales. En outre, ces cadres primaires peuvent être modifiés. Cela advient lorsque la situation sociale dans laquelle les acteurs sont engagés prend un autre sens que celui définit par le cadre primaire. Dans ce cas, nous parlons de « cadre transformé ». Goffman appelle ce processus de modification du

---

[78] GOFFMAN, Erving, *Les cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 22.
[79] JOSEPH, Isaac, *Erving Goffman et la microsociologie*, *op. cit.*, p. 123.
[80] Voir GOFFMAN, Erving, *Les cadres de l'expérience*, *op. cit.*, p. 30-31.
[81] *Ibid.*, p. 30.

cadre primaire la « modalisation ». Il est possible de définir cette notion comme le fait que le sens d'un cadre primaire « se transforme en une autre activité qui prend la première pour modèle que les participants considèrent comme sensiblement différente.[82] » Autrement dit, la modalisation revient à créer un cadre secondaire qui s'inspire du cadre primaire, tout en en changeant le sens. Pour expliquer cela, Goffman prend l'exemple d'un client qui entre dans un magasin d'électroménager, et à qui le vendeur fait une démonstration du fonctionnement d'un aspirateur. Dans ce cas, nous avons affaire à un cadre primaire, c'est-à-dire à une interaction qui prend pour fin la vente de cet objet. Pourtant, le vendeur peut s'attacher à montrer les moindres performances de ce produit dans l'optique d'expliquer au client les différentes fonctionnalités de cet aspirateur. Dans cette deuxième situation, nous faisons face à un cadre secondaire transformé par modalisation : le vendeur procède encore à sa démonstration du fonctionnement de l'aspirateur, sauf que le but de l'interaction n'est pas l'achat par le client, mais la collecte d'information dans l'objectif, pourquoi pas, d'en acheter un plus tard. Ainsi, Goffman explique la structure de l'interaction à partir d'un point de vue individuel d'après la notion de cadre. Il s'agit d'une certaine manière, normativement déterminée, de penser et de s'engager dans une situation sociale. Dès lors, face à cette objection de behaviorisme, le sociologue développe une pensée de l'individu comme étant un acteur à part entière de l'interaction, pouvant lui donner du sens, ou le changer. L'interaction se présente donc à la fois comme un rituel séculier déterminant les actions individuelles, et comme subissant l'influence des agents qui remplissent cette forme vide *a priori*.

Cependant, cette analyse de l'expérience interactionnelle à partir du concept de cadre est très critiquée. La plus virulente vient de la part de deux sociologues interactionnistes symboliques, Denzin et Keller, auxquels Goffman prend soin de répondre directement. Ils lui objectent principalement le fait que l'activité humaine est proprement subjective puisqu'elle dépend des individus qui l'accomplissent. De ce fait, l'analyse de l'interaction à partir des cadres leur pose problème, dans la mesure où ceux-ci leur apparaissent comme des « formes figées[83] », impersonnelles. De plus, les deux sociologues critiquent son approche qu'ils qualifient de structuraliste, parce qu'elle recherche les formes *a priori* de l'interaction. Dès lors, les motivations subjectives n'entrent pas en compte dans son analyse, alors que

---

[82] *Ibid*., p. 52.
[83] DENZIN, Norman K., KELLER, Charles M., « Review: *Frame Analysis* Reconsidered », *Contemporary Sociology*, vol. 10, n°1, 1981, p. 59.

celles-ci font entrer de l'imprévu, du hasard dans le monde social. À ces critiques interactionniste symbolique, Goffman répond de manière quelque peu ironique que

> les individus auxquels [il a] affaire n'inventent pas le monde du jeu d'échecs chaque fois qu'ils s'assoient pour jouer ; ils n'inventent pas davantage le marché financier quand ils achètent un titre quelconque, ni le système de la circulation piétonne quand ils se déplacent dans la rue. Quelles que soient les singularités de leurs motivations et de leurs interprétations, ils doivent, pour participer [à l'interaction], s'insérer dans un format standard d'activité et de raisonnement qui les fait agir comme ils agissent.[84]

Derrière ces trois exemples, ce que veut montrer Goffman, c'est que l'interaction est déjà structurée par des normes sociales, et que les individus, pour pouvoir y participer, doivent se soumettre à ces règles. Peu importe leur volonté, leur finalité, les acteurs se conforment aux prescriptions de la situation sociale dans laquelle ils s'insèrent. De ce fait, nous retrouvons l'opposition entre l'interactionnisme symbolique et l'approche goffmanienne : la première pense que le sujet est actif dans l'interaction, qu'il en est le moteur, que c'est lui qui détermine le sens de sa relation avec autrui, alors que Goffman, à l'inverse, oppose une théorie forte des interactions comme structure de contrainte : les individus doivent se plier aux règles de l'interaction, comme dans un rituel. Ainsi, nous pouvons mieux comprendre pourquoi le sociologue se réfère à l'anthropologie religieuse, et aux travaux éthologiques. En effet, cela importe dans le cadre de la définition du concept de norme. D'après la première approche, nous retrouvons l'aspect régulier de la norme dans les pratiques sociales. D'après la seconde, il s'agit de montrer le caractère adaptatif, contraignant, des règles présentes au sein même de l'interaction sociale. De ce fait, à travers le recours aux thèses de Durkheim sur la vie religieuse, et à celles de l'éthologie, Goffman s'attache à démontrer que la notion d'interaction est intrinsèquement contraignante, vectrice d'une certaine forme de pouvoir qui oblige les individus à se tenir de telle ou telle manière, qui interdit d'agir de certaines manières.

En bref, Goffman propose une analyse de l'interaction comme étant une forme *a priori*, qui existe indépendamment des individus (nous ne réinventons pas les règles des échecs à chaque fois que nous commençons une nouvelle partie), et qui possède des normes qui lui sont propres, et qui poussent les acteurs à se comporter d'une manière déterminée. En fin de compte, l'étude de l'interaction permet de dévoiler son caractère proprement coercitif : les individus doivent se conformer à ses règles. Comme lors d'un rituel religieux où l'acteur doit montrer sa dévotion envers le sacré, dans l'interaction, l'individu doit se présenter de la

---

[84] GOFFMAN, Erving, « Réplique à Denzin et Keller », dans JOSEPH, Isaac, CASTEL, Robert (éds), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Éditions de Minuits, 1989, p. 307.

manière qui convient à la situation. Dès lors, à travers son analyse des rencontres interindividuelles, Goffman veut mettre au jour les contraintes qui s'imposent aux individus, tout en montrant que ces contraintes sont propres aux interactions, et qu'elles s'imposent aux acteurs. Dans cette optique, les individus apparaissent plutôt comme étant déterminés à agir d'une certaine façon en raison de ces normes sociales. Ainsi, dans quelle mesure ces règles de l'interaction s'appliquent-elles aux individus ? Dans quelle mesure ces normes peuvent-elles produire des manières d'être, des subjectivités ?

Chapitre 3 – La fabrique de l'identité

> « La nature la plus profonde de l'individu est à fleur de peau : la peau de ses autres.[85] »

Nous venons de voir comment Goffman pense l'interaction. Au début, il la définit à partir d'une métaphore théâtrale, qu'il délaissera de plus en plus afin d'aboutir à la thèse selon laquelle l'interaction est un rituel. De son analyse dramaturgique, le sociologue conserve l'idée de mise en scène dans la vie sociale. Par la suite, en mobilisant le concept de rite, Goffman développe une analyse normative de l'interaction, dans la mesure où, il s'agit soit de se conformer à celles-ci, soit de recevoir une sanction à cause des transgressions commises. Cependant, en parallèle, un autre thème traverse les travaux de Goffman : une interaction apparaît comme une forme contraignante, *a priori*, puisqu'elle existe indépendamment des agents, et est productrice d'identités. En effet, en parallèle de la recherche d'une définition de l'interaction, Goffman s'intéresse à la manière dont les individus s'engagent dans ces relations, et ce qu'elles produisent sur ceux-ci. De ce fait, après avoir défini les interactions comme le fondement de la vie sociale, dans quelle mesure peuvent-elles produire des individus ?

La mise en scène de l'acteur

Comme nous l'avons vu auparavant, dans *La présentation de soi*, à travers sa métaphore théâtrale, Goffman dit que les individus participent à la vie sociale en tant qu'acteurs, interprétant leur rôle, qui correspond à un « modèle d'action pré-établi[86] ». D'une manière plus générale, le sociologue défend l'idée selon laquelle les agents disposent d'un *social role* qu'il définit comme « l'actualisation de droits et de devoirs attachés à un statut donné[87] ». À travers cette notion, Goffman veut montrer l'existence de quelque chose de plus

---

[85] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, *op. cit.*, p. 338.
[86] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi, op. cit.*, p. 23.
[87] *Ibid.*, p. 24.

général que le rôle que l'acteur endosse dans une certaine situation sociale. En effet, le *social role* peut recouvrir plusieurs rôles différents selon les interactions. En définissant les rencontres entre individus comme des mises en scène, le sociologue fait du rôle le point névralgique à partir duquel il convient de penser l'action des agents. Ce rôle dépend de deux facteurs. D'une part, il s'agit de quelque chose de situationnel, c'est-à-dire que le rôle dépend d'interactions particulières. L'acteur n'agit pas de la même façon suivant s'il se trouve à la terrasse d'un café, ou dans un tribunal. D'autre part, ce rôle correspond aussi à la conformation de l'individu à l'égard des normes de l'interaction dans laquelle il se trouve mis en scène. Ainsi, ce concept de rôle en vient à qualifier la manière selon laquelle l'individu se constitue comme membre actif d'une relation avec autrui. Le rôle correspond à la façon dont se construit l'acteur vis-à-vis de la situation particulière dans laquelle il s'insère. Le rôle n'existe pas en soi, mais relativement à une certaine interaction. En effet, c'est celle-ci qui caractérise la manière dont va se comporter un individu lors d'une rencontre. En quelques mots, le rôle est une production de l'interaction, et par extension, l'individu se construit en rapport avec une situation et les normes qu'elles lui imposent.

Cependant, dans *La présentation de soi*, le sociologue paraît confus pour ce qui est du statut de l'acteur. Preuve en est qu'il utilise les concepts de rôle, de *social role*, de personne, de personnage, sans vraiment les distinguer, et en les maintenant dans le flou. Par exemple, il effectue une référence au sociologue Robert E. Park lorsqu'il dit que « Nous venons au monde comme individus, nous assumons un personnage, et devenons des personnes.[88] » Pourtant, Goffman ne propose pas de définition précise des termes d'individu, de personnage, et de personne : il ne fait que les relever. Pour cela, il faut attendre la conclusion, où il propose une distinction entre l'acteur qui est celui qui incarne un rôle et le personnage qui correspond à celui dont il prend l'apparence. Toutefois, cette confusion conceptuelle n'est pas restreinte à ce premier livre. En effet, Goffman emploie souvent trois notions, celles de soi, d'individu et de personne, tantôt en montrant leurs différences, tantôt en les utilisant comme synonymes. Cette faiblesse conceptuelle pourrait être expliquée dans la mesure où la majorité de ses livres sont en réalité des recueils d'articles publiés auparavant dans diverses revues. Ce problème de définition pourrait être dû à un manque de systématicité dans sa pensée. Néanmoins, ces difficultés peuvent être dépassées dans la mesure où Goffman procède à une analyse des processus de production de subjectivité. En effet, nous

[88] *Ibid*., p. 27.

voyons qu'avec l'analyse dramaturgique, le sociologue pense l'individu à travers la notion de rôle. L'agent apparaît comme étant ce qu'il met en scène. Pourtant, en délaissant cette métaphore, et en passant à l'analyse rituelle, nous pouvons percevoir, par la même occasion, un changement dans la manière d'appréhender la construction de soi.

Le travail de figuration

Effectivement, à partir de 1967, avec *Les rites d'interactions*, Goffman procède à une analyse des procédés de figuration. Pour cela, le sociologue va recourir à la notion de « face », qui correspond à la « valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée[89] ». Par « ligne d'action », il faut comprendre un ensemble d'actes verbaux et non-verbaux qui permettent à un individu d'exprimer son point de vue sur la situation dans laquelle il se trouve[90]. C'est à partir de cette ligne de conduite que les interactants se forment une représentation d'eux-mêmes. Dès lors, la face peut être définie comme une certaine image de soi structurée par certains attributs tels que la profession de l'individu par exemple. Par ailleurs, cette image de soi est le fruit d'un travail de figuration de la part des acteurs sociaux. Cette activité peut prendre deux formes. D'un côté, il s'agit de « garder la face », de perpétuer une image de soi consistante et qui s'adapte en fonction des différentes interactions[91]. De l'autre, il est question du fait de « perdre la face » : cela revient à faire mauvaise figure, autrement dit, adopter une mauvaise ligne d'action en fonction de la situation dans laquelle se trouve l'acteur[92]. Dans ce cas, l'individu peut essayer de « sauver la face », c'est-à-dire de donner aux autres l'impression que nous avons fait exprès d'agir non-conformément aux attentes de la situation. Sauver la face, c'est faire croire que l'erreur que nous avons commise était faite volontairement. Ainsi, lors d'une interaction, les acteurs doivent s'assurer du maintien d'un certain « *ordre expressif* [93] », qui régule les actions que nous pouvons accomplir, les choses que nous pouvons montrer, que nous pouvons dire, etc. En effet, la face

---

[89] GOFFMAN, Erving, *Les rites d' interaction*, *op. cit.*, p. 9.
[90] *Id.*
[91] *Ibid.*, p. 10.
[92] *Ibid.*, p. 11.
[93] *Ibid.*, p. 13.

d'un acteur lui impose certaines manières de se comporter. Puisque la face donne un statut à l'agent, il doit tout faire pour le conserver. C'est cela le *face-work*, le travail de figuration.

Pour aller plus loin, Goffman présente la face sociale d'une personne comme « son bien le plus précieux et son refuge le plus plaisant, ce n'est qu'un prêt que lui consent la société : si [la personne] ne s'en montre pas digne, elle lui sera retirée.[94] » La face fait que nous devenons notre propre geôlier : elle est une contrainte sociale qui devient la cellule de celui qui la porte. En effet, dans cette mesure, nous pouvons constater que la face impose une double coercition : elle détermine les comportements d'autrui dans une interaction en instaurant des attentes, et elle oblige l'acteur à agir suivant son statut. De ce fait, la face se présente comme étant à la fois l'image sociale d'un individu et ce qu'il doit s'efforcer de conserver, de conforter. Le principe même de l'interaction étant de faire bonne figure, les acteurs doivent tout mettre en œuvre pour à la fois se conformer aux attentes de la situation, et à celles que leur impose leur face, leur statut.

Cependant, une question reste sans réponse. Comment les individus font-ils pour obtenir une face ? Goffman nous dit que c'est un don de la société envers l'individu. Ensuite, nous pouvons remarquer que la face correspond à l'image que renvoie l'acteur à ses congénères. Dans cette mesure, elle dépend du statut de celui-ci. Elle est le signe de sa valeur sociale. Autrement dit, la face n'est pas innée chez un individu : elle dépend du regard qu'autrui porte sur lui. De plus, celui qui la porte se trouve être en position de subordination vis-à-vis de celle-ci. En effet, la face en vient à imposer des conduites à celui qui la possède : une face prestigieuse nécessitera une manière de se présenter différente par rapport à une face ordinaire. La face entraîne donc une certaine façon d'être. En outre, Goffman pense que cette notion est centrale dans une interaction. Dans une rencontre entre individus, l'objectif est de garder la face, de présenter une apparence normale. Le principe même de l'interaction, c'est de préserver sa face. Ainsi, nous comprenons mieux ce qu'est la figuration. Il s'agit des différents procédés que peut entreprendre un individu dans le but de garder, et donc d'éviter de perdre la face. Pour comprendre cela, nous pouvons reprendre l'exemple du garçon de café que Goffman emprunte à Sartre. En effet, le garçon de café est bel et bien garçon de café parce qu'il prend l'attitude du garçon de café. Il s'habille, il se déplace, il parle d'une certaine manière qui font qu'il n'est pas un client parmi d'autres, mais qu'il est là pour prendre les commandes, pour les servir. Par l'usage de ces différents procédés, il se présente de prime

---

[94] *Id.*

abord comme un garçon de café : il manifeste cet *ethos.* Et si, par exemple, il fait tomber le plateau, ou s'il se trompe dans la commande, le garçon de café se trouve dans une situation où il a la possibilité de perdre la face. Pour éviter cela, il doit procéder à un travail de figuration, dans le but de ne pas perdre son statut. Dès lors, nous pouvons constater le fait que la face, comme la présente Goffman, s'avère être un don que fait la société à un individu, mais qu'en retour, cette face exige que son détenteur se conforme aux attentes qu'elle lui confère.

Par ailleurs, après avoir introduit la notion de *face-work* dans son livre de 1967, Goffman opère un lien entre sa définition de l'interaction comme rituel et le concept de face. En effet, selon lui, la face est un objet sacré que nous présentons à autrui lors de rencontres, et dont l'objectif est de manifester du respect à l'égard de celle-ci dans le but de garder la face. Cette face correspond à une image symbolique que nous présentons à autrui. Pour reprendre le vocabulaire durkheimien, elle est ce qu'il y a de sacré dans un rituel, et ce envers quoi il convient de se soumettre. De plus, la face d'un individu impose un ensemble d'obligations et d'attentes à ceux qui participent à la rencontre. Là où nous avons vu que l'interaction, en tant que rituel, soumettait les acteurs à un certain ordre normatif, nous pouvons maintenant ajouter l'idée selon laquelle la face des individus influence, oriente, détermine ses manières d'êtres. En effet, nous n'aurons pas le même comportement assis à la terrasse d'un café que dans un cimetière. De la même façon, nous n'aurons pas la même attitude avec un membre de sa famille qu'avec un policier. Ainsi, nous constatons l'existence d'un double niveau de contrainte : l'un dépend de la situation, de l'environnement et l'autre, de la personne, de la face à laquelle nous avons affaire. La face que nous possédons et la situation dans laquelle nous nous trouvons impliquent un certain *ethos*, une certaine manière d'être, de voir le monde. Pour faire le lien avec la notion de rituel, la face se présente comme l'objet sacré à l'encontre de laquelle il faut faire preuve de révérence. L'interaction est un rituel dans la mesure où il s'agit à la fois de se conformer aux normes de la situation, et aux attentes et obligations liées à la face des interactants. Avec la notion de face, il est possible de voir dans la pensée de Goffman l'idée selon laquelle les personnes en viennent à intérioriser les normes qu'elles lui incombent. Les normes sociales étant extérieures à l'individu, le fait de posséder une face lui permet, et l'oblige, de les intérioriser afin de pouvoir la conserver. En effet, lorsqu'une face nous est attribuée, il convient de se conformer à l'image de soi qu'elle nous donne. Cette intériorisation vient donc du fait que l'individu se conforme aux normes de l'interaction, ainsi qu'à celles de sa propre face.

« La thèse des deux sois »

Nous venons donc de voir que les travaux de Goffman exposent deux manières d'appréhender le problème de l'identité. D'un côté, il est question d'un rôle à incarner en se conformant aux règles de l'interaction. De l'autre, le sociologue se réfère à la face que portent les individus, et qui constitue la façon dont ils sont perçus par les autres. D'une part, il est question d'un phénomène plutôt actif, dans la mesure où l'individu est acteur puisqu'il doit interpréter un rôle. De l'autre, il s'agit de quelque chose de passif qui réside dans la façon dont autrui nous perçoit. Pourtant, dans les deux cas, le *self* apparaît comme une production sociale qui s'impose aux personnes. De ce fait, ce qui constitue l'individu est issu de structures contraignantes : il est le produit d'une interaction. Dans ce cadre, certains accusent Goffman d'être structuraliste, et que, dans cette mesure, il veut mettre intentionnellement de côté la notion de sujet, d'individu, pour n'étudier que les structures de la vie sociale[95]. À l'inverse, quelqu'un comme Philip Manning interprète cette dualité dans la manière qu'a Goffman d'analyser l'identité à partir de la thèse des deux sois (« *the two selves thesis* »[96]). À travers cette expression, Manning constate que, dans les travaux de Goffman, il existe deux façons de penser l'individualité. Avec *La présentation de soi*, le sociologue a recours à la notion de rôle et identifie l'individu à un acteur. Avec *Les rites d'interactions*, il opère un passage vers la notion de face, et donc, le soi correspond à une image sociale qu'autrui possède de nous, et qu'il nous renvoie. Dès lors, pour Manning, ces deux concepts n'opèrent pas une dissolution du sujet, mais procède justement à une autre façon de penser l'individu. De ce fait, nous percevons chez Goffman l'idée selon laquelle la personne est une production sociale, le soi est une image reconstituée à partir des impressions que nous transmettons lors de nos mises en scènes. Ce qui est important dans la pensée du sociologue, ce n'est pas tant que l'individu incarne un rôle ou possède une face, mais bien l'idée selon laquelle cet individu est une production sociale rendue possible par l'intermédiaire d'interactions. L'individualité est à la fois un masque, une image symbolique et la manière selon laquelle l'acteur se met en scène. Ainsi, il n'y a pas deux paradigmes antinomiques qui s'affrontent, mais bel et bien deux modèles complémentaires, bien que Goffman lui-même ne fasse pas de lien entre le rôle et la face, cela pouvant s'expliquer, encore une fois, par le fait que les

---

[95] SMITH, Greg, *Erving Goffman*, Londres, Routledge, 2006, p. 98.
[96] MANNING, Philip, *Erving Goffman and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 44-48.

livres du sociologue sont essentiellement des recueils d'articles, et pas des textes cherchant à systématiser une pensée.

Dès lors, nous pouvons voir dans quelle mesure l'interaction peut être définie comme un processus d'individuation sociale, à comprendre non pas dans le sens d'un changement de substance, d'être, mais plutôt comme la manière d'après laquelle un individu est (ou se) construit dans un environnement social donné. En effet, ce qui intéresse Goffman, et ce qui constitue cette « ontologie sociale[97] », c'est l'étude des manières par lesquelles les acteurs deviennent ce qu'ils sont. Il est possible de prendre l'exemple de la déviance. Dans ce cadre, le sociologue la définit comme le fait de porter un stigmate (visible ou non), c'est-à-dire une marque de discrédit[98]. À l'inverse, une personne normale est exempte de tout signe dénigrant. La thèse de Goffman ne revient pas à dire que la normalité ou la déviance sont des attributs propres à certains êtres. Il ne reprend pas cette approche naturaliste car, selon lui, la normalité et la déviance sont des points de vue. La déviance, s'incarnant par des stigmates, aussi bien corporels, comportementaux que symboliques, correspond à une image que les autres se font de nous. « Le normal et le stigmatisé ne sont pas des personnes mais des points de vue.[99] » En fin de compte, les déviants sont des êtres comme les autres, jusqu'au moment où ils ne peuvent plus dissimuler leurs stigmates. Le déviant, c'est celui qui est désigné comme tel, qui est étiqueté de cette manière. Ainsi, la déviance, et dans la même mesure, la normalité, sont des productions sociales. Il n'existe pas de déviant en soi. Il s'agit d'une image qui est collée à un individu.

À travers l'exemple de la déviance, tout comme celui du garçon de café sartrien, ce que veut montrer Goffman, c'est la manière dont l'interaction est centrale, et dont elle permet de produire des identités, des *selves*. Comme le dit Robert Castel, « Le moi est comme un oignon dont on enlèverait en vain les peaux successives pour en arriver à la dernière peau, c'est-à-dire au cœur de l'oignon. Il n'y a pas de cœur de l'oignon, il n'y a pas de dernière peau ou de substance du sujet.[100] » À travers cette comparaison, Castel résume tout le projet goffmanien relatif à la notion d'identité. En effet, la thèse que défend Goffman consiste dans le fait de dire que les interactions produisent des individus, des subjectivités, des *selves*. « La

---

[97] Cette expression vient de PASQUIER, Sylvain, « Erving Goffman : de la contrainte au jeu des apparences », art. cité, p. 389.
[98] GOFFMAN, Erving, *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, *op. cit.*, p. 13.
[99] *Ibid.,* p. 161.
[100] CASTEL, Robert, « Institutions totales et configurations ponctuelles », dans, JOSEPH, Isaac, CASTEL, Robert (éds.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, *op. cit.*, p. 39.

nature la plus profonde de l'individu est à fleur de peau : la peau de ses autres.[101] » L'individu n'est rien d'autre que ce qu'il montre lors de différentes interactions auxquelles il prend part. L'idée de Goffman, c'est que l'individu est une production sociale, qui n'existe pas en soi, mais relativement à un contexte, à des rencontres. Autrement dit, l'individu, c'est le résultat d'une interaction. Il est une fabrication. Nous venons de voir comment Goffman comprenait la manière dont se construit l'individu. Cependant, en sociologie, il existe un autre modèle important : c'est l'habitus bourdieusien. Ainsi, en quoi l'individu, en tant qu'acteur et face, est-il semblable ou différent de celui que présente Bourdieu dans sa théorie ?

L'habitus bourdieusien

Dans un entretien datant de 1980, le sociologue français défend l'idée selon laquelle la société se divise en deux blocs inséparables : les institutions et les dispositions acquises[102]. Les premières peuvent prendre la forme de « choses physiques, monuments, livres, instruments, etc.[103] » Les secondes sont ce que Bourdieu appelle les « habitus ». C'est à partir de ce concept que le sociologue va s'intéresser aux individus. Dans ce cadre, il distingue deux pôles théoriques présents dans les sciences sociales, qu'il considère comme problématique, et dont il va chercher à se détacher. D'une part, il y a ce qu'il nomme l'objectivisme, qui regroupe des courants tels que le marxisme et le structuralisme, et qui, à force d'objectiver leur sujet d'étude, en viennent à délaisser la réalité[104]. Ces analyses recherchent les structures générales qui régissent le monde social, et qui, par conséquent, selon Bourdieu, se détachent, s'éloignent de la réalité pratique. D'autre part, il y a le subjectivisme qui peut s'apparenter aux théories phénoménologiques et interactionnistes[105]. Le problème de ces approches, c'est qu'elles ne prennent pas en compte le fait que les actions sont socialement structurées, et que les agents ne sont pas abstraits, interchangeables, hors du temps. À l'inverse de ces deux positions, Bourdieu veut proposer une théorie qui pense

---

[101] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, *op. cit.*, p. 338.
[102] BOURDIEU, Pierre, « Une science qui dérange », dans *Questions de sociologie*, Paris, Reprise, 2002 (Éditions de Minuit, 1984), p. 29.
[103] *Id.*
[104] CHAMPAGNE, Patrick, CHRISTIN, Olivier, *Pierre Bourdieu : une initiation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2012, p. 68.
[105] *Ibid.*, p. 70.

l'individu comme étant ancré dans un contexte social, dans un temps et dans un lien présent, ici et maintenant.

Ainsi, face à l'objectivisme et au subjectivisme, Bourdieu veut élaborer une « théorie de la pratique », qu'il faut comprendre comme une « dialectique de l'intériorité et de l'extériorité, c'est-à-dire de l'intériorisation de l'extériorité et de l'extériorisation de l'intériorité[106] ». En parlant de théorie de la pratique, Bourdieu veut expliquer la manière dont les individus se construisent. Pour cela, et c'est en partie ce à quoi se réfère la définition citée précédemment, le sociologue fonde le concept d'habitus, qui correspond à un « système de dispositions durables[107] ». Autrement dit, il s'agit d'être enclin à agir de telle façon dans telle circonstance. De manière plus approfondie, Bourdieu comprend l'habitus comme étant

> le produit du travail d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (e.g. de la langue, de l'économie, etc.) parviennent à se reproduire sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes (que l'on peut, si l'on veut appeler individus) durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc placés dans les mêmes conditions matérielles d'existences.[108]

À travers cette définition, nous pouvons constater plusieurs points importants. Tout d'abord, l'habitus correspond à un processus d'intériorisation des « structures objectives ». Autrement dit, l'individu fait sienne les normes de la société dans laquelle il vit, qu'elles soient linguistiques, morales, juridiques, esthétiques, etc. Ensuite, cette intériorisation permet une (re)production de « dispositions durables ». Cela signifie que cette assimilation des règles culturelles permet de produire des pratiques. Elle forme une manière de voir le monde, de penser, d'agir. C'est pour cela qu'en définissant la théorie de la pratique, Bourdieu parle d'intériorisation de l'extériorité : il s'agit de conditionner les agents à être, à se conduire de telle manière plutôt que de telle autre. L'habitus revient à intérioriser les normes extérieures à l'individu, lors de « la prime éducation[109] », et d'extérioriser ce qui a été intériorisé par l'intermédiaire de pratiques. Enfin, le sociologue inclut un rapport au temps dans sa notion d'habitus. Dans *Le sens pratique*, Bourdieu dit qu'il s'agit d'un « Produit de l'histoire[110] ». L'habitus, c'est le « Passé qui survit dans l'actuel et qui tend à se perpétuer dans l'avenir[111] ». Ce concept d'habitus rend compte de l'identité des individus, de ce qu'ils sont, de la manière

---

[106] BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Points, 2000 (Éditions du Seuil, 1972), p. 256.
[107] *Ibid*., p. 261.
[108] *Ibid*., p. 282.
[109] *Ibid*., p. 272.
[110] BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 91.
[111] *Id.*

dont ils deviennent ce qu'ils sont. Il s'apparente aux notions d'*hexis*, qui correspond à la dimension corporelle, physique, pratique, de l'habitus, et d'*ethos*, qui s'apparente à sa dimension morale[112]. Ce concept bourdieusien trouve son rapport au temps dans la mesure où il prend racine dans l'histoire : l'habitus est un héritage qui dépend du contexte dans lequel les individus vivent. Cette notion permet de rendre compte d'un autre phénomène social, celui de reproduction. Puisque les agents héritent de leur habitus, ils perpétuent les anciennes manières de percevoir, de penser, d'agir. Cela permet de rendre compte du fait que les structures sociales se conservent, se maintiennent, persistent dans le temps. En intériorisant les normes issues de ces institutions, les individus les répètent, les reproduisent. Par conséquent, selon Bourdieu, cela permet d'expliquer les différents phénomènes de domination sociale auxquels sont soumis les agents.

Cependant, il serait possible de critiquer les théories de Goffman à partir des idées bourdieusiennes. Tout d'abord, la pensée du sociologue interactionniste tombe sous le coup de l'objectivisme et du subjectivisme que dénonce Bourdieu. D'une part, avec sa reprise du formalisme simmelien, Goffman tend à se détacher de la réalité pratique pour analyser les structures de la vie sociale. D'autre part, ce problème aboutit au subjectivisme : en analysant les conditions de possibilité des interactions, Goffman en vient à mettre de côté la perspective temporelle, et faire comme si le moment de la relation était illimité, et, ce problème temporel en vient à étudier l'individu comme un être abstrait. À l'inverse, il existe des points sur lesquels Goffman apparaît plus pertinent que Bourdieu. Pour le sociologue français, d'un point de vue ontologique, puisque l'habitus est hérité, l'identité de l'individu qui le possède se trouve être unique, alors que d'après Goffman, elle est multiple puisqu'elle dépend des différentes interactions dans lesquelles s'insèrent les individus. Selon lui, l'identité est une construction mouvante, changeante : elle n'est pas figée par une *hexis* et un *ethos* déterminés. De plus, elle n'est pas un héritage, mais bel et bien une construction dans la mesure où l'agent incarne un rôle déterminé par la situation dans laquelle il se trouve, et est porteur d'une face engendrée par l'image qu'autrui se fait de nous. En outre, il est possible de confronter les deux sociologues sur un autre point. Bourdieu propose une approche verticale de l'identité : l'habitus vient de l'intériorisation des normes issues des structures objectives, qui déterminent une manière de percevoir le monde, d'agir et de penser. Il dépeint un mouvement de haut vers le bas, puisque l'individu intériorise les lois

---

[112] CHAMPAGNE, Patrick, CHRISTIN, Olivier, *Pierre Bourdieu : une initiation*, *op. cit.*, p. 87.

des institutions qui régissent ce monde social. Inversement, Goffman met en avant un point de vue horizontal, qui fait de l'interaction le centre névralgique de la vie sociale. Là où Bourdieu propose une approche plutôt transcendante de la vie sociale, par ce mouvement des structures objectives vers l'individu, du haut vers le bas, Goffman, de son côté, s'attache à décrire le monde d'un point de vue immanent, en s'intéressant aux individus, et à leurs relations. Par ailleurs, cette approche bourdieusienne manque quelque chose : les individus, dans la mesure où ils vivent dans un monde social, sont constamment en rapport entre eux. Ce que les travaux de Goffman montrent, à l'inverse de Bourdieu, c'est que l'identité personnelle est par essence relationnelle. L'individu se construit par ses interactions plus ou moins conflictuelles avec autrui.

La construction relationnelle de l'identité

Pour comprendre son approche relationnelle de l'identité, il faut se référer aux analyses qu'il déploie dans *Asiles*. Dans ce texte, après avoir procédé à une étude de terrain dans l'hôpital Saint-Elisabeth de Washington, le sociologue propose une analyse de « l'institution totalitaire » qu'est l'asile. Cette institution peut être définie comme un lieu de résidence et de travail où les individus se trouvent coupés du monde pendant une certaine période[113]. Dans le fonctionnement de ces institutions, il existe une distinction entre les dirigeants, et les personnes dirigées, les reclus[114]. L'institution totalitaire forme une « communauté résidentielle » et une « organisation réglementée » [115]. De plus, Goffman les classe en cinq catégories. (1) Il y a les établissements qui prennent en charge les personnes incapables de subvenir à leurs besoins, et qui sont inoffensives, comme c'est le cas des orphelinats. Ensuite, (2) il en existe qui s'occupent des personnes inaptes à s'occuper d'elles-mêmes et qui, de surcroît, sont dangereuses pour la société. C'est le cas des hôpitaux psychiatriques. De plus, (3) certaines cherchent à protéger la communauté contre ceux qui la menacent, comme les prisons. D'autres (4) cherchent à créer les meilleures conditions pour accomplir une tâche. Il s'agit, par exemple, des casernes, des navires ou des internats.

---

[113] GOFFMAN, Erving, *Asiles. Études sur la condition des malades mentaux* (1961), trad. fr. L. et C. Lainé, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 41.
[114] *Ibid*., p. 49.
[115] *Ibid*., p. 54.

Enfin, (5) il y a les établissements qui cherchent à assurer une retraite hors du monde, comme les couvents ou les monastères. Malgré les différentes fins que visent ces institutions, elles ont recours à des modalités similaires. Tout d'abord, il y a « l'isolement dans un espace clos, coupé de l'extérieur ». Ensuite, nous retrouvons la « promiscuité entre les membres qui l'occupent ». D'autre part, il existe une « référence constante à une idéologie qui règle le quotidien ». Et enfin, il y a la « prise en charge de la totalité des besoins [du reclus] par l'institution » [116]. Ainsi, la dynamique propre à l'institution totale, c'est la rupture entre l'intérieur et l'extérieur[117]. De plus, dans son analyse de l'asile, Goffman s'intéresse d'abord et surtout aux relations entre le personnel, représentant de l'ordre, figure d'autorité, et les reclus qui sont censés être soignés.

Avant de comprendre comment le sociologue pense la fabrication de l'identité au sein de l'institution totalitaire, il faut analyser la manière dont il conçoit la folie. Pour cela, Goffman oppose les « symptômes médicaux » et les « symptômes mentaux ». Les premiers ne posent pas de problèmes puisque les malades ont la capacité de jouer un certain rôle, précisément celui de la personne affaiblie, affectée, qui souhaite courageusement guérir[118]. À l'inverse, avec les maladies mentales, les individus sont dans l'incapacité de jouer un rôle déterminé, de se présenter avec une apparence normale[119]. En d'autres termes, le fou est celui qui transgresse les normes sociales les plus fondamentales de l'interaction. Ainsi, les symptômes de la folie correspondent à des déviations sociales. Le fou est un déviant, alors que le malade est un dévié. Le premier viole les lois de la vie sociale à cause d'une aliénation, alors que le second est sujet à une inaptitude plus ou moins temporaire. Le malade a la capacité de changer de rôle pour jouer le malade, alors que le fou est dans l'incapacité à tenir le moindre rôle. De ce fait, ces personnes doivent être envoyées dans des institutions totalitaires afin d'être rééduquées en fonction d'une norme idéale[120]. C'est dans cette mesure que Goffman va analyser la manière dont l'asile produit des fous.

Pour analyser la fabrication de l'identité, le sociologue défend l'idée selon laquelle le cœur de l'hôpital psychiatrique réside dans les relations entre des malades qui doivent être dociles, et des médecins ou des surveillants qui exercent une certaine autorité sur ceux-ci. Dès lors, la fondation de cette institution réside dans des rapports de pouvoir et d'obéissance.

---

[116] CASTEL, Robert, « Institutions totales et configurations ponctuelles », art. cité, p. 33.
[117] *Ibid*., p. 34.
[118] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, *op. cit.*, p. 327.
[119] *Ibid*., p. 330-332.
[120] GOFFMAN, Erving, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, *op. cit.*, p. 121.

Le premier point qu'il convient de remarquer, c'est la position des interactants. Les uns, les soignants, se trouvent être supérieurs, et les autres, les reclus, en situation d'infériorité. C'est dans ce cadre que le sociologue opère une analogie entre des relations de soin et des interactions centrées sur la réparation d'un objet endommagé. Pour cela, il y a trois parties qui interviennent lors de la rencontre : le réparateur, le client et l'objet cassé. Ces interactions se divisent en trois temps. D'une part, il y a un moment technique où le client donne des renseignements sur ce qui a pu causer la panne de l'objet. D'autre part, nous retrouvons une composante contractuelle dans laquelle les deux parties se mettent d'accord sur les interventions à réaliser, le délai ou le tarif de celle-ci. Enfin, il est question des « civilités », c'est-à-dire de l'échange de politesse, de marque de respect, etc.[121] Ces relations de réparations peuvent être résumées par la succession de ces actions : « observation, diagnostic, prescription et traitement.[122] » En effet, après avoir constaté que l'objet est endommagé, le réparateur va statuer sur ce qui l'empêche de fonctionner correctement, puis, il va indiquer ce qu'il convient de faire pour le réparer, pour enfin se lancer dans la réparation à proprement parler.

D'après Goffman, l'asile fonctionne sur le même modèle. Effectivement, la relation tripartite entre le réparateur, le client et l'objet endommagé se métamorphose en rapports entre le praticien (les psychiatres, les surveillants, etc.), le malade mental et la communauté sociale qui demande que le transgresseur soit réadapté pour pouvoir vivre dans le groupe. De ce fait, le réparateur recherche les symptômes, les signes de la maladie. Au sein de l'asile, le psychiatre doit faire un diagnostic sur la « personne tout entière[123] ». En effet, « rien de ce qui touche au malade n'est étranger au psychiatre, et rien ne doit lui être caché sous prétexte que ce n'est pas son affaire.[124] » Tout comme le réparateur doit analyser l'objet sous toutes ses coutures dans le but de le rénover, le médecin doit tout savoir sur ses malades : ils doivent être transparents pour lui. Si le travail du psychiatre est de soigner un individu, alors celui-ci doit être entièrement sous son contrôle. De plus, du moment que le praticien peut donner une explication psychiatrique à ses actions, alors, il peut tout faire sur ses patients. Autrement dit, le psychiatre possède un pouvoir illimité, total, sur les malades. Goffman décrit le fait qu'au sein de l'asile, il y a une mise à disposition du corps et de l'esprit du reclus dans le but que le médecin les répare. Ainsi, l'objectif du corps médical est de surveiller qu'un individu

---

[121] *Ibid*., p. 383.
[122] *Ibid*., p. 385.
[123] *Ibid*., p. 411.
[124] *Id.*

particulier respecte un certain nombre de normes. À partir de là, le sociologue défend l'idée selon laquelle la médecine a une « fonction normative[125] ». Cette expression est très significative puisque selon le sociologue, la psychiatrie s'intéresse à des « pathologies » , qui s'incarnent dans des comportements aberrants, c'est-à-dire dans des actions déplaisantes, gênantes, choquantes[126]. Contre ces déviations, le psychiatre doit s'efforcer de proposer un traitement médical, alors que le plus souvent, il a recours à des jugements moraux[127]. Ainsi, une question légitime se pose : comment soigner un reclus si la maladie mentale réside dans de mauvais comportements ? Par des sanctions punitives et correctives. En effet, si le malade mental est celui qui ne peut pas tenir un rôle, qui viole les normes sociales, alors il convient de le contraindre dans le but de le rééduquer, de le réadapter au milieu dans lequel il doit vivre. En fin de compte, nous retrouvons les relations de réparations : le fou doit être soigné par le psychiatre parce qu'il n'est plus apte à vivre en société. Cependant, avant d'être guéri, le malade se trouve être modifié, changé : il perd son identité. C'est par l'intermédiaire de mortifications, d'humiliations, de contrôle social que les individus en viennent à se considérer eux-mêmes comme des reclus. Goffman distingue deux manières de s'accommoder de la vie à l'asile. D'une part, il y a « l'adaptation primaire », qui consiste dans ce que fait l'individu pour se conformer aux règles de l'institution. D'autre part, il y a « l'adaptation secondaire », qui correspond aux actions, aux manières d'êtres qui permettent au fou de s'éloigner du rôle que lui assigne l'hôpital psychiatrique[128]. Ce deuxième cas est néanmoins assez peu présent. C'est dans ce sens que Goffman peut dire que « le moi n'est pas la propriété de la personne à qui il est attribué mais relève plutôt du type de contrôle social exercé sur l'individu par lui-même et ceux qui l'entourent. Ce type de disposition institutionnelle soutient moins le moi qu'elle ne le constitue.[129] »

Ainsi, nous comprenons le caractère relationnel de la production de l'identité dans la mesure où le reclus n'a presque pas d'autre choix que de se conformer aux normes de l'institution. La constitution de la subjectivité du reclus n'est possible que parce qu'il y a des individus en position de supériorité avec qui il est en contact. En effet, l'essence même de l'institution totale réside dans une dialectique entre la supériorité et l'infériorité. D'un côté, il y a des figures de pouvoir, qui ont la possibilité de contraindre. De l'autre, il y a des

---

[125] *Ibid*., p. 402.
[126] *Ibid*., p. 416-417.
[127] *Ibid*., p. 418.
[128] *Ibid*., p. 245.
[129] *Ibid*., p. 224.

personnes en situation de subordination, qui sont soumises à une autorité suprême, qui possède une emprise totale sur le reclus. De ce fait, dans l'asile, l'individu passe de son statut de personne normale à celui de malade mentale par l'intermédiaire de ces relations où il se trouve dans une situation d'infériorité, face à un détenteur d'un pouvoir absolu sur lui. Pour revenir aux interactions plus classiques, dans la vie quotidienne, nous retrouvons à peu près le même mécanisme : les individus se retrouvent dans des relations où ils doivent interpréter un rôle en conformité avec les normes de la situation, dans le but de produire une image sociale valorisante de lui-même. C'est dans cette mesure qu'il est possible de constater le fait que l'analyse goffmanienne des interactions permet de comprendre la production des identités.

Dès lors, là où Bourdieu montre l'existence d'une caractéristique temporelle de l'identité que ne prend pas en compte Goffman, ce dernier dévoile son aspect relationnel : l'identité n'est pas un héritage de différents capitaux qui induit l'apprentissage de dispositions durables, mais une construction interactionnelle, qui dépend des relations structurées par des règles sociales auxquels les individus doivent se soumettre. Ainsi, à travers ses analyses sur le concept d'interaction, le sociologue nord-américain montre dans quelle mesure celle-ci peut mettre en œuvre une ontologie sociale, une production du sujet. L'individu n'est pas une substance mais un ensemble de relations.

Pour conclure, nous venons de voir que, dans un premier temps, Goffman propose d'analyser l'interaction à partir d'une métaphore théâtrale exposée dans *La présentation de soi*. Cela revient à dire que les relations en face-à-face peuvent être comprises comme des représentations face à un public. Cependant, le sociologue lui-même est conscient des limites de cette métaphore et finit par la délaisser, en conservant toutefois l'idée selon laquelle lors d'interactions, les individus doivent se mettre en scène, c'est-à-dire se présenter d'une certaine manière face aux autres interactants. Dans un second temps, nous avons analysé l'autre paradigme auquel se réfère Goffman : c'est le cas du rituel. En s'appuyant sur des travaux de Durkheim et des études éthologiques, le sociologue en vient à penser l'interaction comme une situation normativement réglée dont l'objectif est de proposer une apparence normale, de faire bonne impression. Enfin, dans un dernier temps, nous nous sommes focalisés sur les analyses goffmaniennes portant sur l'identité. À partir de là, nous pouvons la définir comme étant multiple et produite par les interactions auxquelles les individus prennent part. Elle se compose de différents rôles, qui sont des manières de se mettre en

scène, ainsi que de différentes faces, qui correspondent aux images qu'autrui se fait de nous. Ainsi, nous venons de voir que l'interaction peut être définie comme une structure normative *a priori* qui attend des individus qu'ils se conforment à ses règles, c'est-à-dire qu'ils jouent un certain rôle. De plus, le fait de s'adapter plus ou moins correctement aux normes de la situation permet d'obtenir une face, qui correspond à l'image que les autres se font de nous. Dès lors, cette notion d'interaction permet la mise en place de ce que nous pourrions appeler une ontologie sociale du soi, c'est-à-dire une production des individus, des subjectivités. De ce fait, contre les théories de l'agent rationnel, avec Goffman nous pouvons constater qu'il existe des structures contraignantes qui influencent, orientent, ce que sont et deviennent les individus. L'acteur n'est pas un être libre qui vit en opérant des calculs rationnels. Il ne choisit pas d'agir de telle manière parce qu'il peut gagner un certain avantage. À l'inverse, d'après Goffman, il est pris dans des réseaux contraignants qui lui dictent comment agir. Cependant, là où la micro-analyse goffmanienne pose problème, c'est lorsqu'elle s'intéresse aux structures sociales. Pourtant, ce n'est pas comme si Goffman ne s'était pas penché sur la question. Il consacre un livre entier à l'analyse de l'institution asilaire. Néanmoins, est-ce suffisant de l'étudier sous l'angle des interactions ? Une institution est-elle réductible aux relations qu'elle met en œuvre ? Comment penser les structures sociales non pas sur un plan surplombant, vertical, mais d'une manière immanente, locale ?

Partie 2

-

Foucault, les institutions, le sujet

Préambule

Comme nous venons de le voir, les travaux de Goffman apparaissent comme problématiques, et ce, pour essentiellement deux raisons. Tout d'abord, en comparant ses travaux avec ceux de Bourdieu, nous avons pu remarquer que l'analyse goffmanienne est ambiguë par rapport à la question de la temporalité : là où le sociologue français introduit une certaine historicité dans sa manière de penser l'identité, puisqu'il s'agit d'un héritage, alors qu'avec Goffman, nous avons l'impression d'être dans une instantanéité ininterrompue, où les individus n'existent qu'au présent, à travers le rôle qu'ils incarnent, et l'image que nous nous faisons d'eux. Dans ce cas, l'approche goffmanienne est problématique dans la mesure où elle ne porte que sur les interactions telles qu'elles ont lieu à un instant précis. En montrant le caractère relationnel de l'identité, elle manque son aspect historique. Est-ce que l'individu n'est ce qu'il est que maintenant ? Le second problème pourrait être dû à sa perspective méthodologique : la microanalyse. Dans le dernier texte qu'il écrit en 1982[130], à l'occasion de son élection à la présidence de l'*American Sociological Association*, et qu'il ne prononcera jamais puisqu'il est malade et meurt la même année, Goffman défend l'idée que tout son travail converge vers un point : proposer une analyse de « l'ordre de l'interaction », entendu comme un système normatif régissant les relations entre individus, dans le but d'établir l'indépendance de celui-ci vis-à-vis des structures macrosociales. En s'intéressant aux relations ordinaires entre individus, mais aussi à des faits banals de la vie quotidienne, le sociologue a voulu démontrer que cet ordre de l'interaction était un ordre *sui generis* avec ses propres règles, qui existe par et pour lui-même. Par l'intermédiaire de ce geste théorique, Goffman en vient à proposer une autonomie des champs micro et macrosociaux. Cependant, tout en supposant cette indépendance, le sociologue est conscient des problèmes que soulève sa position. Nous pourrions lui demander dans quelle mesure les échanges interindividuels peuvent-être analysés séparément des structures macrosociales ? Pour répondre à cette question, Goffman nuance son propos tout en restant vague. Même si l'ordre de l'interaction et les structures macrosociales correspondent à deux champs distincts, il existe des « couplages flous » (« *loose coupling* »), c'est-à-dire des manières dont l'un influence l'autre et inversement.

---

[130] GOFFMAN, Erving, « L'ordre de l'interaction », dans GOFFMAN, Erving *Les moments et leurs hommes*, *op. cit*., p. 224-280.

Dans la plupart de ses textes, le sociologue propose des études d'objets microsociaux, que ce soit le stigmate, les relations entre le fou et le soignant, ou encore dans le cas des discussions de la vie quotidienne. D'après Goffman, ces différents objets d'analyse sont le cœur de l'ordre de l'interaction. Toutefois, le sociologue s'aventure très peu dans le champ institutionnel, puisqu'à part *Asiles* dans lequel il propose une description des traits généraux qui composent les institutions totalitaires, il ne traite que des faits de la vie de tous les jours. En effet, lorsqu'il s'attarde sur une réalité telle que l'hôpital psychiatrique, il ne l'analyse que sous l'angle microsocial des interactions qui prennent place au sein de l'institution, que nous pouvons définir, en première analyse, comme une structure organisée, existant en dehors des individus, et qui permet de maintenir un certain état social. Donc, nous pouvons nous demander si l'interaction est le seul moteur du monde social ?

Dès lors, même si la microanalyse rend compte du caractère ontologique de l'interaction, en tant que processus relationnel de production des individus, elle manque l'aspect institutionnel de la réalité sociale. Est-ce qu'une institution n'est qu'un ensemble de rencontres ? Pour répondre à cette question, nous pouvons nous référer à deux points de vue[131]. D'un côté, avec Talcott Parsons, les institutions sont ce qui influencent les conduites des individus : elles ont un caractère régulateur. De l'autre, la tradition durkheimienne conçoit cette notion comme ce qui permet de sanctionner les transgressions vis-à-vis des normes sociales. D'une part, nous retrouvons un caractère législateur de l'institution dans la mesure où elle dit ce qu'il faut faire ou ne pas faire. De l'autre, elle joue un rôle essentiellement négatif puisqu'elle sert à punir toute violation des normes sociales. À partir de ces deux points de vue, nous pouvons constater que, soit l'institution permet de contrôler des conduites, soit elle met en œuvre des châtiments. D'un côté, l'institution régule, de l'autre, elle punit. Cependant, si nous prenons des exemples concrets tels que l'armée, la justice, l'hôpital ou l'école, ces deux fonctionnements, la régulation et la punition, correspondent-ils au cœur même, à la fonction d'une institution ? Pour répondre à cette question, et pour comprendre cette autre réalité sociale que Goffman approche, nous nous référerons aux travaux de Michel Foucault, puisque, en proposant une analyse de ces institutions, il énonce une description historique et ontologique de celles-ci.

En effet, le philosophe fait des structures sociales l'un des points névralgiques de sa pensée : il a travaillé sur l'asile, l'hôpital ou encore la prison. Mais, plus généralement, il

---

[131] BOUDON, Raymond, BOURRICAUD, François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 328.

s'intéresse à des dispositifs de pouvoir locaux. Foucault ne définit pas précisément ce qu'est un dispositif, mais nous pouvons l'expliciter en mentionnant le fait qu'il s'agit d'un ensemble de pratiques discursives et non-discursives. C'est un concept hétérogène qui inclut « les discours, les institutions, les dispositions architecturales, les règlements, les lois, les mesures administratives, les énoncés scientifiques, les propositions philosophiques, la moralité, la philanthropie, etc.[132] » Pour notre problème, le dispositif qui nous intéresse est l'institution totalitaire comme le dirait Goffman. Est-elle un ensemble d'interactions, une structure de régulation ou de punition ? À partir des travaux de Foucault, nous chercherons à définir ce concept en nous demandant : qu'est-ce qu'une institution ? Pour répondre à cette question, nous nous référerons à l'article de Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » [133], dans lequel il montre que ce concept est à la jonction entre trois champs d'analyses : le savoir, le pouvoir et la subjectivité.

---

[132] Citation de Foucault issue de DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, trad. fr. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, p. 178.
[133] DELEUZE, Gilles, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » (1988), dans DELEUZE, Gilles, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 316-326.

Chapitre 4 – Le savoir

> « Le regard qui voit est un regard qui domine[134] »

En 1961, Michel Foucault obtient son doctorat. Pour cela, il soutient deux thèses. L'une est la traduction et l'introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant. L'autre, sa thèse principale, est intitulée *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*. Dans ce texte, le philosophe s'intéresse à la perception de la folie dans le passé. Pour ce faire, il mobilise des archives, et se plonge dans l'Histoire, dans le but de comprendre la manière dont s'est constituée le personnage du « fou ». C'est dans ce cadre qu'il propose une « archéologie » de la constitution d'un savoir psychiatrique à travers la manière dont les institutions s'occupent des insensés. Ainsi, nous pouvons nous demander la chose suivante : dans quelle mesure quelque chose comme l'hôpital psychiatrique permet-il de produire des connaissances sur les fous ?

Une méthode : l'archéologie

Avant de comprendre la manière dont l'institution permet de créer du savoir, nous devons préalablement faire un point sur la méthodologie foucaldienne, et sa conception de l'Histoire. En effet, le philosophe conçoit deux manières de la comprendre[135]. D'un côté, elle est une succession de faits qui ont pris place dans le passé. De l'autre, elle est vue comme une suite de crises dans nos manières de vivre, de voir le monde. Selon Foucault, l'Histoire n'est pas un devenir linéaire et objectif qui passe quoi qu'il en coûte, mais une suite de transformations inexorables. Celles-ci sont à comprendre en trois sens. Premièrement, il s'agit de « l'ensemble des *dérivations* caractéristiques d'une formation discursive[136] », c'est-à-dire de ce qui, dans une science, en vient à changer de sens, et permet d'aboutir à une nouvelle forme de connaissance. Foucault prend l'exemple de la grammaire générale, qui

---

[134] FOUCAULT, Michel, *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 64.
[135] FOUCAULT, Michel, « Réponse à une question » (1968), dans FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 705.
[136] *Ibid*., p. 706.

après de multiples modifications, devient la linguistique. Deuxièmement, ces transformations prennent la forme de *mutations* à l'intérieur des discours : c'est le changement de méthode, de lieu, de sujet, dans une science. Enfin, troisièmement, la transformation correspond aux « changements propres à l'*épistémè*[137] ». Dans ce cas, il est question des modifications qui touchent en même temps plusieurs sciences, comme le passage de la grammaire générale à la linguistique, de l'histoire naturelle à la biologie, et de l'analyse des richesses à l'économie, lors du passage de l'*épistémè* de l'âge classique à celle de l'âge moderne. Ainsi, nous pouvons constater que Foucault envisage l'Histoire comme une suite de discontinuités, c'est-à-dire de différentes transformations. De plus, entre celles-ci, prennent place des *épistémès*, qu'il définit comme ce autour de quoi peuvent se former les différents discours d'une époque déterminée, comme une manière de formuler des problèmes propres à un moment historique, et comme un « stade de la raison[138] ».

Dans son livre *Les mots et les choses*, le philosophe distingue deux grandes discontinuités : « celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVIIe siècle) et celle qui, au début du XIXe marque le seuil de notre modernité.[139] » Dès lors, Foucault distingue trois grandes époques. D'une part, il y a l'*épistémè* de la Renaissance, au XVIe siècle, qui correspond à l'âge de la ressemblance. Autrement dit, le savoir de cette époque réside dans les similitudes entre les choses. Dans ce sens, le monde correspond à un ensemble de signes obscurs qu'il faut lire, déchiffrer, et interpréter. D'autre part, il y a l'*épistémè* de l'âge classique, fondée selon lui sur la représentation. À partir du début du XVIIe siècle, la ressemblance n'est plus la forme du savoir par excellence à cause d'une transformation ontologique du signe : il n'est plus énigmatique, et devient clair, limpide. Ainsi, à partir de ces signes, cette *épistémè* se structure autour de deux notions : l'ordre, la *mathesis*, et le classement, la *taxinomia*. En d'autres termes, les discours scientifiques permettent de mettre en ordre des représentations, et de les insérer dans une hiérarchie, dans des tableaux. Son objectif est de classifier et de mettre en ordre les signes qui représentent le réel. Enfin, il y a l'*épistémè* de l'âge moderne. Depuis le XIXe siècle, il n'est plus question de *mathesis*, et Foucault repère l'introduction de la subjectivité dans le domaine des savoirs. Avec la fin de la représentation, il y a l'apparition d'un nouvel objet de connaissance : l'homme. Dès lors, là où pour l'*épistémè* classique il est un objet comme un autre qu'il convient de classer, avec

---

[137] *Ibid*., p. 707.
[138] *Ibid*., p. 704.
[139] FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Tel, 1990 (Gallimard, 1966), p. 13.

le passage à l'âge moderne, il devient le centre du savoir, et sera étudié en tant qu'« individu vivant, parlant et travaillant[140] ». L'une des conséquences de ce changement réside dans le développement de ce que Foucault nomme une « analytique de la finitude », c'est-à-dire de l'étude de la finitude humaine par un être lui-même fini, de l'homme par l'homme. Ainsi, grâce à cette nouvelle *épistémè*, il devient possible de produire de la connaissance sur l'homme en tant qu'il est un être mortel. Pour ce faire, les discours de savoir qui composent l'*épistémè* moderne vont se distribuer selon trois dimensions, trois axes : les sciences mathématiques et physiques, qui résident dans la connaissance des enchaînements déductifs, les sciences empiriques, comme l'étude de la vie, du travail ou du langage, et la philosophie, en tant qu'elle est « pensée du Même[141] », c'est-à-dire de la condition humaine. Dès lors, c'est en se structurant autour de l'étude de l'homme à partir de sa finitude, que les sciences humaines deviennent possibles au XIXe siècle.

Par ailleurs, dans *Les mots et les choses*, après avoir montré l'existence de deux discontinuités structurant le savoir occidental, Foucault prévoit la fin de l'*épistémè* moderne centrée autour de la notion d'homme. Tout comme « Avant la fin du XVIIIe siècle, l'*homme* n'existait pas[142] », et qu'il naît, en tant qu'objet de savoir à l'âge moderne, le philosophe prévoit sa mort, comme future nouvelle transformation historique. C'est à travers l'étude de ces discontinuités que Foucault développe une méthode philosophique atypique : l'archéologie. Il l'a définie comme la « description de l'*archive* et non du tout la découverte d'un commencement ou la remise au jour des ossements du passé.[143] » Autrement dit, l'archéologie est l'étude de « la masse des choses dites dans une culture, conservées, valorisées, réutilisées, répétées et transformées.[144] » Cette méthode foucaldienne correspond à « l'analyse des conditions historiques qui rendent compte de ce qu'on dit ou de ce qu'on rejette, ou de ce qu'on transforme dans la masse des choses dites.[145] » Pour mettre en place son archéologie, le philosophe s'intéresse au « savoir implicite[146] » d'une époque, c'est-à-dire à ses archives. Il les définit comme n'étant « pas la totalité des textes qui ont été conservés par une civilisation, ni par l'ensemble des traces qu'on a pu sauver de son désastre,

---

[140] *Ibid*., p. 321.
[141] *Ibid*., p. 358.
[142] *Ibid*., p. 319.
[143] FOUCAULT, Michel, « La naissance d'un monde » (1969), dans Foucault, Michel *Dits et écrits I (1954-1975)*, *op. cit*., p. 814.
[144] *Id.*
[145] *Ibid*., p. 815.
[146] FOUCAULT, Michel, « Michel Foucault, "*Les mots et les choses*" » (1966), dans Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, *op. cit*., p. 526.

mais le jeu des règles qui déterminent dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés, leur rémanence et leur effacement, leur existence paradoxale d'*événement* et de *choses*.[147] » Ainsi, à partir des archives, l'archéologie se présente comme la méthode selon laquelle il devient envisageable de faire émerger les conditions de possibilité de l'existence de quelque chose à travers les différentes époques historiques. Toutefois, ces périodes discontinues ne sont pas des paradigmes tels que les définit Thomas Kuhn. Même si ces deux concepts partagent l'idée qu'une *épistémè*, comme un paradigme, sont incommensurables vis-à-vis de celle qui la précède, la première correspond à un système de relations entre les discours d'une époque donnée ainsi qu'à un processus inconscient dont ne se rendent pas comptent les acteurs, alors que le propre du paradigme consiste dans le fait qu'il s'agit de modèles conceptuels, de recherches, de problématisation que partagent des scientifiques à une époque précise, et qu'il s'agit donc de quelque chose de conscient car c'est à partir du paradigme que la science peut se développer.

La folie de la fin du Moyen-Âge à la Renaissance

C'est donc doté de sa méthode archéologique que Foucault va s'intéresser à la manière dont sera appréhendée la folie dans l'histoire. Pour cela, il remonte jusqu'à la fin du Moyen-Âge. Le philosophe commence par rappeler que cette époque sonne la disparition de la lèpre. Les malades étaient exclus des villes, et trouvaient refuge dans des léproseries. À la suite de cette épidémie, il y a le développement de maladies vénériennes, mais l'ostracisation des contaminés n'était plus de mise. Ainsi, après la lèpre, la nouvelle figure de l'errance sera la folie. Du point de vue de l'exclusion qu'elle entraîne, la lèpre trouve pour successeur la folie. De ce fait, « Les fous alors avaient une existence facilement errante.[148] » Pour expliquer cela, Foucault se réfère au tableau de Jérôme Bosch, *La Nef des fous*, qui dépeint une pratique courante de la fin du Moyen-Âge : les fous étaient confiés à des marchands pour faire le tour de l'Europe en bateau. Le fou, c'est l'être exclu de la communauté, toujours en mouvement, de port en port. Il est « le prisonnier du passage[149] ». Il est à la fois enfermé

---

[147] FOUCAULT, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » (1968), dans Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, *op. cit.*, p. 736.
[148] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Tel, 1976 (Gallimard, 1972), p. 22.
[149] *Ibid*., p. 26.

sur son navire et libre dans sa destination. Comme le lépreux, le fou est envoyé dans les marges. Néanmoins, Foucault repère deux manières de comprendre la folie à partir de la fin du Moyen-Âge et de la Renaissance. D'une part, dans le domaine artistique, le fou se trouve être porteur d'un savoir inaccessible pour le commun des mortels : il se fait oiseau de mauvaise augure, et annonciateur de la fin du monde[150]. Comme le dit le philosophe, la folie est liée « aux grandes puissances tragiques du monde.[151] » Le fou est celui qui manifeste l'ombre, la Nuit, en opposition avec le Jour : il prédit les ténèbres. D'autre part, dans les champs de la littérature, de la philosophie ou de la morale, par l'intermédiaire notamment d'Érasme, Foucault montre que la folie devient une question de rapport de l'homme avec lui-même. La folie prend la forme d'un certain *ethos*, qui revient à s'éloigner des conduites raisonnables. De ce fait, aux XVe et XVIe siècles, nous pouvons remarquer deux manières de concevoir la folie : il en existe une « expérience cosmique[152] », et une « expérience critique[153] ». La première est matérialisée dans les représentations de la folie de Bosch, de Brueghel ou encore de Dürer. La seconde vient d'Érasme et de la tradition humaniste. Dès lors, par cette étude de la fin du Moyen-Âge à la Renaissance, Foucault constate qu'à partir du XVIe siècle, la folie entre en rapport avec la raison, et ce, de deux manières. Premièrement, ces relations consistent dans un double mouvement. D'un côté, la dernière doit juger et maîtriser la première. De l'autre, la folie permet à la raison de trouver sa « vérité dérisoire[154] ». Non seulement la raison doit parvenir à dompter la folie, mais cette dernière permet de découvrir des savoirs qu'elle ne peut pas atteindre seule. Deuxièmement, la folie devient une forme de la raison : elle n'a de sens et de valeur que parce qu'elle appartient au champ de la raison[155]. Dès lors, après la Renaissance, la folie va changer de paradigme, d'*épistémè* : « l'*internement* fait suite à l'*embarquement*[156] ». À travers cette transformation, cette nouvelle discontinuité, il s'agit de soumettre la folie à la raison. Nous passons de l'*Éloge de la folie* à « l'*Éloge* de la raison.[157] »

---

[150] *Ibid*., p. 37-38.
[151] *Ibid*., p. 40.
[152] *Ibid*., p. 44.
[153] *Id.*
[154] *Ibid*., p. 49.
[155] *Ibid*., p. 53.
[156] *Ibid*., p. 64.
[157] *Id.*

La folie à l'âge classique

Dès lors, pour Foucault, là où la Renaissance fait parler la folie, l'âge classique va la réduire au silence. Pour commencer son analyse de cette nouvelle manière de considérer la folie, le philosophe va se référer à Descartes et à son expérience du doute. L'objet de la première méditation métaphysique est de remettre en cause toutes les connaissances acquises. Il s'agit de faire une *tabula rasa*, table rase de tout ce que nous tenons pour vrai. Pour justifier ce recours au doute, Descartes dit que tout ce qu'il a appris lui vient des sens, or, ceux-ci s'avèrent être trompeurs. Seulement, comment douter du fait « que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains[158] » ? Pour répondre à cette question, le philosophe mobilise l'argument de la folie, mais l'évacue aussitôt, car il serait « extravagant[159] » de supposer le fait que je sois fou. Ainsi, avec Descartes, nous pouvons constater la dissolution du lien entre la Raison et la folie. « Désormais la folie est exilée.[160] » À l'âge classique, nous voyons poindre une « ligne de partage[161] » qui va séparer les deux pôles que sont la folie et la raison. La folie va devenir l'inverse de la raison. Après la rupture de ce lien, Foucault va montrer qu'à partir du XVIIe siècle, les fous seront enfermés dans un ensemble disparate d'institutions, et mêlés à toutes sortes de population présentent dans des *workhouses* ou des *zuchthäusern*[162]. Dans ces lieux d'enfermement, les fous n'ont pas de statut particulier, et se retrouvent avec des pauvres ou des chômeurs, bref, des personnes inaptes au travail. Ainsi, l'expérience classique de la folie correspond à l'internement. Pour comprendre cela, le philosophe remonte à un décret promulgué en 1656 qui rend possible l'ouverture de l'Hôpital général de Paris[163]. Cet établissement avec, entre autres, la Salpêtrière ou Bicêtre, servait de lieu d'assistance pour les plus démunis. Ces institutions avaient pour but de les loger, de les nourrir, de les surveiller. De ce fait, « l'Hôpital général n'est pas un établissement médical.[164] » Il s'agit plutôt d'une « structure semi-juridique » qui trouve sa finalité dans la gestion des personnes pauvres. Ces lieux sont considérés comme des « centres d'accueil des indigents et prisons

---

[158] DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Garnier Flammarion (version bilingue), 1992, p. 59.
[159] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit*., p. 68.
[160] *Ibid*., p. 70.
[161] *Id.*
[162] *Ibid*., p. 70-71.
[163] *Ibid*., p. 71.
[164] *Ibid*., p. 72.

de la misère.[165] » D'après Foucault, l'objectif de cette nouvelle institution est de représenter l'ordre monarchique et bourgeois du XVIIe siècle. Par ailleurs, à cette époque, l'internement correspond à une réaction vis-à-vis de la misère. Il y a un changement face à la manière de comprendre la pauvreté : là où au Moyen-Âge, elle prenait un sens religieux et révélait une noblesse d'esprit, à partir de l'âge classique, elle renvoie à un jugement moral nécessitant une condamnation car elle serait signe de désordre[166]. L'autre objectif de ce décret de 1656 réside dans le fait de circonscrire le plus possible la mendicité, considérée comme une source de trouble social et politique. Dans cette optique, l'Hôpital général correspond à une « institution morale chargée de châtier, de corriger une certaine "vacance" morale[167] ». C'est pourquoi ce qui a rendu l'internement nécessaire, « c'est un impératif de travail.[168] » Il faut que les pauvres se conforment aux nouvelles valeurs de l'âge classique. Le recours à l'enfermement de certaines populations visait à empêcher « la mendicité et l'oisiveté.[169] » En conséquence, ces institutions avaient deux rôles : « résorber le chômage » et donc, par extension, la mendicité, et « contrôler les tarifs lorsqu'ils risquent d'être trop élevés.[170] » Cependant, le philosophe constate que ce Grand Renfermement fût un échec, et que son principal avantage eut été de « masquer la misère, et éviter les inconvénients sociaux ou politiques de leur agitation.[171] » De plus, le fou, en s'opposant à des valeurs bourgeoises telles que le travail, en vient à s'exclure du cadre moral de la nouvelle société industrielle qui est en train d'advenir. Dans ce cadre, le travail va correspondre, en un certain sens, à une thérapeutique : il s'agit d'une ascèse permettant aux insensés, aux chômeurs, aux pauvres, de se guérir en sortant de l'oisiveté et en adhérant aux nouvelles valeurs bourgeoises[172]. Ces maisons d'internement sont donc des « prisons de l'ordre moral[173] ». Pour ce qui est de la question plus spécifique de la folie à l'âge classique, elle est considérée comme un problème éthique, et le fou apparait comme celui qui refuse un certain nombre de valeurs morales. La folie est considérée comme une « incapacité au travail », une « impossibilité de s'intégrer au

---

[165] *Ibid*., p. 99.
[166] *Ibid*., p. 84.
[167] *Ibid*., p. 103.
[168] *Ibid*., p. 90.
[169] *Id.*
[170] *Ibid*., p. 98.
[171] *Id.*
[172] *Ibid*., p. 104.
[173] *Ibid*., p. 107.

groupe[174] ». Pour ces raisons, le fou sera lui aussi enfermé, dans le but de se voir réadapté aux normes de son époque.

Toutefois, en parallèle de cet internement, se développe un corpus de textes médicaux cherchant à comprendre ce qu'est la folie. Pour cela, Foucault en vient à dresser une liste de caractéristiques principales[175]. Premièrement, la folie se manifeste à travers le délire. Il en existe deux formes. L'une est symptomatique, et constitue le domaine explicite, visible, de la folie. L'autre est énigmatique, implicite, et énonce une certaine vérité. Deuxièmement, ce délire implicite existe dans toutes les altérations de l'esprit, et permet d'expliquer les actions effectuées sans raison, ou encore d'une violence extrême. Troisièmement, la folie correspond à un « discours délirant[176] ». Le délire est considéré comme « la condition nécessaire et suffisante pour qu'une maladie soit dite folie.[177] » Enfin, le langage est vu comme étant la structure de la folie. C'est lui qui permet l'expression corporelle et psychologique de la folie. Il est ce qui libère les passions. Ainsi, si la folie s'exprime via un langage délirant, qu'exprime-t-elle ? Elle révèle le néant[178]. La folie donne accès à la négation de l'être. Elle apparait donc comme une négation de la raison. La folie est une « raison éblouie[179] » : « elle ouvre les yeux sur le soleil et ne voit *rien*, c'est-à-dire *ne voit pas*[180] ». La folie correspond à un état d'éblouissement. Le fou, comme l'être de raison, voit le jour, sauf que le premier ne voit rien dans ce jour : il est ébloui et ne perçoit que le vide, le néant dans l'être, dans le monde. C'est en percevant la nuit dans le jour que le fou peut exprimer un délire. La folie est donc une correspondance entre l'éblouissement et le délire. Après l'expérience cosmique de la folie au Moyen-Âge et à la Renaissance, à l'âge classique, nous avons affaire avec une « expérience ontologique[181] » de celle-ci. La déraison change de signification : elle correspondait au fait d'être déraisonnable, dans l'excès, puis elle exprime le caractère irrationnel d'une personne.

---

[174] *Ibid*., p. 108.
[175] Voir *Ibid*., p. 301-304.
[176] *Ibid*., p. 303.
[177] *Id.*
[178] *Ibid*., p. 309-310.
[179] *Ibid*., p. 310.
[180] *Ibid*., p. 310-311.
[181] GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France (« Que sais-je ? », 2017), 1996, p. 22.

La folie à l'âge moderne

À l'âge classique les fous étaient internés dans le même espace que des libertins, des libres penseurs, des pauvres, des chômeurs, des oisifs. Pourtant, à partir du XVIIIe siècle, et la sortie du classicisme, voit le jour « une série de maisons destinées à recevoir exclusivement les insensés.[182] » Ainsi, vers la fin du XVIIIe siècle, les fous se retrouvent internés entre eux puisque, selon les autorités de l'époque, l'expérience de la folie serait avilissante pour leurs compagnons d'infortune[183]. D'après Foucault, c'est à partir de ce moment-là que commence à se rapprocher l'internement et la pensée médicale. La maison d'internement n'est plus qu'un lieu négatif dont le but réside dans l'exclusion sociale des personnes indésirables. Avec l'introduction des techniques thérapeutiques, nous assistons à la naissance de l'asile. Le fou n'est plus enfermé pour être corrigé, mais pour être soigné. Dès lors, dans son histoire de la folie, le philosophe distingue deux événements pouvant rendre compte de l'avènement de l'asile. Le premier prend place à la fin du XVIIIe siècle, lorsque le quaker William Tuke propose une réforme de la Retraite d'York qui accueille des aliénés hors de la ville, à la campagne[184]. De ce fait, le postulat de départ de Tuke est que la folie n'est pas une maladie naturelle, et qu'elle se développe dans la vie en société. Dans cette optique, pour soigner les insensés, il faut les éloigner des villes[185]. Ainsi, cette Retraite fonctionne à partir d'une dialectique entre la nature et le social : la société est la source de la folie, donc il faut retourner dans la nature, et dans ce retour, les insensés en viennent à reformer un groupe qui prend la forme d'une famille patriarcale où chacun est sous l'autorité du père, c'est-à-dire de l'administration[186]. En outre, Foucault remarque que cette maison d'internement fonctionne à partir de deux ségrégations. L'une est morale et consiste dans le fait de mettre à l'écart les insensés car « le spectacle du mal[187] » serait une souffrance pour les êtres de raison. L'autre est religieuse, et joue le rôle de nature, c'est-à-dire d'habitude, et de règle, dans la mesure où les préceptes religieux servent de principes de coercition. De surcroît, cet internement a pour vocation de « réduire la folie à sa vérité.[188] » Celle-ci réside dans l'individu lorsqu'il se trouve hors de la ville : c'est « l'homme lui-même dans ce qu'il

---

[182] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 480.
[183] *Ibid.*, p. 527.
[184] *Ibid.*, p. 586-587.
[185] *Ibid.*, p. 587.
[186] *Ibid.*, p. 589.
[187] *Ibid.,* p. 598.
[188] *Ibid.*, p. 591.

peut avoir de plus primitivement inaliénable[189]. » Cette partie inaliénable en lui, c'est sa raison. Dès lors, d'après Tuke, la Retraite permet la guérison parce qu'elle ramène l'insensé à la vérité de sa folie, et donc, à sa raison. C'est à la seule condition de sortir l'individu de sa vie en société qu'il peut guérir, puisqu'elle est la cause de son aliénation.

Ainsi, par rapport à la conception classique, nous pouvons observer une transformation de la folie. Là où elle était conçue comme une anti-vérité, comme l'empire du faux, à l'âge moderne, elle renvoie à une vérité : la raison de l'homme. De ce fait, c'est parce que la folie vient cacher cette vérité, qu'il faut mettre en œuvre une procédure de soin pour permettre aux insensés de recouvrir la raison. Dans la Retraite, il s'agit d'un traitement moral. Cette thérapeutique, contrairement à l'âge classique, ne cherche plus à sanctionner la culpabilité, mais à l'organiser : elle doit permettre au fou de prendre conscience de lui-même, de se reconnaître lui-même comme fou[190]. Ce recours à la culpabilité permet de rendre l'aliéné responsable de sa folie, et doit le pousser à « revenir à sa conscience de sujet libre[191] », à la raison. Pour ce faire, l'idée de Tuke est de remplacer la coercition physique par des formes de contraintes plus douce comme la mise au travail ou la responsabilisation des insensés. Toutefois, l'un des principes appliqués à la Retraite est la soumission du fou au regard d'autrui. Par cette pratique, il s'agit de traquer la folie dans les signes les moins perceptibles, et d'examiner la capacité du fou à tenir un rôle social. La conséquence de cela est que l'aliéné doit se maîtriser. Plus précisément, Foucault remarque qu'entre l'internement classique et ce nouveau modèle asilaire, prend place un changement de technique : il y a un passage de la réprobation au jugement. La folie n'est plus réprimée, mais jugée. Et par conséquent, elle est réduite à sa visibilité, car pour juger la folie, il est nécessaire qu'elle se manifeste. « Tout le reste est réduit au silence.[192] » À partir de ce renversement, deux principes en viennent à diriger la Retraite : le contrôle et le jugement. Pour cela, un nouveau personnage intervient : le surveillant. Face à la folie, il est le représentant de la Raison. Avec Tuke, la folie correspond à un état de minorité : le fou est un enfant à éduquer, et cette tâche doit être effectuée par le surveillant, qui, de manière pacifique, c'est-à-dire sans armes, doit parvenir à maîtriser le fou en délire. Loin de la coercition physique de l'âge classique, au sein de la Retraite, il s'agit, par l'intermédiaire de la surveillance et du jugement de confronter l'insensé à sa culpabilité, à sa folie, dans le but de le ramener à la raison. C'est

---

[189] *Id.*
[190] *Ibid.,* p. 602.
[191] *Id.*
[192] *Ibid*., p. 605.

donc en surveillant le fou qu'il est possible de maîtriser ses délires, et en le jugeant, qu'il devient coupable et comprend qu'il n'use plus de sa raison.

Le second événement qui, selon Foucault, marque la naissance de l'asile peut être datée à partir de 1793, lorsque Philippe Pinel devient psychiatre à l'hôpital Bicêtre à Paris. Dans l'histoire de la folie, il est connu pour être celui qui a libéré les fous de leurs chaînes[193]. En faisant cela, l'idée de Pinel était de voir comment les insensés se comportent dans un espace sans contrainte, sans persécution. Cela permet d'objectiver les aliénés, c'est-à-dire d'en faire des objets de connaissance. Si le psychiatre décide de libérer les fous, c'est que, d'après lui, en étant enchaînés, ils développent une certaine forme de bestialité, et qu'en leur retirant leurs chaînes, ils délaisseraient cette agressivité primaire. Cette libération ne permet pas aux aliénés de retrouver la raison. Cependant, Pinel constate qu'ils retrouvent leurs valeurs sociales. Par exemple, le capitaine anglais retrouve sa loyauté, le soldat sera de nouveau fidèle et disposé à se sacrifier. Mais, voilà, la perte des chaînes n'est pas le signe d'une thérapeutique, d'après Foucault, seulement le signe du développement positif de l'asile, non plus comme maison d'internement, mais comme lieu de guérison. Ainsi, pour soigner la folie, Pinel commence par constater que lorsque les aliénés sont enchaînés, la folie ne peut pas énoncer sa valeur morale, celle-ci se révélant dans les relations interindividuelles. Toutefois, en concevant la folie comme un vice, et la raison comme une vertu, le fait de libérer les insensés devraient les pousser à abandonner leur animalité pour se conformer à des types sociaux, c'est-à-dire à leur profession par exemple, ce qui est susceptible d'entraîner une guérison[194]. Dès lors, avec Pinel, il n'est plus question de récits religieux au sein de l'asile, car ceux-ci peuvent être la cause de délires, mais de valeurs morales. Dans cette perspective, l'asile selon Pinel devient un lieu d'uniformisation morale et de dénonciation sociale. Il s'agit d'imposer une éthique aux aliénés par l'intermédiaire de la ségrégation sociale qui permet à la morale bourgeoise d'être inculquée à tous. Pour ce faire, Foucault distingue trois procédés courants[195]. Premièrement, il y a le silence. Une fois les chaînes tombées, les aliénés font face au mutisme de l'asile. Le fou se trouve être « prisonnier de rien d'autre que de lui-même[196] ». En se retrouvant seul, naît un sentiment de culpabilité et de honte chez l'insensé. En délivrant l'aliéné, il s'humilie par son délire, et en devient coupable. Deuxièmement, il est question de « la reconnaissance en miroir ».

---

[193] *Ibid*., p. 577.
[194] *Ibid*., p. 596-597.
[195] *Ibid*., p. 614-623.
[196] *Ibid*., p. 616.

Autrement dit, l'insensé doit admettre son délire. Là où à l'âge classique, il fallait persuader le fou de sa folie, avec Pinel, il faut laisser le fou se donner en spectacle, s'humilier, afin qu'il puisse prendre conscience de sa folie. Enfin, troisièmement, il y a le « jugement perpétuel ». Au sein de l'asile, le fou se juge lui-même et est jugé de l'extérieur par les surveillants. Il s'agit d'un « microcosme judiciaire[197] » qui s'organise autour de la figure du médecin qui se fait à la fois « Père et Juge, Famille et Loi[198] ». En effet, l'asile devient une instance judiciaire qui produit des jugements et des punitions. Avec Pinel, la médecine se transforme en justice. Le jugement permet au fou d'intérioriser les attentes qui lui incombent. De plus, dans l'asile, il faut punir la faute, la folie, et que le fou reconnaisse sa culpabilité. Cette institution prend la forme d'un procès perpétuel où l'insensé est accusé, jugé et condamné. C'est donc en produisant des jugements que le fou se culpabilise et peut guérir.

En parallèle de son histoire de la perception sociale des aliénés, Foucault esquisse une genèse de la psychiatrie en tant que science de la folie. Pour reprendre une idée de Deleuze, l'œuvre foucaldienne se divise en trois moments, et lorsqu'il parle de savoir, il pense que celui-ci devient possible par l'intermédiaire de deux caractéristiques : des lignes de visibilité et d'énonciation[199]. Les premières renvoient à la manière dont la lumière se répand dans l'institution et rend visible ou invisible des objets. À partir de la naissance de l'asile, tel que Foucault la dépeint, nous pouvons voir clairement ce rapport de visibilité, de surveillance, de contrôle du comportement des fous. Il s'agit de déceler la moindre manifestation de folie. De ce fait, par l'intermédiaire de l'internement, l'institution fait naître son objet d'étude en le mettant en lumière : c'est parce que la conduite des insensés est scrutée au plus près que peut se développer une connaissance de la folie. C'est en enfermant l'insensé qu'il peut devenir un objet d'étude, et plus précisément, en les libérant de leurs chaînes, Pinel permet l'extension d'un savoir psychiatrique. Dans la mesure où les fous sont enchaînés, ils se trouvent doublement enfermés, d'une part dans l'asile comme dispositif architectural, et d'autre part, avec les chaînes qui contraignent leurs mouvements. Dès lors, leur libération permet de mettre les aliénés dans la lumière à la fois du regard qui les contrôlent, et de la visibilité qui cherche à les connaître. Les secondes, les lignes d'énonciation, portent sur des objets précis et permettent le développement de discours sur ceux-ci. En regardant les fous, le psychiatre en vient à formuler un jugement sur leurs

---

[197] *Ibid.*, p. 619.
[198] *Ibid.*, p. 626.
[199] DELEUZE, Gilles, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » (1988), art. cité., p. 317.

conduites. Dans ce cas, il érige une norme de rationalité selon laquelle leurs comportements sont délirants, puisque non conforme à ce qui est considéré comme étant la raison. Ainsi, là où les lignes de visibilité correspondent à la surveillance des aliénés, les lignes d'énonciation portent sur l'aspect judiciaire de l'asile. C'est en produisant des jugements sur la folie qu'il devient possible de produire une certaine forme de savoir sur celle-ci. En statuant sur l'intelligibilité d'un comportement, le psychiatre en vient à proposer un certain découpage du réel entre ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas. C'est donc à partir de ce partage entre ce qui participe du domaine de la raison et de la folie que devient possible un savoir psychiatrique. Dès lors, c'est dans la mesure où les aliénés deviennent visibles au sein d'un espace confiné, et que des discours sont produits sur eux, qu'un certain savoir devient possible. Dans son histoire de la folie, Foucault rend compte à la fois de la manière dont sont considérés les insensés depuis la fin du Moyen-Âge, mais aussi du processus de constitution d'un savoir psychiatrique dans la mesure où, au sein de l'asile, il y a une stricte dichotomie entre la raison et la folie.

Pour conclure, cette institution qu'est l'hôpital psychiatrique correspond à un lieu de guérison comme le montre Goffman, mais plus profondément, il s'agit d'un endroit qui permet la production d'un certain type de savoir spécifique sur la folie. C'est en enfermant le fou qu'il devient visible hors du monde social, dans sa plus pure objectivité, dans la plus stricte naturalité de son comportement, qu'il est possible de constater ce qu'est cette aliénation mentale. À partir de ces diverses constatations un discours se crée sur la nature même de la folie. Par la suite, et grâce au fonctionnement de l'asile en tant qu'institution semi-juridique et semi-médicale, un autre type de savoir voit le jour. Après la production de connaissance symptomatologique qui porte sur les manifestations de la folie, il advient un type de discours thérapeutique qui s'intéresse aux manières de la soigner. Cependant, comme le montre le recours à certaines techniques de guérison comme les douches froides qui visent à forcer le fou à reconnaître sa folie[200], nous pourrions nous demander dans quelle mesure ces institutions ont recours à des pratiques de pouvoir ?

---

[200] Voir notamment FOUCAULT, Michel, « L'eau de la folie » (1963), dans FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, *op. cit.*, p. 296-300.

Chapitre 5 – Le pouvoir

> « L'exercice du pouvoir consiste à "conduire des conduites" et à aménager la probabilité.[201] »

Après avoir montré que l'institution est un espace qui permet la création d'un certain savoir par l'objectivation des personnes internées, passons à ce qui, d'après Deleuze, est tout aussi constitutif d'un dispositif : le pouvoir. C'est à partir des années 1970 que Foucault se concentre pleinement sur ce sujet, notamment à travers ses analyses des systèmes judiciaires, ou de la prison. À l'inverse de la tradition philosophique, il ne pense pas l'exercice du pouvoir comme quelque chose de vertical, découlant d'un souverain qui décide de tout, mais plutôt sur le mode de l'immanence, et à partir d'une étude des formes historiques de gouvernement. De ce fait, à quoi correspond un pouvoir de ce type ?

Une méthode : la généalogie

Avant de répondre à cette question, il convient de faire un point sur la méthodologie foucaldienne. En effet, à partir des années 1970, il met au point une nouvelle façon de travailler qu'il appelle la généalogie. Le point commun avec l'archéologie réside dans le fait que, dans les deux cas, il s'agit d'un retour à l'histoire. Il l'a défini comme une manière de « repérer la singularité des événements[202] ». Foucault ne pense pas que la généalogie consiste dans la recherche de l'origine des choses. Pour expliquer cela, le philosophe propose une remise en question de la notion d'origine. D'une part, rechercher l'origine de quelque chose nous permet de constater « le secret qu'elles sont sans essence[203] », et qu'il s'agit de construction à partir de divers éléments disparates. D'autre part, ce concept nous ramène à des temps immémoriaux. Enfin, l'origine serait considérée comme la vérité de quelque chose. Or, la vérité devient ce que nous ne pouvons plus réfuter. Dès lors, face aux apories

---

[201] FOUCAULT, Michel, « Le savoir et le pouvoir » (1982), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001, p. 1056.
[202] FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), dans *Dits et écrits I (1954-1975)*, *op. cit*., p. 1004.
[203] *Ibid*., p. 1006.

qu'implique la notion d'origine, Foucault pense que la généalogie est une recherche de la provenance. Il s'agit d'analyser comment quelque chose évolue dans l'histoire. C'est une étude des multiples hybridations entre des éléments différents qui produisent une réalité nouvelle. À cet égard, l'étude de la provenance permet de montrer l'hétérogénéité qui compose la chose étudiée. Autrement dit, la généalogie est l'étude de l'émergence des phénomènes. À partir de ces concepts de provenance et d'émergence, il s'agit de lutter contre l'idée selon laquelle l'histoire est quelque chose de continu, de linéaire. De ce fait, la généalogie vise à faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent. Ainsi, à travers cette méthode, Foucault veut montrer d'où viennent les différentes manières d'exercer du pouvoir qui existent encore de nos jours.

La souveraineté

Pour répondre à cette question, nous allons tout d'abord nous référer à une série d'exemples qu'expose Foucault tout au long de son travail sur le pouvoir : c'est le cas des maladies. En effet, le philosophe remarque l'existence de trois épidémies à partir desquelles se développent des formes d'exercice du pouvoir, que nous pouvons, en première analyse, comprendre comme une manière de diriger les conduites d'autrui. Ainsi, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault constate la disparition de la principale maladie de la fin du Moyen-Âge. Il s'agit de la lèpre. Pour éviter sa propagation, les lépreux se voient exclus de la vie en société, et se retrouvent à vivre en dehors des villes, dans des léproseries, lieux prévus pour leur accueil. Aux XVIe et XVIIe siècles, cette maladie se voit considérée comme étant une incarnation du mal, et par conséquent, la rejeter hors de la ville, de la vie en communauté, est une manière de purifier l'espace. De plus, dans son cours au Collège de France de l'année 1974-1975, le philosophe montre que l'exclusion de la lèpre répond à trois exigences. Premièrement, il s'agit d'un « partage rigoureux, une mise à distance, une règle de non-contact entre un individu (ou un groupe d'individus) et un autre.[204] » Il y a une distinction binaire entre deux types de personnes : les malades et les biens portants. Cette mesure vise à éloigner le plus possible l'affliction dans le but de protéger une partie de la population. Deuxièmement, il y a rejet

[204] FOUCAULT, Michel, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 1999, p. 40.

des lépreux « au-delà des murs de la ville, au-delà des limites de la communauté.[205] » De ce fait, plus qu'une règle de non-contact, il est question de l'expulsion, de la mise en dehors de l'espace de la personne atteinte. Plus que de distinguer dans la population deux catégories qui ne doivent pas se rencontrer, cette manière de gérer l'épidémie en vient à abandonner les malades à leur propre sort à l'extérieur de la cité. Enfin, troisièmement, les lépreux subissent une disqualification juridique et politique. Autrement dit, ils perdent leurs droits, ou encore leurs propriétés. Cette éviction en dehors de cet espace de vie commune qu'est la ville prend la forme d'un rituel de mise à mort sociale des individus affectés. Plus qu'une simple mise à l'écart, il s'agit de l'anéantissement de leur existence sociale dans le but d'établir une « communauté pure[206] ». Dès lors, les malades font l'objet de « pratiques d'exclusion, [de] pratiques de rejet, [de] pratiques de "marginalisation"[207] ». Ainsi, nous pourrions résumer la gestion de la lèpre à la fin du Moyen-Âge sous un triple procédé : partage binaire entre deux groupes, marquage d'un de ces clans, mise en place de son exclusion.

Face à cette manière d'administrer la crise sanitaire, il serait possible de voir en elle une certaine pratique du pouvoir. Foucault la nomme « souveraineté ». Ce pouvoir est de type juridique. De plus, il fonctionne d'après un double mécanisme. D'une part, il s'agit d'un « droit de prise[208] », qui réside dans la capacité du Souverain à prélever des biens, des récoltes, des impôts, mais aussi la vie de ses subordonnés. En effet, ce type de pouvoir réside dans le fait que le monarque possède un droit de vie et de mort sur ses sujets. Son principe repose dans la maxime « faire mourir et laisser vivre[209] ». Pour ce faire, l'instrument de cet exercice du pouvoir est la loi[210]. À chaque transgression de celle-ci, nous retrouvons une punition. Cette technique, comme c'est le cas pour la lèpre, impose un partage binaire entre le domaine de ce qui est permis et de ce qui est défendu. Ce pouvoir juridique vise à autoriser et à interdire certaines conduites, et par cet intermédiaire, il introduit une autre distinction : les individus se trouvent être innocents ou coupables. Dès lors, la souveraineté envisage l'individu soit comme étant un être docile, soit comme étant désobéissant. La loi, dans la mesure où elle représente la volonté du Souverain, ne doit pas être transgressée, sous peine

---

[205] *Id.*
[206] FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Tel, 1993 (Gallimard, 1975), p. 232.
[207] FOUCAULT, Michel, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, *op. cit.*, p. 40.
[208] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Tel, 1994 (Gallimard, 1976), p. 179.
[209] FOUCAULT, Michel, *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 1997, p. 214.
[210] FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 2004, p. 7.

de se voir infliger un châtiment. Autrement dit, en violant les règles, nous nous attaquons directement au Roi, et par ce fait même, celui-ci a la possibilité de prélever quelque chose pouvant aller d'un bien jusqu'à la propre vie du transgresseur. C'est en ce sens que le philosophe définit la souveraineté comme un « droit du glaive[211] » : c'est la possibilité de mettre à mort ceux qui contreviennent à la volonté monarchique. D'autre part, et en continuité de ce prélèvement, cette pratique du pouvoir se caractérise aussi par sa dépense. Étant donné son fonctionnement, la souveraineté est intimement liée au monarque puisque c'est lui qui érige les lois, ce partage binaire entre le permis et le défendu. De ce fait, s'en prendre à la loi, c'est s'attaquer au pouvoir royal. À la suite de la transgression, il y a donc une punition, et c'est dans ce cadre que va s'exprimer le mécanisme de dépense propre à la souveraineté. En violant la loi, c'est-à-dire la volonté du monarque, celui-ci va mettre en œuvre une sanction. Ce châtiment n'est pas qu'une simple réparation des torts causés par le criminel envers la partie qui a subi le dommage, c'est avant tout l'illustration de la vengeance du Souverain dans toute sa démesure : « l'exécution de la peine est faite pour donner non pas le spectacle de la mesure, mais celui du déséquilibre, de l'excès ; il doit y avoir […] une affirmation emphatique du pouvoir et de sa supériorité intrinsèque.[212] » Ainsi, ce mécanisme de dépense est visible à travers cette manifestation du pouvoir royal qu'est le supplice. C'est un « rituel organisé pour le marquage des victimes et la manifestation du pouvoir qui punit[213] ». Il s'agit de réactiver ce pouvoir, de montrer que quiconque s'en prend à lui sera sévèrement châtié. Cette « cérémonie du supplice[214] » a pour but de faire éclater en plein jour le rapport de force intrinsèque à la souveraineté : transgresser la loi, c'est s'attaquer au pouvoir du Roi, qui, en réponse, manifeste toute sa démesure dans le but de réaffirmer sa volonté flouée. Par conséquent, ce pouvoir souverain, qui fonctionne par l'intermédiaire de la loi, qui propose un partage binaire entre le permis et l'interdit, met en œuvre les deux mécanismes connexes que sont le prélèvement et la dépense : il s'agit, tout en punissant l'infracteur, d'exposer le pouvoir dans toute sa démesure, dans toute sa puissance. La souveraineté se présente donc comme un type de pouvoir qui exprime une dissymétrie fondamentale entre le monarque et ses sujets.

---

[211] FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 59.
[212] *Ibid.*, p. 60.
[213] *Ibid.*, p. 44.
[214] *Ibid.*, p. 61.

La discipline

Par la suite, Foucault distingue l'apparition d'une nouvelle maladie : la peste. Avec la disparition de la lèpre, le modèle de l'exclusion se trouve remplacé à partir de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle par une autre pratique : le quadrillage[215]. Son objectif est d'empêcher le plus possible la circulation au sein de la ville, de garder confinés chez-eux les habitants, dans le but de restreindre le plus possible les contaminations. Pour cela, cette technique correspond à la fois à la fermeture, et au découpage du territoire. En effet, la ville se voit divisée en districts, ces districts en quartiers, ces quartiers en rues, et chaque échelle se retrouve sous les ordres d'intendants, de surveillants. Ainsi, chaque espace fait l'objet d'un contrôle strict de la part de syndics qui ont pour mission d'administrer les rues. Ils doivent veiller à ce que personne ne sorte de chez-soi. Ce quadrillage en vient à imposer un « Espace découpé, immobile, figé[216] » où « Chacun est arrimé à sa place[217] », « Et s'il bouge, il y va de sa vie[218] ». De ce fait, en partageant l'espace de cette manière, chaque individu se trouve maintenu à une place déterminée, et des contrôles vont avoir lieu pour voir si personne ne s'est échappé. Pour ce faire, chaque jour, les autorités appellent les habitants à leur fenêtre pour constater leur présence. À travers le quadrillage, les administrateurs de la ville consignent au sujet de chaque personne leur nom, leur âge, leur sexe, leur profession, dans le but de savoir où chacun se trouve à chaque instant. Face à la peste, Foucault constate l'établissement d'un ordre qui prescrit à chacun sa place, et qui par l'intermédiaire d'un découpage de la ville, procède à un contrôle strict des moindres faits et gestes de la population. Par ailleurs, il est possible de constater que ce modèle de gestion de l'épidémie est à la fois globalisant puisqu'il concerne tous les habitants dans un espace défini, et individualisant puisque chaque personne doit être en mesure de rendre compte de sa présence dans un lieu précis. En constatant que la gestion de la peste relève d'un autre mécanisme que celui de la lèpre, Foucault remarque quatre points de différence entre ces deux cas. Premièrement, à l'inverse de l'exemple moyen-âgeux qui préconisait l'exclusion des malades, avec la peste, nous avons affaire, dans une certaine mesure, à l'inclusion de la maladie au sein de la cité : il s'agit de refermer la ville sur elle-même, de limiter le plus

---

[215] Voir *Ibid*., p. 228-233.
[216] *Ibid*., p. 229.
[217] *Id.*
[218] *Id.*

possible la circulation dans le but d'endiguer les contaminations. Deuxièmement, là où la gestion de la lèpre produit une opposition binaire entre un dedans et un dehors, pour ce qui est de la peste, il y a la mise en place d'un quadrillage, d'un contrôle strict de la ville. Il n'est plus question d'exclure les lépreux hors de la cité, mais de surveiller l'évolution de la maladie en refermant un espace donné sur lui-même. Troisièmement, en excluant les lépreux hors des villes, ils faisaient face à une absence de règles : en dehors de la cité, ils pouvaient aller où bon leur semblait. Pour ce qui est de la peste, nous n'avons pas affaire à un espace normativement vide, mais régi par un ensemble de règlements qui prescrivent des conduites, qui disent comment et quand les mettre en œuvre. Enfin, la dernière différence réside dans le fait que l'exclusion des lépreux est considérée comme un rituel de purification de la ville, alors que le fait de refermer l'espace sur lui-même permet d'éviter les contaminations, de maximiser la santé des habitants. Donc la gestion de la peste se trouve être en tous points différents de celle de la lèpre.

Cette hétérogénéité des manières de gérer les épidémies se retrouve aussi sur le terrain politique. L'idée de Foucault est que la manière dont est contrôlée la peste donne lieu à une nouvelle manière de gouverner : c'est la discipline. Le philosophe constate l'apparition aux XVIIe et XVIIIe siècles de techniques de pouvoirs qui permettent un investissement politique des corps individuels. Par l'intermédiaire de l'assujettissement, il est question de rendre ce corps utile. Pour cela, la discipline est une technique de pouvoir qu'il faut comprendre comme une « infra-pénalité[219] ». Autrement dit, elle vient combler les espaces que les lois laissent vides, et les remplis par des règlements, et plus généralement par des normes. Cette technique de pouvoir en vient à prendre pour objectif de punir les individus en les corrigeant, c'est-à-dire en réduisant les écarts entre un comportement déviant et une prescription. De ce fait, dans la mesure où elle permet de redresser le comportement des personnes, la discipline fonctionne à partir d'un jugement moral, c'est-à-dire en bien et en mal, et non plus entre les pôles du permis et de l'interdit. De plus, cette distribution des actions en bonnes ou mauvaises permet de hiérarchiser les individus. C'est dans cette mesure que Foucault pense qu'avec l'avènement de la discipline, se développe une « pénalité de la norme[220] ». Il s'agit d'un petit tribunal qui siège en permanence et qui consacre le « pouvoir de la Norme[221] », cette norme étant conçue comme un modèle idéal auquel les individus

[219] *Ibid*., p. 209.
[220] *Ibid*., p. 215.
[221] *Ibid*., p. 216.

doivent se conformer[222]. Dans la discipline, le premier instrument mobilisé est la norme entendue comme une prescription qui vise à faire atteindre un état idéal à des individus déviants, qui ne sont pas dans la norme.

En quelques mots, la discipline est une technique de pouvoir qui investit le corps par l'usage de normes, mais aussi par d'autres moyens. Premièrement, il s'agit d'une répartition des individus dans l'espace. Pour cela, la discipline prend place dans un lieu fermé sur lui-même, et s'exerce par l'intermédiaire du quadrillage, qui permet de diviser l'espace en autant de cellules qu'il y a de corps (« l'espace des disciplines est toujours, au fond, cellulaire[223] »), tout en répondant à des critères d'utilité, comme dans les hôpitaux où il y a un malade par chambre dans le but d'éviter la contagion. Cette dispersion dans l'espace rend possible l'assignation d'un rang aux individus : il s'agit de « la place qu'on occupe dans un classement[224] », dans le but de garantir leur obéissance et de surveiller leur activité. Deuxièmement, la discipline donne lieu à un travail sur les corps, sur les conduites des personnes. Dans cette optique, celles-ci se voient réglées par des emplois du temps qui organisent les journées en fonction d'occupations déterminées, comme les différentes prières qui rythment la vie d'un monastère. Ce mécanisme de pouvoir permet aussi d'étudier les mouvements dans le but d'en maximiser les effets : dans l'armée, une action doit avoir le maximum d'effet avec le moins de dépense d'énergie par exemple. La discipline s'apparente à un dressage du corps dans la mesure où « Un corps discipliné est le soutien d'un geste efficace.[225] » Troisièmement, en plus de l'espace et des conduites, cette technique de pouvoir porte aussi sur le temps. En effet, la discipline élabore une division du temps en différents segments, dans le but d'organiser diverses activités. À la fin de ces portions temporelles, les individus se voient évalués pour constater leurs maîtrises des conduites qui leurs ont été inculquées. Enfin, bien plus qu'un art de la répartition des corps dans l'espace, qu'une technique de prescription de comportements ou d'un contrôle temporel, la discipline se caractérise aussi par sa capacité à produire des forces : elle façonne des individus aptes à obéir aux ordres. Espaces, conduites, temps et forces, tels sont les objets de la discipline. Par ailleurs, ces différentes caractéristiques que remarque Foucault vont, à la fin du XVIIIe siècle, prendre place au sein d'un modèle architectural imaginé par le philosophe anglais Jeremy Bentham : le *Panopticon*.

---

[222] FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, *op. cit*., p. 59.
[223] FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir, op. cit*., p. 168.
[224] *Ibid*., p. 171.
[225] *Ibid*., p. 179.

Ce bâtiment prend la forme d'un anneau avec, disposé en son centre, une tour. Cet endroit est divisé en différentes cellules traversées par deux fenêtres : l'une ouvre sur l'extérieur et permet de faire entrer la lumière, et l'autre, donne sur l'intérieur et laisse la possibilité au gardien, depuis la tour centrale, de surveiller les personnes enfermées. Ce système panoptique instaure une visibilité permanente des prisonniers. Les cellules deviennent de « petits théâtres[226] » ou l'acteur est constamment observable. L'objectif de ce dispositif architectural réside dans le fait d'enfermer, de mettre en lumière et d'exposer ces individus au regard des surveillants. Dans ces conditions « La visibilité est un piège.[227] » Ce jeu de lumière où les individus peuvent être vu en tout temps induit « chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir.[228] » La surveillance du reclus ne se doit plus d'être continue : la transparence de la cellule instaure en lui le sentiment d'être perpétuellement observé, ce qui le conduit à se maîtriser lui-même. Autrement dit, « les détenus [sont] pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes porteurs.[229] » En effet, les personnes font face à une tour centrale qui les épient, qui les contrôlent, alors qu'ils ne peuvent pas savoir s'ils sont actuellement regardés. Ce système panoptique est fondé sur la visibilité : « dans l'anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir ; dans la tour centrale, on voit tout, sans être jamais vu.[230] » De ce fait, ce dispositif architectural permet deux choses fondamentales : il établit un état psychologique chez le détenu de manière à ce qu'il pense être en permanence surveillé, et il automatise l'exercice du pouvoir dans la mesure où la présence continue des gardiens n'est plus requise puisque les reclus se contrôlent eux-mêmes. Avec le panoptique, il n'est plus nécessaire d'avoir recours à la force, à la coercition physique directe, puisque la personne enfermée se trouve prise dans une relation fictive de pouvoir où elle croit être surveillée. « Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir ; il les fait jouer spontanément sur lui-même ; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles ; il devient le principe de son propre assujettissement.[231] » Le panoptique est donc un dispositif de visibilité où, à des degrés divers, tout le monde est surveillé, même les gardiens par leurs supérieurs.

---

[226] *Ibid*., p. 233.
[227] *Ibid*., p. 234.
[228] *Id*.
[229] *Ibid*., p. 235.
[230] *Id*.
[231] *Ibid*., p. 236.

Ainsi, là où le pouvoir souverain est essentiellement répressif, puisqu'il punit la désobéissance, la discipline se trouve être un mécanisme de pouvoir positif qui vise la transformation des conduites. De ce fait, nous pouvons tirer quelques conclusions sur la nature de ce pouvoir[232]. Premièrement, il n'est pas une propriété, il ne se possède pas mais s'exerce. Le pouvoir n'appartient pas à une personne en particulier, mais à une multiplicité. Deuxièmement, il ne peut pas être résumé à un ensemble d'interdictions. Ce pouvoir, dans la mesure où il est positif, n'est pas que proscriptif : il autorise, il permet des actions, il dit que faire. Il est aussi prescriptif. Enfin, il est caractérisé par son aspect local. En effet, là où le pouvoir royal s'appliquait partout, tout le temps et sur tous, ce pouvoir disciplinaire s'applique dans des endroits précis, à des moments définis. C'est en ce sens que Foucault parle de « microphysique du pouvoir » : cela correspond à la manière dont il investit les corps, dont il les dirige, dont il les transforme. Le pouvoir apparaît donc, non pas comme une propriété, mais comme une stratégie qui vise à gouverner les conduites individuelles.

La sécurité

Enfin, la dernière maladie qui sert de paradigme politique est la variole. Elle apparaît au XVIIIe siècle, et impose un fort taux de mortalité. Pour la soigner, dans les années 1720, apparaît la technique de l'inoculation ou de la variolisation, puis dans les années 1800, la vaccination. Ces deux procédés ont en commun qu'ils sont préventifs, qu'ils fonctionnent presque toutes les fois, et qu'ils sont étrangers au domaine médical. Contrairement à la lèpre ou à la peste, la variolisation ne cherche pas à éviter la contamination : cette technique provoque la maladie tout en atténuant ses effets. L'inoculation puis la vaccination cherche à intoxiquer les individus dans le but de prévenir les autres attaques de la variole. Il s'agit d'habituer le corps à la présence de la maladie. C'est pour cela que le philosophe dit que cette technique n'appartient pas au domaine médical : au lieu de soigner le malade, il est question de prévenir la maladie en contaminant les personnes avec une forme atténuée du virus. Dès lors, pour gérer l'épidémie, Foucault remarque que le premier réflexe a été de lancer des études à grande échelle pour constater l'efficacité de la variolisation, mais aussi pour voir les taux de guérison ou encore de mortalité. C'est l'analyse des cas, qui permet de quantifier les effets de la maladie, de remarquer qui tombe malade, qui guérit, qui meurt, à

---

[232] Voir *Ibid*., p. 34-35.

quel âge, dans quelle profession, dans quelle région. Ensuite, à partir de ces cas, il devient possible de trouver les différents risques qui permettent la contamination. En fonction de l'âge, du métier, du lieu d'habitation, il est envisageable de savoir qui risque de mourir, de l'attraper et de guérir. Par la suite, grâce à ces calculs de risques les autorités sont en mesure de déterminer ce qui est dangereux. Par exemple, face à la variole, il est plus dangereux d'avoir moins de trois ans ou de vivre en ville. Enfin, il s'agit de repérer les phénomènes de multiplication ou d'enrayement de la maladie pour comprendre ses causes. Ainsi, avec la variole, il n'est pas question d'annihiler l'affection en l'excluant, ni d'éviter sa propagation en l'enfermant : elle doit être contrôlée au niveau de la population, et c'est à partir de celle-ci que peuvent être déterminés les coefficients de mortalité ou de morbidité. En effet, il s'agit, à partir de la statistique, de trouver le taux de mortalité normal de la variole. Ensuite vient le temps de l'analyse plus fine : il va y avoir la création de données à partir de l'âge, du niveau de vie, ou du climat dans lequel vit la population. De ce fait, pour gérer la variole, il va falloir déterminer le niveau normal de contamination pour pouvoir agir en fonction de la multiplication des cas. À l'inverse des deux maladies précédentes, pour canaliser la variole, il faut agir sur des points précis. Le premier objet est la ville, qui n'est fermée ni de l'intérieur, ni refermée sur elle-même : elle est entièrement ouverte. Deuxièmement, pour ce qui est du mouvement des personnes, il ne faut « non plus fixer et marquer le territoire, mais laisser faire les circulations, contrôler les circulations, […] faire que ça bouge toujours, que ça se déplace sans cesse[233] ». Il n'est pas question de clore la ville, mais de surveiller les personnes qui vont et viennent. Troisièmement, contrairement à la peste, il n'y a pas de prescriptions de comportements auxquels il faut se conformer, mais il y a une détermination des limites à partir desquels certains comportements ne sont plus acceptables. Enfin, la gestion de la maladie ne porte plus sur les corps singuliers, mais sur un nouvel objet : la population. Dès lors, pour gérer la variole il convient de laisser vivre les individus, et grâce à l'utilisation de la statistique il y a la définition d'un seuil critique à partir duquel il faut prendre des mesures.

C'est à partir, entre autres, de cet exemple, que Foucault va constater, à la suite de la discipline, l'avènement d'une nouvelle technologie politique qu'il va appeler le biopouvoir dans *La volonté de savoir* et dans son cours au Collège de France de l'année

---

[233] FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, *op. cit.*, p. 67.

1976, ou sécurité, dans le cours de 1977-1978, et que Deleuze nomme le contrôle[234]. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle apparaît un mécanisme de pouvoir qui ne porte plus sur le corps individuel, mais sur la vie. Là où la discipline est individualisante, ce nouveau procédé est massifiant. Cette biopolitique est à comprendre comme le contrôle de processus tels que la natalité, la mortalité, ou la longévité. Foucault attribue trois domaines sur lesquels porte ce biopouvoir[235]. Tout d'abord, il y a la vie, qui permet à la médecine de devenir une hygiène publique qui va porter sur des problèmes politiques. Il s'agit « d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble.[236] » Il devient le « pouvoir de "faire" vivre et de "laisser" mourir.[237] » Ensuite, ce mécanisme porte sur l'assistance, non plus en tant qu'elle est assurée par l'Église, mais par des procédés plus subtils tels que l'assurance ou l'épargne individuelle. Enfin, il y a la prise en compte des relations entre les individus et leur milieu, qui fait, notamment, de la ville un problème médical, ce qui aboutira à de nouvelles réflexions sur l'urbanisme. Par exemple, les cimetières et les hôpitaux seront déplacés hors de la ville pour éviter la propagation des maladies.

Ainsi, pour définir plus précisément la biopolitique, il serait possible de constater qu'elle fait naître un nouvel objet de pouvoir : la population. À partir de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, « le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de la population.[238] » De plus, elle porte sur des phénomènes collectifs qui se déroulent dans la durée, dans un temps long. Du reste, cette technologie de pouvoir va mettre en place des mécanismes différents de ceux de la discipline : il s'agit de techniques de régulation qui permettent de fixer des moyennes statistiques et de réguler des phénomènes comme la vie, la mort ou les naissances. Toutefois, comme la discipline, la biopolitique a recours aux normes. Elles ne servent plus à redresser des corps déviants, mais à réguler une population. Ce biopouvoir ne sépare pas les individus en sujets obéissants et indociles, ne corrige pas les corps : « il opère des distributions autour de la norme.[239] » Là où, comme nous l'avons vu précédemment, la discipline définie une norme idéale, et que

---

[234] DELEUZE, Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », dans *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit (Reprise, 2003), 1990, p. 240-247.
[235] FOUCAULT, Michel, *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France. 1976*, *op. cit.*, p. 217-218.
[236] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 180.
[237] FOUCAULT, Michel, *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France. 1976*, *op. cit.*, p. 214.
[238] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 180.
[239] *Ibid.*, p. 190.

c'est à partir de celle-ci que nous pouvons en déduire ce qui est normal ou anormal, avec la sécurité, c'est tout le contraire. En effet, c'est en repérant la normalité et l'anormalité qu'il devient possible d'édifier des normes. « La norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles.[240] » À l'inverse du pouvoir individualisant, « C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire.[241] » De ce fait, c'est en produisant une étude de phénomènes globaux qui portent sur une population entière qu'il est possible d'établir des courbes sur la normalité des phénomènes. Dans la discipline, la norme est une prescription, elle dit quoi faire, alors que dans la biopolitique, elle est une moyenne qu'il ne faut pas dépasser, ni en excès, ni en insuffisance. Foucault prend l'exemple du vol. Il va être question d'insérer cet événement dans une série de phénomènes, de prendre en compte les différentes réactions du pouvoir à l'égard du vol, et de déterminer « une moyenne considérée comme optimale et puis fixer les limites de l'acceptable, au-delà desquelles il ne faudra plus que ça se passe.[242] » La régulation devient ainsi le maître mot de ce système sécuritaire, biopolitique.

Qu'est-ce que le pouvoir ?

À travers son travail historique sur les manières d'exercer du pouvoir, Foucault montre qu'aux XVIe et XVIIe siècles, la technologie principale est la souveraineté qui fonctionne par la répression des infracteurs ; puis, au XVIIIe siècle apparaît la discipline qui veut corriger les individus déviants ; par la suite, à partir de la deuxième moitié de ce même siècle, avec le développement de la statistique, se manifeste des dispositifs de sécurité, qui régulent une population. Le philosophe prend soin de préciser que ces technologies ne se substituent pas les unes aux autres, comme ce peut être le cas des *épistémès* : elles sont plus ou moins dominantes, elles portent sur des objets différents, elles coexistent au sein d'une société. Cependant, ces trois mécanismes correspondent à des manières d'exercer le pouvoir, et non pas à une définition. Ainsi, qu'est-ce que le pouvoir ? « Ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés :

---

[240] FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, *op. cit*., p. 65.
[241] *Id.*
[242] *Ibid*., p. 8.

c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée.[243] » Il serait aussi possible de répondre à cette question en citant un article de 1982 : « L'exercice du pouvoir consiste à "conduire des conduites" et à aménager la probabilité.[244] » Dans ce cas, il apparaît comme une capacité à diriger et déterminer les actions d'autrui. Mais, pour rentrer dans le détail, Foucault distingue cinq caractéristiques pour définir cette notion[245]. Premièrement, le pouvoir n'est pas une propriété, quelque chose qui se possède, mais « le jeu de relations inégalitaires et mobiles[246] ». Deuxièmement, ces relations de pouvoir sont immanentes et ne dépendent pas de structures transcendantes : ce sont des individus qui peuvent exercer du pouvoir. Il est relationnel. Troisièmement, « le pouvoir vient d'en bas[247] ». Autrement dit, il s'agit d'un rapport entre des individus à partir duquel chacun se trouve être à chaque moment de sa vie celui qui exerce et celui qui est assujetti à ce pouvoir. Quatrièmement, « les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives.[248] » En d'autres termes, le pouvoir doit atteindre une fin : c'est une tactique, une stratégie. Dernièrement, « là où il y a pouvoir, il y a résistance[249] ». Celui-ci n'existe que parce qu'il suscite des réactions à son encontre. Pour faire un parallèle avec Goffman, dans *Asiles*, il entrevoit ces différentes caractéristiques au sein de l'institution, notamment la résistance à travers son concept d'adaptation secondaire, l'aspect horizontal et relationnel du pouvoir, mais son travail ne consiste pas dans la proposition d'une définition du concept de pouvoir. Celui-ci apparaît comme ce qui découle des interactions entre les reclus et les surveillants. Le sociologue conçoit cette notion, mais ne la conceptualise pas.

Par ailleurs, toujours concernant cette notion, Foucault nomme ces trois mécanismes que nous venons d'analyser des « gouvernementalités ». Elles peuvent être définies, d'une part, comme un ensemble d'institutions, de pratiques, de tactiques qui portent sur une population. D'autre part, il s'agit d'une tendance par laquelle l'exercice du pouvoir tend à se concentrer sous la forme d'un gouvernement. Enfin, c'est le résultat du processus de transformation de l'État administratif des XVe et XVIe siècles en État de gouvernement. Il y a, respectivement, un sens stratégique, politique et historique. Ce qui nous intéresse entre toutes ces définitions, c'est la première, qui fait de la gouvernementalité une rationalité

---

[243] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 123.
[244] FOUCAULT, Michel, « Le sujet et le pouvoir » (1982), art. cité, p. 1056.
[245] Voir FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 123-127.
[246] *Ibid.*, p. 123.
[247] *Ibid.*, p. 124.
[248] *Id.*
[249] *Ibid.*, p. 125.

politique. La rationalité, c'est « ce qui programme et oriente l'ensemble de la conduite humaine.[250] » Elle correspond aux « objectifs [qu'une institution] se propose et les moyens dont elle dispose pour atteindre ces objectifs[251] ». Par exemple, la rationalité souveraine vise à réprimer les violations des lois pour réaffirmer la volonté du monarque, celle de la discipline cherche à corriger les corps déviants en les conformant à une norme idéale, et pour la sécurité, il s'agit de réguler une population en contrôlant sa normalité. Toutefois, sur ce point aussi, Goffman n'analyse pas la structure rationnelle de l'institution sur laquelle il travaille, c'est-à-dire l'asile. Comme le dit Foucault, le sociologue s'intéresse au fonctionnement pratique de l'institution totalitaire, alors que ses études portent sur « la rationalisation de la gestion de l'individu.[252] » Dès lors, avec le philosophe, nous constatons que l'institution est, certes, un lieu traversé par des pratiques de pouvoir, mais elle l'est aussi par des rationalités qui dictent les moyens pour accomplir ses fins. Ainsi, comme nous l'avons vu, ces trois mécanismes de pouvoir que sont la souveraineté, la discipline et la régulation, portent sur les individus, soit à partir de leur statut juridique, soit en tant que corps singulier, ou comme population. De ce fait, nous pourrions nous demander la chose suivante : quels impacts, quels résultats ces technologies peuvent-elles avoir sur les personnes ?

---

[250] FOUCAULT, Michel, « Foucault étudie la raison d'État » (1979), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit.*, p. 803.
[251] FOUCAULT, Michel, « Qu'appelle-t-on punir ? » (1984), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit.*, p. 1458.
[252] FOUCAULT, Michel, « Foucault étudie la raison d'État », art. cité, p. 803.

Chapitre 6 – La subjectivité

> « Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il “exclut”, il “réprime”, il “refoule”, il “censure”, il “abstrait”, il “masque”, il “cache”. En fait, le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d’objets et des rituels de vérité. L’individu et la connaissance qu’on peut en prendre relèvent de cette production.[253] »

Une des thèses principales que défend Foucault est que les mécanismes de pouvoir que nous venons d’étudier produisent des subjectivités. Ce concept peut être défini comme « la manière dont le sujet fait l’expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi.[254] » Autrement dit, travailler sur la subjectivité revient à étudier la manière dont l’individu se constitue historiquement comme sujet. À travers ce dernier objet, il s’agit de réunir le savoir et le pouvoir pour comprendre comment se construisent les personnes à partir de leur expérience de la folie ou de la déviance par exemple. De ce fait, nous pouvons nous demander comment est-ce que ces institutions totalitaires peuvent fabriquer des subjectivités ?

La subjectivité juridique

Pour comprendre comment les institutions peuvent construire des subjectivités, il faut voir le lien entre ces trois gouvernementalités. En effet, dans le fonctionnement de ces structures, il y a une rencontre de techniques souveraines, disciplinaires et sécuritaires. Dans le cas de la souveraineté, mécanisme politique sur lequel Foucault s’attarde le moins, il n’y a pas d’analyses précises des formes de subjectivités qu’elle développe. Néanmoins, à partir

---

[253] FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 227.
[254] FOUCAULT, Michel, « Foucault » (1984), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit.*, p. 1452.

de ses analyses, il serait possible de concevoir les individus comme des êtres soumis au pouvoir du souverain. Le mécanisme politique qu'est la souveraineté implique l'assujettissement des personnes à la volonté du monarque, à ses lois. La subjectivité qu'impliquerait cette gouvernementalité est orientée sur son aspect juridique dans la mesure où elle est dominée par le pouvoir du souverain puisqu'il possède un droit de vie et de mort sur ses sujets. Cette subjectivité est donc intrinsèquement liée à la répression politique. Les individus se trouvent distingués en deux catégories : ceux qui obéissent, et qui ont le droit de vivre, et ceux qui désobéissent, et qui doivent subir le châtiment du monarque. Les agents sont avant tout des sujets de droit, et de par ce statut, ce qui caractérise cette subjectivité est essentiellement la soumission à un pouvoir plus grand qui a la possibilité de réprimer tout ce qui viole sa volonté. Avec la souveraineté, il est avant tout question d'obéir à des règles arbitraires qui n'ont pour seule légitimité de découler du souverain.

La « normation »

C'est avec son analyse de la discipline que Foucault explicite le processus de production des subjectivités qu'elle met en œuvre. Après avoir défini ce mécanisme de pouvoir comme le fait d'« avoir prise sur le corps des autres[255] », dans le but de « fabrique[r] ainsi des corps soumis et exercés des corps "dociles".[256] » La discipline, en tant que pouvoir économique qui recherche l'utilité maximale des corps, a donc pour fonction de dresser les individus. Pour cela, elle a recours à trois instruments. Tout d'abord, elle s'exerce par un « jeu du regard[257] », et fonctionne à partir d'un champ de visibilité dans lequel se trouvent les individus à dresser. La forme idéale de ce dispositif est le camp militaire : chaque tente, chaque entrée, chaque rue sont précisément disposées de manière à hiérarchiser la surveillance. Les tentes des subalternes se retrouvent aux extrémités du camp, tandis que celles des capitaines sont les plus proches du centre. Cet espace se trouve divisé pour que chaque compagnie ait son quartier. À partir de l'espacement des tentes, ou du croisement des rues, de la distance entre les lieux de commandement et les entrées, se met en place une certaine forme de visibilité générale ou chacun peut être surveillé. Ainsi, « L'appareil

---

[255] FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, *op. cit*., p. 162.
[256] *Id*.
[257] *Ibid*., p. 201.

disciplinaire parfait permettrait à un seul regard de tout voir en permanence.[258] » Le modèle canonique reste le panoptique que nous avons déjà rencontré : l'objectif est de pouvoir épier en continu les moindres faits et gestes des personnes se trouvant dans l'institution, et cela, de la manière la plus discrète possible. Cette surveillance n'est pas un simple rappel du règlement à ceux qui agissent mal, mais un contrôle permanent de la conduite des individus. Cette observation constante s'appuie sur tout un réseau de relations allant du gardien de la prison au maître d'école en passant par le contremaître de l'usine. La discipline apparaît comme un « pouvoir relationnel » qui s'exerce via le contrôle perpétuel dans la mesure où les surveillants sont eux-mêmes surveillés.

Ensuite, le second instrument d'après lequel fonctionne ce mécanisme politique est la « sanction normalisatrice[259] ». Avant tout, il faut comprendre, comme nous l'avons déjà entraperçu, que la discipline est « un petit mécanisme pénal[260] », qui vient remplir les espaces laissés vides par les lois. Elle met en place une « micropénalité du temps […], de l'activité […], de la manière d'être […], des discours […], du corps […], de la sexualité […].[261] » En régissant tous les aspects de la vie, il devient possible de punir la moindre conduite répréhensible. Ces sanctions vont du « châtiment physique léger, à des privations mineures et à de petites humiliations.[262] » En quelques mots, cette infra-pénalité disciplinaire revient à instaurer la crainte de la punition. De plus, le recours aux châtiments apparaît nécessaire pour sanctionner « tout ce qui est inadéquat à la règle, tout ce qui s'en éloigne, les écarts.[263] » Ainsi, « Est pénalisable le domaine indéfini du non-conforme[264] ». La discipline établit une pénalité de la norme entendue en deux sens : d'une part, elle est artificielle et définie de manière explicite comme dans des règlements, et d'autre part, elle dépend de « processus naturels[265] » comme la régularité, la répétition d'un phénomène, l'habitude ou la tradition. De ce fait, la sanction « a pour fonction de réduire les écarts[266] » vis-à-vis des règles établies. Elle a donc une vocation essentiellement corrective : la punition est conçue comme un exercice de dressage du corps. Par ailleurs, la discipline n'est pas réductible au châtiment : en parallèle des sanctions, elle introduit un système de gratification.

---

[258] *Ibid*., p. 204.
[259] *Ibid*., p. 209.
[260] *Id*.
[261] *Ibid*., p. 210.
[262] *Id*.
[263] *Id*.
[264] *Id*.
[265] *Ibid*., p. 211.
[266] *Id*.

D'un côté, cela permet de juger les actions en bien ou en mal, de l'autre, de les classer. Ces jugements rendent possible la répartition des individus dans des rangs, dans le but de « marquer les écarts, hiérarchiser les qualités, les compétences et les aptitudes ; mais aussi châtier et récompenser.[267] » Les récompenses consistent dans le fait de gagner des rangs dans la hiérarchie de l'institution, et les sanctions, dans la perte de places. Pour expliquer cela, Foucault prend l'exemple de l'école militaire, au sein de laquelle les élèves sont répartis en différentes classes en fonction de leur niveau : la première correspond à celle des meilleurs, et la dernière est pour les plus mauvais. La discipline permet de distinguer les individus les uns des autres en fonction de normes, comprises « comme le seuil minimal, comme moyenne à respecter ou comme optimum dont il faut s'approcher.[268] » Dans sa volonté de combler les écarts, ce mécanisme politique fait du Normal, c'est-à-dire de l'état considéré comme idéal, un principe de correction. La norme est un standard auquel il faut se conformer, et la sanction normalisatrice a pour but de réduire les conduites déviantes en les adaptant aux règles de l'institution.

Enfin, le dernier instrument auquel a recours la discipline pour forger des subjectivités est « l'examen[269] ». Cette technique combine à la fois la surveillance hiérarchique du camp militaire ou du panoptique, et la sanction normalisatrice. L'examen « est un regard normalisateur, une surveillance qui permet de qualifier, de classer et de punir.[270] » Cela permet de superposer des rapports de pouvoir et des relations de savoir. Dans cette optique, le pouvoir disciplinaire met en place un jeu de visibilité : il se rend invisible et « impose à ceux qu'il soumet un principe de visibilité obligatoire.[271] » Au sein de ce système, l'examen permet d'objectiver les individus sur qui il porte : « L'examen vaut comme la cérémonie de cette objectivation.[272] » Les sujets sont les objets de l'observation au point que le corps devienne une surface lisible. L'individu devenant source de savoir, un « pouvoir d'écriture » se constitue dans le but d'enregistrer les savoirs produits. Cela aboutit à la formation de codes physiques, médicaux ou scolaires qui permettent la création de normes, de rapports de pouvoir. De ce fait, chaque être devient un cas, ce qui correspond à « un objet pour une connaissance et une prise pour un pouvoir[273] ». C'est une manière

---

[267] *Ibid*., p. 213.
[268] *Ibid*., p. 215.
[269] *Ibid*., p. 217.
[270] *Id*.
[271] *Ibid*., p. 220.
[272] *Id*.
[273] *Ibid*., p. 224.

d'évaluer l'individu dans le but de voir comment le dresser, le normaliser. L'examen constitue « l'individu comme effet et objet de pouvoir, comme effet et objet de savoir.[274] » La discipline fabrique l'individu dans la mesure où il est un effet de ce pouvoir. C'est parce que le pouvoir disciplinaire s'exerce d'une certaine façon dans des institutions qu'il peut créer des fous, des prisonniers ou des malades. La discipline, contrairement à la souveraineté, n'est pas un pouvoir négatif : elle « produit du réel[275] », des subjectivités. Elle s'appuie sur un mécanisme de savoir-pouvoir, dont l'individu est le point de convergence. Le développement du savoir implique le recours à des pratiques de pouvoir, et le développement de ces techniques ouvre de nouveaux champs de savoirs.

Pour expliquer cela, nous pouvons nous référer à l'exemple de l'armée. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, le soldat est considéré comme quelque chose qui se fabrique : il doit devenir une machine disposée pour agir, se déplacer de la manière la plus efficace, avec le moins de dépense d'énergie possible. Avec ce dressage, « on a "chassé le paysan" et on lui a donné "l'air du soldat"[276] » : il se tient droit, se meut d'un pas ferme, est obéissant. Le corps est dressé, rendu docile. L'objectif est de le perfectionner, d'en faire une machine utile et efficiente. C'est à partir d'un savoir sur le corps qu'il devient possible de maximiser les effets de ses gestes. Dans le cadre de la discipline militaire, il convient de connaître l'arme, les mouvements du corps, pour mener des actions efficaces. Le soldat est donc le produit à la fois d'un certain savoir qui permet de former des normes, et des rapports de pouvoir plus ou moins coercitifs. La production d'un soldat nécessite, d'un côté, un certain savoir des gestes, des conduites, et de l'autre, des techniques de correction pour le conformer à ces connaissances.

Plus largement, dans l'hypothèse de la discipline, « L'individu ne cesse de passer d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses [normes] : d'abord la famille, puis l'école […], puis la caserne […], puis l'usine, de temps en temps l'hôpital, éventuellement la prison[277] ». Autrement dit, à chaque moment de sa vie, la personne se trouve normée, c'est-à-dire conformée aux règles de l'institution dans laquelle elle se trouve. Cela nous permet de tirer une conclusion : la norme est de prime abord extérieure à l'individu, et c'est le fonctionnement de cette machine sociale qu'est l'institution qui, en dressant le corps, produit une subjectivité assujettie à la norme. Par exemple, le fou devient un fou en acte lorsqu'il

---

[274] *Ibid*., p. 225.
[275] *Ibid*., p. 227.
[276] *Ibid*., p. 160.
[277] DELEUZE, Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôles », art. cité, p. 240.

entre dans l'asile pour la première fois, et qu'il est confronté à des techniques de corrections, des pratiques d'aveu, qui, en dominant le corps du fou, le force à se reconnaître comme tel[278]. Foucault cite dans plusieurs textes le cas de la douche forcée : des psychiatres comme Pinel ou Leuret installaient l'individu sous une douche glacée pour le contraindre à admettre, à confesser sa folie, et seulement une fois que l'aveu était prononcé, la douche prenait fin. De ce fait, la discipline, en tant que pratique de gouvernement, permet de fabriquer des subjectivités : l'asile produit le fou, l'armée, des soldats ou l'usine, des ouvriers. Le dressage disciplinaire correspond donc à une intériorisation des règles de l'institution : l'individu se trouve assujetti à la norme.

La normalisation

Par ailleurs, dans son cours au Collège de France de l'année 1977-1978, Foucault fait la distinction entre deux pratiques[279]. D'un côté, il y a la normation, qui part d'une norme dans le but de dresser le corps, ce qui correspond à la discipline. De l'autre, il y a la normalisation qui permet, grâce au développement de la statistique, de déterminer des courbes de normalité dans différents domaines vitaux, dans le but de rapprocher les courbes anormales de la moyenne. Il ne s'agit plus d'être conforme à la norme, mais de se situer dans la norme. D'un côté, elle est prescription, de l'autre, elle est statistique, moyenne. La normalisation entraîne la création de subjectivités différentes de celles de la normation. Foucault ne les développe pas, mais nous pouvons nous référer à un article d'inspiration foucaldienne écrit par Robert Castel : « De la dangerosité aux risques ». Son idée est que dans la médecine mentale ou dans le travail social, il y a un passage de pratiques curatives à des stratégies préventives. Ce changement suppose « la dissolution de la notion de *sujet* […] par une combinatoire construite de *facteurs*, les facteurs de risque.[280] » De ce fait, il définit la dangerosité comme « une qualité immanente au sujet ("il est dangereux"), et une simple probabilité […] puisque la preuve du danger ne sera que dans l'après-coup, si le passage à

---

[278] Voir par exemple FOUCAULT, Michel, « L'eau de la folie », art. cité, ou FOUCAULT, Michel, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013.
[279] FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, *op. cit.*, p. 65.
[280] CASTEL, Robert, « De la dangerosité aux risques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47-48, n°1, 1983, p. 119.

l'acte a effectivement lieu.[281] » Au fur et à mesure, la notion de dangerosité se voit remplacée par celle de risque, à comprendre comme « un effet de la mise en relation de données abstraites ou *facteurs* qui rendent plus ou moins probable l'avènement de comportements indésirables.[282] » Le risque ne porte pas sur un danger précis, mais sur une probabilité de passage à l'acte[283]. Là où le traitement de la dangerosité suppose la réaction, c'est-à-dire l'action après-coup, la prévention du risque demande de la surveillance, « c'est-à-dire se mettre en position d'anticiper l'émergence d'évènements indésirables […] au sein de populations statistiques signalées comme porteuses de risques.[284] » Ainsi, avec le passage à des pratiques préventives, Castel constate la disparition du sujet : il n'est plus besoin d'intervenir directement pour redresser les conduites. Il s'agit d'une mise en relation de statistiques hétérogènes qui permettent de produire des facteurs de risques. De ce fait, l'individu devient un profil. Il n'est plus question d'exclure des personnes indésirables, ni de corriger les êtres dangereux, mais d'intervenir sur des profils à risques. L'objectif de la prévention est « *d'orienter et d'assigner*[285] » des conduites. Dès lors, sur la question de la subjectivité, il est possible de remarquer que la gouvernementalité biopolitique ou sécuritaire ne prend pas en compte l'individu au niveau de son être singulier, mais à partir de la population, au sein de laquelle il n'est qu'un ensemble de variables. L'être humain est considéré comme une probabilité, une potentialité, qu'il faut rendre plus ou moins normale, c'est-à-dire qu'elle soit dans la moyenne. Sa subjectivité devient un profil statistique.

Ainsi, pour comparer le point de vue foucaldien avec la production de l'identité telle que la pense Goffman, nous pourrions dire que là où il comprend le fonctionnement pratique de l'institution, le philosophe montre quelque chose que le sociologue n'aborde pas : la structure théorique, intellectuelle, sous-jacente qui la dirige. Foucault s'intéresse aux systèmes de pensée, et, de ce fait, il expose les impératifs auxquels répondent ces institutions. Dans son étude des subjectivités, Goffman rend compte des procédures relationnelles qui les produisent, mais son étude des structures sociales est avant tout descriptive : il occulte les doctrines qui permettent la mise en œuvre de ces pratiques. Alors que de son côté Foucault, lui, explique ce qui rend possible ces fabrications. Toutefois, chez les deux auteurs, elle se présente sous l'aspect d'un assujettissement de l'individu aux normes sociales.

---

[281] *Ibid*., p. 120.
[282] *Ibid*., p. 122.
[283] CASTEL, Robert, *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Reprise, 2011 (Éditions de Minuit, 1981), p. 142.
[284] *Ibid*., p. 143.
[285] CASTEL, Robert, « De la dangerosité aux risques », art. cité, p. 126.

Pour conclure, il est possible de proposer une définition enrichie de ce qu'est une institution totalitaire. Avec Goffman, nous avons pu constater qu'il s'agissait d'un espace clos, coupé de l'extérieur, qui a pour fonction d'être un lieu de résidence qui prend en compte les besoins des habitants, et où ils se trouvent isolés pendant une certaine période au cours de laquelle leur vie est réglementée par un certain nombre de normes. Avec Foucault, nous pouvons remarquer l'existence de trois axes fondamentaux qui permettent le fonctionnement de ces institutions. D'une part, à partir de *L'histoire de la folie à l'âge classique*, nous avons vu que grâce à l'internement asilaire, il advient une nouvelle relation à la folie : en enfermant les fous, il devient possible de les objectiver, c'est-à-dire de les prendre pour des objets de savoir, et donc de développer des connaissances dans ce domaine. L'institution totalitaire permet le développement de discours scientifiques. D'autre part, en exposant les différentes gouvernementalités qui ont vu le jour depuis le Moyen-Âge, nous nous apercevons, comme Goffman, que ces lieux permettent de faire régner un certain type de pouvoir. En parallèle d'un mécanisme macroscopique d'ordre juridique, il y a des espaces vides non régis par des lois qui sont comblés par les disciplines, dispositifs de pouvoir capillaire qui s'étendent dans toute la société, et qui fonctionnent par la norme. À l'inverse de l'exercice du pouvoir, le sociologue ne voit pas que les institutions totalitaires sont en réalité gouvernées par des rationalités, ce qui correspond aux discours qui recherchent les moyens à mettre en œuvre pour atteindre certaines fins. Toutefois, ce problème pourrait peut-être être expliqué par la nature essentiellement descriptive de son travail : Goffman étudie ce qui est directement visible dans l'institution, comme les relations entre les surveillants et les reclus, et les principes qui la gouvernent, n'étant pas perceptibles de prime abord, ne sont pas étudiés. Enfin, les institutions totalitaires, dans la mesure où ce sont des lieux de savoir et de pouvoir trouvent leur point d'ancrage sur les individus, puisqu'elles produisent leurs subjectivités. C'est par l'intermédiaire de différents dispositifs de contrôles, de corrections, de normes, que ces structures peuvent faire entrer les corps dans des relations de savoir et de pouvoir. De plus, c'est parce qu'elles ont prises sur les personnes, parce qu'elles les dominent, qu'elles se trouvent en capacité de construire des identités. De ce fait, l'asile produit des fous, l'armée des soldats, ou l'usine des ouvriers. À la suite de Goffman, qui mobilise le concept d'institution totalitaire en partie pour parler de la déviance, il serait possible de constater le fait que ces institutions fermées reçoivent des individus défaillants, qui ne sont pas conformes vis-à-vis des normes sociales, et que, ce sont ces institutions qui permettent

d'adapter, de transformer ces corps déviants en corps normaux. Comme l'a montré Deleuze dans son article « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », l'institution est constituée par quatre lignes. Les deux premières, la visibilité et les énoncés, correspondent à la production de savoir. La deuxième, la ligne de force, explique les rapports de pouvoir. Et la dernière, celle de la subjectivité, permet de rendre compte de la fabrication des individus. L'institution totalitaire est donc un lieu de savoir, de pouvoir et de subjectivation.

Par ailleurs, à la manière de Goffman, Foucault s'ancre lui aussi dans une perspective constructiviste de l'identité. Nous n'existons pas par nature, nous ne répondons pas à une essence humaine : nous sommes des productions sociales. L'interaction nous impose des rôles qui constituent notre subjectivité. L'institution est à la fois un lieu de destruction identitaire, dans le but de (re)dresser les déviants, mais aussi un endroit de production de ces individualités. Plus qu'un lieu de relation interindividuelle, les structures sociales apparaissent comme ce qui assigne les personnes à des identités. Comme les interactions, les institutions disciplinaires sont des structures normatives qui produisent des subjectivités, les premières en jouant un rôle, et les secondes, par la conformation de l'être vis-à-vis des contraintes idéales qu'elles lui imposent. Toutefois, si ces deux objets produisent des subjectivités, et par ce fait même, imposent une forme d'hétéronomie aux sujets, dans quelle mesure les individus peuvent-ils être libres, autonomes ?

Partie 3

-

L’éthique comme processus de libération

Préambule

Comme nous avons pu le remarquer à travers les précédentes analyses, il est possible de constater l'existence de deux structures normatives qui participent au fonctionnement de l'ordre social. D'une part, avec Goffman, il y a les interactions, et, d'autre part, avec Foucault, les institutions disciplinaires. Ces dispositifs mènent à la contrainte, à l'hétéronomie du sujet : il se trouve sous une domination qui n'est pas la sienne. Autrement dit, il se trouve être influencé, assujetti, par des facteurs extérieurs à lui, comme c'est le cas avec les normes sociales. Celles-ci prennent un rôle principiel dans le fonctionnement des interactions puisqu'elles imposent des conduites, des manières d'être, aux sujets. Goffman montre que ces relations interindividuelles permettent de structurer les subjectivités des acteurs sociaux, dans la mesure où elles leur imposent des rôles qu'ils doivent incarner dans le but de produire une bonne image d'eux-mêmes. Pour ce qui est des institutions, Foucault défend le fait que la structure de celles-ci rend possible la fabrication d'individus par l'intermédiaire de deux techniques : la normation, c'est-à-dire la conformation d'un être à des normes idéales, et la normalisation, qui correspond au fait de maintenir ou de ramener des facteurs de risques dans une norme-moyenne. De ce fait, dans les deux cas, l'individu apparaît comme une construction dans la mesure où il se trouve être le produit de mécanismes sociaux. Il n'a pas d'essence, de nature humaine, il n'existe pas en soi, mais relativement à des relations, à des règles qui dictent, qui régissent sa vie.

À travers les deux pôles que nous avons identifiés, les domaines interactionnels et institutionnels, les êtres se trouvent assujettis aux normes sociales : cette soumission les contraint à adopter certaines subjectivités. Ainsi, face à cette hétéronomie imposée aux sujets, est-il possible d'être libre ? Comment résister ? Dans quelle mesure les individus peuvent-ils sortir de leur état d'asservissement pour devenir autonomes ? Pour répondre à ces questions, nous opérerons un double mouvement. D'une part, nous commencerons par l'aspect théorique, en analysant la constitution d'une attitude critique qui peut permettre aux individus de se libérer. De l'autre, du côté de la pratique, nous verrons comment Goffman et Foucault envisagent des techniques de subversion des normes sociales à travers la mise en scène et l'idée d'esthétique de l'existence comme application réelle de sa liberté, de son autonomie, et surtout comme pratique de désassujettissement.

Chapitre 7 – L'*ethos* critique

> « Comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas pour eux ?[286] »

> « La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la "servitude volontaire" […] : au cœur de la relation de pouvoir, la "provoquant" sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté.[287] »

Comme nous l'avons vu dans le travail de Foucault, s'il y a du pouvoir, ce n'est que parce qu'il y a de la résistance à son encontre. Celui-ci, contraignant les individus à intérioriser certaines normes, assigne des subjectivités. En combinant les analyses menées auparavant, nous constatons le fait que, que ce soient les interactions ou les institutions, l'ordre social impose une hétéronomie aux sujets : il met en œuvre des pratiques d'asservissement, notamment par l'intermédiaire de règles prescriptives. De ce fait, nous pouvons nous demander ce qu'il reste de la liberté. Comment le sujet peut-il résister à cet assujettissement ? Dans quelle mesure l'individu peut-il se révolter contre l'hétéronomie que l'ordre social lui impose ?

---

[286] FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, p. 37.
[287] FOUCAULT, Michel, « Le sujet et le pouvoir » (1982), art. cité, p. 1057.

Qu'est-ce que la critique ?

En 1978, de retour d'un voyage au Japon, Foucault donne une conférence devant la Société française de Philosophie, intitulée « Qu'est-ce que la critique ? » Dans son discours, il s'intéresse au développement de cette notion. En première analyse, il pense que « la critique n'existe qu'en rapport avec autre chose qu'elle-même[288] ». Elle a une nature instrumentale. Elle « est un regard sur un domaine où elle veut bien faire la police et où elle n'est pas capable de faire la loi.[289] » La critique se veut être un outil qui apporte un point de vue extérieur sur quelque chose. Pour faire une histoire de ce concept, Foucault remarque deux exemples qui rendent compte d'un processus de gouvernementalisation des existences. Le premier est celui de la pastorale chrétienne, qu'il pense comme un type de pouvoir individualisant, au sein duquel, le pasteur gouverne un troupeau plutôt qu'un territoire[290]. Il est le guide qui conduit son bétail dans le but de lui assurer son salut. Il doit veiller à la nourriture, à la bonne santé, mais aussi au rassemblement et à la reproduction de ses bêtes. La pastorale chrétienne illustre à la fois un pouvoir individualisant et globalisant qui s'exerce sur les membres du troupeau. Le pasteur possède une connaissance particulière de chaque être, et une vue d'ensemble sur tout son groupe. De ce fait, le christianisme offre l'un des premiers cas de gouvernementalisation des vies. Le second peut être situé à partir du XVe siècle avec l'expansion de nouvelles techniques de pouvoir : les arts de gouverner. À cette époque, se pose la question de savoir comment gouverner les enfants, la famille, les pauvres, l'armée ou encore la cité. Durant cette période, à l'opposé du questionnement concernant les manières de gouverner, se développe une autre interrogation : « comment ne pas être gouverné ?[291] ». Contre cette direction de plus en plus grande des existences, Foucault distingue trois points d'ancrages historiques à partir desquels se développe la critique. D'une part, à l'époque où ce gouvernement des individus était lié à des autorités religieuses, elle prend place dans la recherche d'un autre rapport à l'Écriture. Il s'agit de contester l'autorité de l'Église en opérant un « retour à l'Écriture[292] ». Ce moment correspond à la Réforme, au XVe siècle, et à l'avènement du protestantisme qui refuse la direction de conscience pour

---

[288] *Ibid.,* p. 34.
[289] *Id*.
[290] FOUCAULT, Michel, « "*Omnes et singulatim*" : vers une critique de la raison politique » (1981), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit.*
[291] FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », dans *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, *op. cit.*, p. 36.
[292] *Ibid*., p. 38.

privilégier la lecture et l'interprétation par soi-même des différents textes religieux. D'autre part, au XVIe siècle, à l'extension des pratiques gouvernementales se voient opposer des droits universels et imprescriptibles dans le but de limiter l'obéissance des sujets. À cette époque, la critique vient poser le problème des droits naturels. Contre cette gouvernementalisation des existences, une pratique critique oppose l'idée que les individus possèdent des droits inaliénables qui ne peuvent pas être violés par une quelconque autorité. Dans ce cas, la critique prend un sens essentiellement juridique, et cherche les limites du droit de gouverner. Enfin, elle trouve une conception épistémique qui correspond au fait de ne pas prendre pour vrai ce qu'une autorité conçoit comme la vérité. Ainsi, là où les arts de gouverner voulaient assujettir les individus, la critique veut mettre en question ces mécanismes de pouvoir. Face à la gouvernementalisation des existences, s'amplifient des réflexions qui se demandent « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ?[293] » La critique cherche donc à « montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille pas de soi. Faire la critique, c'est rendre difficile des gestes trop faciles.[294] »

La critique se présente comme une attitude, une manière d'être. C'est un « art de l'inservitude volontaire[295] ». Elle cherche à désassujettir les individus. Elle commence par la mise en question de l'obéissance absolue des personnes à l'égard de pratiques gouvernementales. C'est dans ce sens que Foucault fait de la critique une vertu. Il ne s'agit pas d'instaurer une forme d'anarchie, de tout critiquer, de tout remettre en cause, mais de ne pas vouloir être gouverné comme cela. Ce n'est pas un refus absolu de toute forme de gouvernement, mais cet *ethos* exprime la volonté de ne pas accepter passivement ce qu'une quelconque autorité considère comme vrai. Comme le dit Foucault, « la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur les discours de vérité[296] ». C'est en faisant sienne cette attitude que le sujet prend la possibilité de mettre en question ce qui lui apparaît comme une évidence, ce qu'il trouve douteux. La critique se présente comme une manière de refuser d'obéir sans savoir ce que cela implique, de ne pas se conformer à des injonctions que nous trouvons injustifiées.

---

[293] *Ibid*., p. 37.
[294] FOUCAULT, Michel, « Est-il donc important de penser ? » (1981), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit*., p. 999.
[295] FOUCAULT, Michel, *« Qu'est-ce que la critique ? »*, art. cité, p. 39.
[296] *Id*.

Plus qu'un rapport d'obéissance entre un sujet et un pouvoir, « Être gouverné n'est pas seulement voir imposer une forme à son existence, mais se voir imposer aussi les termes dans lesquels l'existence sera ou ne sera pas possible.[297] » La gouvernementalisation de l'existence implique le fait que ces procédés de pouvoir vont contraindre les individus à vivre d'après des manières déterminées. À l'inverse, l'attitude critique revient à refuser cette passivité. Ne pas vouloir être gouverné comme cela, c'est ne pas vouloir de cette hétéronomie. Là où le pouvoir cherche à délimiter ce que peut être le sujet, la critique se présente comme une certaine forme de résistance qui lui donne la possibilité de rejeter des règles qu'il juge illégitime. Cette attitude critique peut être apparentée à une vertu dans la mesure où elle permet un usage actif, autonome de sa raison. En la faisant sienne, l'individu devient maître de lui-même : il peut refuser les normes qu'il ne juge pas utiles.

Les Lumières comme moment de sortie de notre hétéronomie

Dans cette même intervention, Foucault dit que cette attitude critique peut être rapprochée d'un article de Kant. En 1784, il publie un texte dans la *Berlinische Monatsschrift* intitulé « *Was ist Aufklärung ?* », traduit par « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans lequel le philosophe allemand cherche à produire une définition de l'*Aufklärung*. Foucault analyse cet article en défendant l'idée selon laquelle Kant propose une nouvelle approche du présent[298]. D'une part, à l'inverse de ce que pense Platon, ce n'est pas un moment historique. D'autre part, contre l'herméneutique historique d'Augustin d'Hippone, le présent n'est pas un signe à déchiffrer dans le but de comprendre l'avenir. Enfin, à rebours de l'analyse proposée par Vico, le présent n'est pas « un point de transition vers l'aurore d'un monde nouveau.[299] » À l'opposé de ces approches, lorsque Kant pose la question de l'*Aufklärung* il s'interroge sur notre actualité : qu'est-ce qui fait qu'aujourd'hui est différent d'hier ? Pour répondre à ce problème, le philosophe définit négativement ce concept de Lumière comme une sortie de l'état de minorité dans lequel se trouvent les individus. Cela correspond à l'état dans lequel nous nous trouvons lorsque nous plaçons notre volonté, notre entendement, notre

---

[297] BUTLER, Judith, « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault », dans GRANJON, Marie-Christine (dir.), *Penser avec Michel Foucault*, Paris, Éditions Karthala, 2005, p. 90.
[298] FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit.*, p. 1382.
[299] *Ibid.*, p. 1383.

raison, sous l'autorité de quelqu'un d'autre que nous-même. Pour expliquer cela, Kant donne l'exemple du livre qui nous fait s'abstenir de raisonner, du directeur de conscience qui nous évite de réfléchir, ou du médecin qui décide à notre place de notre régime alimentaire, de notre manière de vivre. Pour le philosophe allemand, l'individu est lui-même responsable de son état de minorité par « Paresse et lâcheté[300] ». Ainsi, cette sortie de son état de minorité correspond à une transformation de l'individu par lui-même. L'*Aufklärung* est un processus collectif, une marche de l'Histoire, mais aussi un travail individuel de soi sur soi qui nécessite du courage. De ce fait, pour sortir de cet état de minorité, de passivité, Kant esquisse deux conditions. D'une part, il convient de distinguer ce qui demande de l'obéissance et ce qui relève de l'usage de la raison. La maxime de la minorité serait « Obéissez, ne raisonnez pas[301] ». L'individu ne doit pas réfléchir tout en se soumettant aux raisonnements d'autres personnes. À l'inverse, la formule de la majorité serait « Obéissez, et vous pourrez raisonner autant que vous voudrez[302] ». Pour reprendre un exemple kantien, l'individu mineur paye ses impôts sans réfléchir, sans se poser de question, alors que l'individu majeur obéit, mais peut délibérer sur la manière dont l'État se sert de cet argent, voire sur la légitimité de celui-ci à percevoir des taxes. À rebours de la personne mineure, l'individu majeur ne soumet pas sa raison à une quelconque forme d'autorité. D'autre part, Kant dit qu'il faut distinguer entre l'usage privé et l'usage public de la raison. Le premier correspond au moment où l'individu exerce une fonction professionnelle, où il ne doit qu'obéir. Par exemple, le soldat a l'obligation d'exécuter les ordres qui lui incombent parce que c'est sa fonction. Le second renvoie à une occasion où la personne peut se servir de sa raison en tant que membre de la communauté des êtres rationnels. Dans ce cas, lorsque ce même soldat n'est pas en fonction, il peut réfléchir sur la stratégie militaire, sur le bien-fondé des ordres qu'il exécute. Aux vues de ces différentes distinctions, l'individu est majeur lorsqu'il fait un usage public de sa raison, et non pas lorsqu'il exerce une quelconque charge professionnelle.

Dès lors, la critique, par rapport à l'*Aufklärung* kantienne, apparaît comme une expérience des limites qui permettent de rendre compte de ce que nous sommes devenus maintenant, au présent. Elle met en place une étude historico-philosophique qui correspond

---

[300] KANT, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? Et autres textes*, trad. fr. J-F. Poirier, F. Proust, Paris, Garnier Flammarion, 2006 (Flammarion, 1991), p. 43.
[301] FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières », art. cité, p. 1384.
[302] *Id*.

à une analyse des liens entre des mécanismes de pouvoir et des éléments de savoir. Cette expérience des limites se fonde sur la direction de nos conduites, mais aussi sur des procédures et des effets de connaissance acceptable à un moment donné dans l'histoire. Ces processus de savoir et de pouvoir fondent la légitimité des normes, de ce qui paraît évident, naturel. La gouvernementalisation de l'existence, en se constituant à partir de ce duo conceptuel, distribue des subjectivités, et c'est contre ces pratiques que s'impose l'attitude critique. En mettant en question l'obéissance aux normes, aux pratiques gouvernementales, la critique apparaît comme une attitude qui met en place des techniques de désassujettissement. Cette vertu qu'est la critique se présente comme une manière de résister, de refuser l'hétéronomie imposée aux sujets. Ne pas vouloir être gouverné comme cela, c'est faire un premier pas vers la sortie de l'état de minorité. La critique est une technique qui permet à l'individu de se libérer, d'être autonome, de faire un usage majeur de sa raison. La critique est une pratique de liberté.

De manière plus approfondie, Foucault rapproche cette attitude critique de ce qu'il appelle l'attitude moderne. Il s'agit d'un « mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche.[303] » Le philosophe trouve un exemple de cette attitude moderne avec Baudelaire. Dans cette optique, il la définit en quatre moments. Premièrement, elle consiste dans une héroïsation, une exaltation du présent, en montrant ces spécificités, l'actualité du temps dans lequel nous vivons. Deuxièmement, cette héroïsation doit être comprise comme étant ironique dans la mesure où il s'agit de confronter le réel à une pratique de la liberté qui le respecte et le viol. Par exemple, le peintre peut représenter le monde soit en exacerbant certains côtés, soit en en omettant d'autres. Troisièmement, l'attitude moderne se caractérise par le rapport à soi. Il s'agit de faire de soi-même un objet, comme dans le dandysme. Enfin, cette héroïsation ironique du présent ne peut avoir lieu que dans l'art. Toutefois, même si ce dernier point semble restrictif, il n'exclut pas l'idée selon laquelle cette attitude critique, en tant que rapport au temps, rend possible des pratiques de liberté. Que nous parlions d'attitude critique ou d'attitude moderne, il s'agit dans les deux cas d'une « attitude limite[304] ». En effet, cet *ethos* se trouve à la frontière entre un dedans et un dehors, entre un asservissement à des pratiques gouvernementales, et des techniques de libération. De ce point de vue, la

---

[303] *Ibid*., p. 1387.
[304] *Ibid*., p. 1393.

critique est une analyse des limites de la réflexion sur elle-même. C'est une pratique de franchissement des frontières. Baudelaire, en publiant *Les fleurs du mal*, ne respecte pas les règles et les mœurs bourgeoises, et est pour cela censuré pour outrage à la morale publique. Dans ce sens, nous pouvons qualifier l'attitude critique comme une pratique de liberté dans la mesure où, en comprenant ce que nous sommes par l'intermédiaire d'une analyse historico-philosophique, nous avons la capacité de comprendre les limites, les normes qui régissent nos existences, mais aussi de les franchir, de les dépasser. « L'ontologie critique de nous-mêmes[305] » doit être envisagée comme un *ethos* ou la critique est entendue à la fois comme une analyse historique de ce que nous sommes, de nos limites, mais aussi comme une épreuve de leur franchissement.

« L'ontologie de nous-mêmes »

C'est dans cette perspective que, dans son cours au Collège de France du 5 janvier 1983, Foucault dit ne pas vouloir faire de théorie du sujet, mais seulement d'étudier les manières à partir desquelles nous pouvons nous constituer nous-mêmes comme sujet. Pour cela, il faut se poser la question de notre actualité : qu'est-ce qui se passe maintenant ? Cette interrogation critique rend possible « une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes.[306] » Il s'agit de comprendre comment nous sommes devenus ce que nous sommes maintenant. C'est une analyse des conditions de possibilité de notre existence. Comment se fait-il que les choses fonctionnent de cette manière précise et pas d'une autre ? L'ontologie du présent s'efforce de comprendre le mode d'être de ce que nous sommes actuellement. Cette ontologie cherche à montrer ce que nous sommes et ouvre des éventualités sur ce que nous pourrions être. Il s'agit de produire un diagnostic sur notre actualité, tout en montrant les transformations envisageables. Dans cette perspective, nous pouvons constater le fait que le sujet est une construction historique. La subjectivité des individus dépend d'éléments de savoir et de mécanismes de pouvoir. Il se construit en relation avec des normes sociales contraignantes qui lui imposent des conduites, des manières d'être. À cet égard, la critique permet de rendre

---

[305] *Ibid*., p. 1396.
[306] FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 2008, p. 22.

compte de ces règles et d'ouvrir un champ des possibles au sein duquel nous pouvons expérimenter une certaine forme de liberté. En analysant le présent, l'actualité, cet outil critique révèle les limites de celui-ci, tout en exposant les procédés par lesquels il serait possible de le transformer.

Comme le remarque Judith Butler, la critique, en dévoilant l'existence des différentes normes sociales, permet à l'individu de se construire en relation avec ces règles[307]. En tant que volonté de ne pas être gouverné comme cela, la critique nous aide à réfléchir sur notre assentiment vis-à-vis de ces normes. Voulons-nous vraiment être dirigé d'après ces principes-ci ? C'est en fonction des règles sociales existantes que nous pouvons diriger notre vie. Soit, d'un côté, nous acceptons d'être dirigé par ces prescriptions, parce que nous les trouvons légitimes ou parce qu'elles font tellement partie de nous-mêmes que nous n'en avons pas conscience, soit, de l'autre, nous les adaptons, les rejetons, les subvertissons, en bref, nous refusons d'être gouverné comme cela. Dans une optique de sortie de notre état de minorité, d'hétéronomie, l'attitude critique peut être considérée comme ce qui nous permet de connaître les mécanismes de contrainte qui produisent nos subjectivités. C'est par l'intermédiaire de cet outil critique que nous pouvons atteindre une certaine forme de liberté, d'autonomie. C'est en connaissant ce qui nous oriente, ce qui nous influence, ce qui nous incline à agir de telle manière plutôt que de telle autre, que nous pouvons nous donner à nous-mêmes nos propres règles d'action. En opérant une ontologie critique de nous-mêmes, nous devenons capables de refuser, ou d'accepter, d'être gouverné d'une certaine manière. L'attitude critique se présente donc comme une vertu dans la mesure où elle permet à l'individu qui la fait sienne de s'émanciper, de s'autonomiser, de se libérer. La critique rend possible un usage majeur de sa raison puisqu'elle permet aux personnes de comprendre ce qui les contraint, mais aussi de juger par elles-mêmes d'être, ou non, dirigées par ces principes.

L'attitude critique peut donc s'apparenter à une pratique de la résistance dans la mesure où elle exprime une volonté de ne pas être gouverné comme cela. Cet *ethos* rend compte de la possibilité de sortir de notre état d'hétéronomie, de tutelle vis-à-vis d'une autorité, pour atteindre une forme d'autonomie. Ainsi, cette manière de contester les normes qui nous dirigent rend possible une certaine stylisation de notre existence. En refusant les règles qui nous contraignent à agir d'une manière déterminée, nous ouvrons un champ des

---

[307] BUTLER, Judith, « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault », art. cité, p. 101.

possibles, dans lequel nous pouvons vivre comme nous le voulons. En tant que pratique de désassujettissement, la critique nous permet de comprendre nos déterminations, notre asservissement, notre dépendance vis-à-vis de normes sociales. Et en réaction à celles-ci, nous devenons capables de diriger nous-mêmes notre propre vie. Toutefois, nous pouvons nous demander comment est-il possible de passer de la théorie à la pratique ? Le fait de savoir ce qui nous assujettit nous permet-il réellement de modifier nos conduites ? En d'autres termes, une fois que nous avons connaissance de ces normes, comment transformer notre existence ?

Chapitre 8 – Entre Goffman et Foucault : la subversion des normes sociales

> « [Les acteurs] sont […] des boutiquiers de la moralité.[308] »

> « Je pense […] 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[309] »

Après avoir constaté l'existence d'un *ethos* critique qui permet de rendre compte de notre actualité, de notre présent, tout en offrant des perspectives qui permettent de le modifier, comment passer de la théorie à la pratique ? En effet, une fois que nous avons conscience de ce qui nous contraint de mener notre existence de telle manière, comment la modifier ? Sommes-nous condamnés à l'assujettissement, ou pouvons-nous réellement nous libérer ? Comment est-il possible de résister à ces contraintes sociales ? Dans quelle mesure le sujet peut-il affirmer sa propre subjectivité ?

La rigidité et la souplesse de l'ordre social goffmanien

Face à une lecture surdéterministe et contraignante de l'ordre social, Goffman propose aussi une analyse des formes de libération des sujets[310]. Le problème principal de la vie sociale étant celui de l'apparence, du *self*, l'individu peut avoir deux positions. D'une part, il se conforme à la rigidité du cadre interactionnel, aux règles que celui-ci met en place, et il devient assujetti aux normes communes. D'autre part, il a recours à un jeu sur les apparences. C'est à partir de cette hypothèse que devient possible la subversion. En effet, le travail goffmanien consiste à analyser l'ordre de l'interaction, comprise comme une structure

---

[308] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*, *op. cit*., p. 237.
[309] FOUCAULT, Michel, « Une esthétique de l'existence » (1984), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit*., p. 1552.
[310] PASQUIER, Sylvain, « Erving Goffman : de la contrainte au jeu des apparences », art. cité.

normative guidant les conduites des acteurs lorsqu'ils se rencontrent. Étant régi par une multiplicité de règles, le sociologue défend l'idée selon laquelle cet ordre est avant tout un « univers moral[311] ». Toutefois, dans ce monde normé, ce qui intéresse les agents ne serait pas tant de vivre selon ces règles, mais plutôt de faire semblant de se conduire en les respectant. Ils « cherchent à entretenir l'impression selon laquelle ils vivent conformément aux nombreuses normes qui servent à les évaluer[312] ». Les individus apparaissent comme « des boutiquiers de la moralité[313] » dans la mesure où, au fond, peu importe le contenu des règles du moment qu'ils peuvent faire semblant de vivre en se conformant à celles-ci. Il faut avoir l'apparence de la moralité, c'est-à-dire jouer son rôle conformément aux règles de l'interaction, sans forcément faire sienne ces normes. Avoir une image de soi normale, qui satisfait aux règles communes, répond à un impératif de mise en scène. Pour cela, il convient de faire semblant. Cela revient à donner un autre sens à son action tout en faisant croire à notre respect des normes. Il s'agit de questions d'interprétation de nos actions. Face au pouvoir contraignant des interactions, l'une des manières de gagner en autonomie serait de feindre le respect des normes.

Pour comprendre dans quelle mesure cette subversion fonctionne, il faut prendre pour point de départ la rigidité de l'ordre de l'interaction[314]. En définissant l'interaction comme quelque chose de normativement structurée, nous pouvons nous demander si elle ne rend possible que du conformisme ? Dans un article intitulé « Rigidité et souplesse de l'ordre de l'interaction chez Erving Goffman », l'idée défendue est que cette rigidité inhérente à l'ordre de l'interaction, puisqu'il est normativement structuré, est, paradoxalement, la condition de possibilité de sa relative souplesse. Cette inflexibilité est compréhensible dans la mesure où l'ordre social est doublement normé : d'une part, avec le *face-work*, et, d'autre part, avec les impératifs institutionnels. En définissant l'interaction à partir de ses trois composantes que sont les normes, les données empiriques de la situation et les sujets qui y prennent place, il est possible de voir que cet ordre de l'interaction ne détermine pas de manière mécanique le contenu des relations interindividuelles. En effet, il existe un espace entre la structure interactionnelle, c'est-à-dire ses règles, et le jeu de l'acteur, l'interprétation du rôle qu'exige de lui la situation. Ainsi, il est possible de distinguer deux sens dans le concept de face, qui

---

[311] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi*, *op. cit.*, p. 237.
[312] *Id.*
[313] *Id.*
[314] BONICCO-DONATO, Céline, « Rigidité et souplesse de l'ordre de l'interaction chez Erving Goffman », *Klesis*, numéro de Philosophie et Sciences sociales, revue en ligne de philosophie, 2008, disponible à l'adresse : revue-klesis.org/pdf/Klesis-Bonicco.pdf

correspond à l'image sociale de l'acteur. D'un côté, en un sens large, elle renvoie à la manifestation de sa capacité à tenir un rôle quelconque, et, de l'autre, dans un sens étroit, elle correspond au rôle exigé par une situation donnée. De ce fait, la souplesse de l'interaction réside dans l'interprétation que les acteurs font de la situation. Celle-ci peut être respectueuse, et dans ce cas, les sujets répondent aux exigences de l'interaction. Elle rend compte de la conformité de l'individu vis-à-vis des normes de la situation. Elle peut aussi être erronée, auquel cas l'acteur se trompe de rôle et ne satisfait pas aux attentes de l'interaction, et il met en œuvre un rite de réparation pour s'excuser de son erreur. Il s'agit, par exemple, d'une mauvaise attitude, ou d'une méprise sur le statut de son interlocuteur. Enfin, l'interprétation peut être subversive. L'individu en vient à donner intentionnellement un autre sens à l'interaction : il n'y a pas de procédure de réparation en retour.

> L'individu qui déçoit certaines attentes peut l'emporter et amener les autres à accepter les nouveaux termes qu'il pose et la nouvelle définition de la situation qu'ils impliquent. Les enfants qui grandissent au sein d'une famille sont constamment engagés dans ce processus : ils négocient constamment l'octroi de nouveaux privilèges qui ne tardent pas à être considérés comme leur dû. Certaines mutineries dans les écoles, les prisons et les ghettos sont des illustrations du même thème, de même que les changements sociaux produits par le mouvement ouvrier et les suffragettes[315].

Ne pas répondre aux attentes d'une situation peut permettre la transformation de la structure normative interactionnelle. Les exemples que donne Goffman, comme celui des Suffragettes ou du mouvement pour les droits civiques aux Etats-Unis[316], pour défendre cette interprétation subversive cherchent à revaloriser les faces des personnes stigmatisées. L'interprétation subversive rend compte d'aspirations égalitaires et d'une volonté de changer les règles du jeu.

Dans *Asiles*, le sociologue propose une explication de ce phénomène à travers le concept d'adaptation secondaire, qui s'oppose à l'adaptation primaire, qui rend compte du fait que les personnes se conforment aux attentes définies par les normes sociales d'une situation donnée. Cela correspond au moment où l'individu s'écarte du rôle que lui assigne l'institution ou les règles de la situation. L'adaptation secondaire apparaît comme une manière de refuser les normes interactionnelles et institutionnelles dans le but d'ouvrir un nouveau chemin, de nouvelles manières de vivre. Les adaptations secondaires permettent de mettre à distance ce moi dégradé qui nous est assigné. Le fou refuse son rôle de fou : il ne

---

[315] GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public*, *op. cit.,* p. 325.
[316] Pour celui-ci, voir GOFFMAN, Erving, « L'ordre de l'interaction », dans GOFFMAN, Erving *Les moments et leurs hommes*, *op. cit*.

veut pas se résigner à ce rôle avilissant que lui impose l'asile. C'est dans cette perspective qu'il peut inventer une nouvelle manière d'être. C'est en subvertissant les règles de l'institution que le reclus a la capacité d'inventer un nouveau rôle. En refusant de se conformer aux attentes de l'asile, l'individu invente une nouvelle manière d'être, une nouvelle manière de vivre. Il se met en scène autrement. De ce fait, c'est dans la rigidité de l'ordre de l'interaction qu'il est possible de trouver des chemins de traverse. Le *face-work*, le travail de figuration, impose à l'individu de présenter une certaine face, mais pas les manières de la manifester, et c'est là que nous pouvons trouver des points de résistance. En effet, c'est par la subversion de notre rôle que nous sommes en capacité de sortir de notre hétéronomie interactionnelle pour acquérir une forme d'autonomie. Ainsi, c'est en se mettant en scène d'une certaine manière, en ne prenant pas en compte les normes sociales, qu'il est possible de sortir d'un conformisme interactionnel dans le but de se libérer.

L'esthétique de l'existence

Là où Goffman parle de mise en scène, Foucault préfère parler d'esthétique de l'existence, qui consiste dans le fait de donner une certaine forme à sa vie, d'en faire une œuvre d'art. Après avoir réfléchi sur les « jeux de vérités les uns par rapports aux autres […] puis [les] jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir[317] », le philosophe veut « étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet[318] », et pour cela, il se plonge dans des textes de l'Antiquité. Ce qui va intéresser Foucault, ce sont les « arts de l'existence[319] », qu'il comprend comme des pratiques par lesquelles les individus « non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de styles.[320] » Ainsi, dans la dernière partie de ses travaux, qu'Henri Joly nomme le « retour aux Grecs[321] » de Foucault, il fonde ses réflexions sur la morale. Il en distingue deux types. D'un côté, il y a les éthiques

---

[317] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Tel, 1997 (Gallimard, 1984), p. 13.
[318] *Id*.
[319] *Ibid*., p. 18.
[320] *Id*.
[321] JOLY, Henri, « Retour aux Grecs. Réflexions sur les "pratiques de soi" dans *L'usage des plaisirs* », *Le débat*, vol. 4, n° 41, 1986, p. 100-121.

antiques, qui correspondent à des manières d'affirmer sa liberté, et de donner une forme à sa vie. De l'autre, il y a les morales chrétiennes qui sont des « code de règles[322] ». D'une part, il s'agit de pratiques de liberté, alors que, d'autre part, il est question d'obéir à des systèmes normatifs qui ont pour vocation de diriger la vie des individus.

Pour penser son esthétique de l'existence, Foucault s'appuie sur le modèle antique, selon lequel, « Par "morale", on entend un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers[323] ». L'éthique apparaît comme ce qui permet une « stylisation[324] » de nos conduites. Pour cela, le philosophe montre que les Grecs se concentrent autour de quatre concepts. Premièrement, il y a « Les *aphrodisia* [qui] sont des actes, des gestes, des contacts, qui procurent une certaine forme de plaisir.[325] » L'expérience éthique de ces *aphrodisia* porte sur la force qui lie le plaisir et le désir. L'appréciation morale ne porte pas sur la nature de l'acte, mais sur sa gradation quantitative. Il ne s'agit pas de condamner certaines pratiques, mais de les limiter, de les tempérer. Deuxièmement, Foucault mentionne l'existence de la *chrēsis*, qui peut être traduite par le terme d'usage. Il dépend des besoins, doit être effectué au moment opportun, il dépend d'un *kairos*, et est relatif au statut de la personne, il pose la question de savoir qui dirige et qui est dirigé lors de l'acte sexuel. La *chrēsis* correspond à une attitude qui permet d'individualiser une action : l'exécution du plaisir ne répond pas à des règles morales, mais au sujet du plaisir. Ces règles n'existent pas de manière invariable, de tout temps, mais sont instituées par l'individu : c'est lui qui définit son propre usage des plaisirs. Troisièmement, nous retrouvons la notion d'*enkrateia*, qui correspond à une forme de maîtrise de soi qui permet de dominer ses désirs. Elle renvoie à une domination de soi sur soi. « La conduite morale, en matière de plaisirs, est sous-tendue par une bataille pour le pouvoir.[326] » Ce combat, c'est celui de *La république* de Platon ou la raison doit vaincre les désirs pour gouverner l'âme, la cité. « Les adversaires que l'individu doit combattre ne sont pas simplement en lui ou au plus près de lui. Ils sont une partie de lui-même.[327] » L'*enkrateia* représente un combat contre soi-même selon lequel résister à ces désirs est une victoire. Pour être un sujet moral, il faut mettre en place un rapport de soi à soi de type domination – obéissance. Il convient de maîtriser ses désirs et d'obéir à sa raison. Enfin, pour parvenir à

---

[322] FOUCAULT, Michel, « Une esthétique de l'existence », art. cité, p. 1550.
[323] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 36.
[324] *Ibid.*, p. 50.
[325] *Ibid.*, p. 55.
[326] *Ibid.*, p. 89.
[327] *Ibid.*, p. 91.

l'*enkrateia*, il faut passer par l'*askesis*, il faut s'entraîner. L'âme doit être éduquée à résister aux désirs qui peuvent la troubler. Cet entraînement n'est possible que par la répétition. Ainsi, c'est par l'intermédiaire de cette ascétique que nous pouvons nous constituer en tant que sujet moral. Le dernier concept que mobilise Foucault pour rendre compte de son esthétique de l'existence est celui de *sōphrosunē*, qui correspond à la tempérance. De ce fait, la *sōphrosunē*, en tant qu'exercice de la maîtrise des plaisirs, renvoie à une pratique de liberté. Il s'agit de gouverner ses désirs dans le but d'être libre. Cette liberté doit être entendue comme la maîtrise de l'individu sur lui-même. Elle est un pouvoir qu'on exerce sur soi. La maîtrise de soi permet au sujet d'être actif et de commander ce qui, en lui-même, est inactif. Le sujet libre est celui qui sait s'adonner à ses désirs de manière tempérante, sobre, sans être soumis à ses plaisirs. Comme le remarque Foucault, cette idée de pouvoir n'est pas intrinsèquement négative, elle ne renvoie pas essentiellement à un mal : elle correspond aussi à une façon de contraindre soi-même sa conduite. De plus, en comprenant la morale comme un ensemble de procédures pratiques qui permettent d'établir des rapports de soi à soi, il est possible de voir que celle-ci met en place une procédure de subjectivation. Le sujet n'a pas d'essence : à l'inverse, il est une construction, et l'éthique ne permet pas de retrouver un soi altéré par des rapports de domination, mais de s'inventer soi-même en tant qu'individu libre, autonome.

Ainsi, l'esthétique de l'existence peut être définie comme une « façon de vivre dont la valeur morale ne tient ni à sa conformité à un code de comportement, ni à un travail de purification, mais à certaines formes ou plutôt à certains principes formels généraux dans l'usage des plaisirs, dans la distribution qu'on en fait, dans les limites qu'on observe, dans la hiérarchie qu'on respecte.[328] » Il s'agit de se donner à soi-même ses propres normes. À travers l'intermédiaire de pratique de soi, qui correspond à une forme d'ascétisme, d'« exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être[329] », il est question de se libérer en donnant une certaine forme à sa vie. Cette esthétique de l'existence doit faire de nous « l'habile et prudent guide de soi-même, apte à conjecturer comme il faut la mesure et le moment.[330] » Contre les codes éthiques, la seule manière de se libérer est de devenir le principe de son action : c'est à partir de soi qu'il convient de déterminer ce qu'il faut faire, quand céder, quand résister à ses désirs.

---

[328] *Ibid*., p. 120-121.
[329] FOUCAULT, Michel, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), dans *Dits et écrits II (1976-1988)*, *op. cit*., p. 1528.
[330] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, *op. cit*., p. 183.

Nous pourrions dire que face à un certain objectivisme moral, qui s'établit à partir d'un ensemble de valeurs et indépendamment des sujets, l'éthique grecque trouve son principe d'action dans l'individu lui-même. Avec cette idée d'esthétique de l'existence, Foucault veut montrer la mise en place d'un rapport de gouvernement de soi sur soi. Il faut à la fois se diriger et s'obéir. Toutefois, face à ces stratégies de pouvoir du sujet sur lui-même, le philosophe remarque le fait que se développe, en parallèle, des pratiques, des techniques de soi : c'est ce que les Grecs appelaient le souci de soi, l'*epimeleia heautou*. Ce souci de soi « est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-même comme objet de toute notre application.[331] » Il s'agit d'un travail que le sujet produit sur lui-même, et qui s'apparente à une pratique de libération de soi. « C'est un principe valable pour tous, tout le temps et pendant toute la vie.[332] » L'esthétique de l'existence n'est possible que par l'intermédiaire de l'*epimeleia heautou*.

Cependant, ces deux notions sont liées à la connaissance de soi. C'est la maxime antique *gnothi seauton*, connais-toi toi-même. Cette connaissance de soi fonctionne à partir de trois facteurs. D'une part, il y a des procédures d'épreuves. Elles permettent d'acquérir la vertu et de constater où nous nous situons dans ce processus d'apprentissage. D'autre part, Foucault mentionne l'examen de conscience, d'après lequel il s'agit de faire un retour sur ce que nous avons fait dans la journée, d'inspecter nos paroles, nos actions, ce que nous aurions pu mieux faire. Cet examen de conscience permet de reconnaître ses fautes, non pas pour susciter de la culpabilité « mais pour renforcer, à partir du constat rappelé et réfléchi d'un échec, l'équipement rationnel qui assure une conduite sage.[333] » Enfin, à cela s'ajoute un « travail de la pensée sur elle-même[334] » qui prend la forme « d'un filtrage permanent[335] » de nos représentations. Dans cette optique, il convient de contrôler ses pensées. Il s'agit à la fois d'exercer un pouvoir sur soi en triant parmi nos représentations, et d'une garantie de liberté dans la mesure où ce contrôle nous permet de distinguer ce qui dépend de nous, c'est-à-dire ce sur quoi nous pouvons agir, de ce qui ne dépend pas de nous, ce sur quoi nous n'avons aucune prise. Ainsi, cette connaissance de soi permet à l'individu de savoir comment il peut se soucier de lui-même.

---

[331] FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Tel, 1997 (Gallimard, 1984), p. 66.
[332] *Ibid*., p. 67.
[333] *Ibid*., p. 86-87.
[334] *Ibid*., p. 87.
[335] *Id.*

Dès lors, la conjonction entre le souci de soi, *epimeleia heautou*, et la connaissance de soi, *gnothi seauton*, rend possible ce que Foucault appelle une conversion à soi, une *epistrophē eis heauton*. Cela correspond, d'une part, à une modification de notre activité qui en vient à trouver sa fin en nous-même, dans le rapport de soi à soi. D'autre part, la conversion à soi est « une trajectoire grâce à laquelle, échappant à toutes les dépendances et à tous les asservissements, on finit par se rejoindre soi-même, comme un havre à l'abri des tempêtes ou comme une citadelle que ses remparts protègent[336] ». Autrement dit, il s'agit « du retournement vers soi en se détournant de ce qui nous est extérieur[337] ». Avec la conversion à soi, le sujet exerce un pouvoir sur lui et y obéit. De ce fait, il retrouve une souveraineté sur lui-même : il se donne ses propres règles d'action. À partir de ces pratiques de soi, l'individu trouve son maître en lui-même, et fait l'épreuve d'une procédure de libération. Ainsi, face à l'hétéronomie que lui imposent les normes sociales, aussi bien interactionnelles qu'institutionnelles, l'individu, en se retournant sur lui-même, devient le pouvoir auquel il obéit. Par l'intermédiaire du souci de soi et de la connaissance de soi, l'individu devient celui qui édicte ses propres normes dans le but d'orienter sa conduite d'une certaine manière. Ces techniques de soi sont des pratiques de liberté grâce auxquelles l'individu peut acquérir une certaine forme d'autonomie, c'est-à-dire qu'il peut se gouverner lui-même en forgeant ses propres lois morales. À travers son exploration des pensées antiques, Foucault propose une approche de l'éthique comme rapport de soi à soi au sein duquel le sujet met en œuvre des pratiques de libération, de constitution de soi en tant que sujet moral souverain, libre de donner à son existence la forme qu'il désire. En se fixant ses propres règles, l'individu peut faire de sa vie une œuvre d'art. C'est en se convertissant à soi, en retournant en soi, qu'il est possible de se libérer.

Cependant, en première analyse, une critique que nous pourrions faire à cette esthétique de l'existence serait que l'exemple antique de la libération est essentiellement solipsiste. Dans un article publié en 2002, intitulé « Sujet moral et soi éthique[338] », Frédéric Gros défend l'idée selon laquelle le fait de comprendre l'éthique sous la forme du souci de soi ne permet pas de dire que celle-ci serait individualiste puisque, d'une part, cette technique de soi établit un rapport de soi à soi qui passe par autrui, dans la mesure où il peut être un guide, un accompagnateur. C'est sur le modèle de la relation entre le maître et le disciple

---

[336] *Ibid*., p. 90.
[337] FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 2001, p. 199.
[338] GROS, Frédéric, « Sujet moral et soi éthique », *Archives de Philosophie*, vol. 65, n°2, 2002, p. 229-237.

qu'est possible l'éthique : c'est donc une activité sociale. D'autre part, se soucier de soi, c'est aussi se soucier des autres. En effet, le recours à ces techniques ne vise pas l'inaction du sujet mais « permet de donner une forme définie à l'action qu'on entreprend, à la charge qu'on accepte, au rôle social qu'on accepte de jouer.[339] » Se soucier de soi permet, dans un second temps, de se soucier des autres dans la mesure où cela passe par une relation de maître à disciple, où le disciple peut devenir maître et aider autrui. Le souci de soi n'est pas une pratique solipsiste dans la mesure où il mobilise un éducateur et des élèves.

Le gouvernement de soi

Ainsi, pour faire un lien entre les pensées de Goffman et de Foucault, nous pouvons nous attarder sur la notion de gouvernement qui sous-tend ces techniques. En effet, nous pourrions dire que la mise en scène de soi consiste dans une certaine manière de se gouverner. Le philosophe définit ce concept, à partir du domaine politique, comme le « fait de structurer le champ d'action éventuel des autres.[340] » Il s'agit, au sens large, « d'une manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes[341] ». En ramenant cette notion dans le champ éthique, nous pourrions le définir comme une façon de maîtriser son comportement. Le gouvernement peut être compris en deux sens. D'un côté, il permet l'assujettissement des individus, ils sont gouvernés, et, de l'autre, il correspond à des pratiques de libération dans la mesure où ils se gouvernent eux-mêmes. Dans un sens politique, le gouvernement conduit les conduites des autres, alors que dans un sens proche de l'éthique antique, il s'agit de se donner à soi-même ses propres règles d'actions. L'individu se gouverne lui-même. Dans cette optique, la mise en scène subversive peut être comprise comme une manière de se gouverner, c'est-à-dire de se donner les règles à suivre lors d'une interaction. La subversion permet de donner une forme déviante à sa vie en ne se soumettant pas aux règles communes. C'est parce que l'individu refuse les normes sociales qu'il en vient à les renverser. Il donne une forme minoritaire à son existence, dans la mesure où celle-ci s'oppose à un « état de pouvoir et de domination[342] » qu'est la majorité.

---

[339] *Ibid*., p. 234.
[340] Foucault, Michel, « Le sujet et le pouvoir », art. cité, p. 1056.
[341] *Id*.
[342] DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 133.

La subversion goffmanienne revient à donner une forme à sa vie : elle rend compte d'une esthétique de l'existence. Dès lors, le sujet peut affirmer sa propre subjectivité à partir de techniques de soi, et de pratiques subversives, qui lui permettent de revendiquer sa liberté, de manifester son autonomie en se gouvernant soi-même. En refusant les normes interactionnelles ou institutionnelles qui lui imposent une hétéronomie, l'individu se donne à lui-même ses propres règles, et, en conséquence, il se produit une subjectivité autonome, non aliénée. Toutefois, la subversion pose problème. Si tout le monde en vient à contester les normes sociales, dans quelle mesure un ordre social, c'est-à-dire ce qui permet la cohésion des individus entre eux, peut-il encore exister ? Autrement dit, cette idée de subversion ne signerait-elle pas la fin de ce que nous entendons communément par le terme de société ?

À l'encontre de cette idée, la subversion goffmanienne ne correspond pas à un refus total et absolu de toutes les normes sociales. Il ne s'agit pas d'annihiler toute forme de règles qui structurent l'ordre social, mais de montrer qu'elles ne vont pas, qu'elles ne sont pas légitimes à gouverner nos existences. Cette pratique subversive permet de s'affirmer en tant qu'être autonome. Cette volonté de transformer les normes sociales rend compte d'une intention de changer des pratiques sociales de gouvernement. Autrement dit, cette subversion correspond à une résolution de ne pas vouloir être gouverné comme cela, de refuser le rôle, la subjectivité, qui nous est assigné par des interactions. Pour expliquer cela, nous pouvons nous référer à l'exemple que prend Goffman qui est celui du mouvement pour les droits civiques aux Etats-Unis. Dans ce cas, le fait de subvertir les normes permet aux populations minorisées de revendiquer une égalité pleine et entière vis-à-vis des autres membres du corps social. En d'autres termes, la subversion des règles ne conduit pas à la fin de tout ordre social, seulement à sa modification. Il ne s'agit pas, pour reprendre l'image goffmanienne, d'arrêter de jouer, mais de changer les règles du jeu pour les rendre plus inclusives, moins coercitives, et pour permettre à plus de monde de jouer. Subvertir les normes se présente comme une pratique de liberté où l'individu sort de sa passivité, de son hétéronomie, de sa domination, pour se donner à lui-même ses propres règles. La subversion permet de donner une forme à son existence. La question n'est donc pas de supprimer tout type de normes, mais seulement de savoir auxquelles nous consentons à obéir. Comme dans l'esthétique de l'existence où l'individu choisit les règles qui dictent sa vie, la subversion permet de manifester un mécontentement vis-à-vis de l'état de minorité qu'elle impose à certaines personnes.

Ainsi, à travers les concepts de subversion et d'esthétique de l'existence, nous constatons le fait que nous pouvons sortir de notre état d'hétéronomie en remettant en question les normes qui régissent la vie sociale, tout en devenant autonome, en se donnant à soi-même ses propres règles. En refusant d'être gouverné comme cela, l'individu construit sa subjectivité en rapport avec ces normes sociales, sans pour autant s'y conformer. En s'opposant aux divers impératifs de la vie en société, nous pouvons nous mettre en scène d'une autre manière, donner une certaine forme à son existence. Dès lors, le passage de la théorie critique à la pratique de liberté s'opère par l'intermédiaire d'une réflexion autonome du sujet. C'est en ne voulant pas être gouverné comme cela que nous pouvons styliser notre vie.

Pour conclure, face aux structures normatives que sont les interactions et les institutions, l'individu n'est pas réduit à être une construction assujettie. Ces deux catégories d'organisations induisent, par l'intermédiaire des règles qu'elles mettent en place, un état d'hétéronomie chez le sujet : il se trouve dans un état de minorité, il est sous la tutelle d'une autorité supérieure qui contraint son existence. Cependant, il est possible de s'en libérer, de devenir autonome. Pour cela, nous avons vu, dans un premier temps, que cette libération est envisageable à travers un *ethos* théorique qui se fonde sur l'outil qu'est la critique. C'est en nous questionnant sur notre présent, sur notre actualité, que nous pouvons appréhender ce que nous sommes maintenant. Une fois que nous avons compris à quoi se réfère notre mode d'être, nos manières de vivre, nous avons connaissance de nos déterminations, de nos contraintes, de ce qui nous influence à agir de telle manière plutôt que de telle autre. Dans un second temps, à travers les concepts de subversion et d'esthétique de l'existence, nous pouvons concevoir que face aux structures assujettissantes l'individu peut affirmer sa liberté, son autonomie, en décidant lui-même de la forme qu'il souhaite donner à sa vie. C'est en refusant d'être gouverné comme cela que nous pouvons nous libérer, sortir de notre état de minorité. Du moment que nous avons conscience de nos contraintes, nous pouvons décider de transformer notre existence grâce à des techniques, des pratiques de soi. En opérant un retour à soi, l'individu devient capable de se désassujettir en stylisant sa vie. Comme Baudelaire, c'est l'attitude critique qui nous permet de nous libérer, de vivre à partir de nos propres normes. Toutefois, cette subversion des règles ne conduit pas à une destruction de l'ordre social, mais bel et bien son aménagement, sa transformation. Dès lors, à partir de ce

double mouvement, à la fois théorique (la critique) et pratique (la subversion des normes), nous pouvons constater le fait que face à l'hétéronomie imposée au sujet par les structures sociales, celui-ci possède des recours dans le but de sortir de son asservissement, de se libérer, de construire sa propre subjectivité. Finalement, la question n'est pas tant de savoir si l'individu est libre ou déterminé, mais plutôt de comprendre comment il est contraint d'agir comme il agit, et comment il peut sortir de son assujettissement pour devenir autonome, c'est-à-dire maître de lui-même.

Conclusion

Se questionner sur la fabrication des subjectivités, c'est se poser à la fois la question de la domination, du pouvoir, et de la liberté, de l'autonomie des individus. Dans cette optique, nous avons mené une réflexion en trois temps. En prenant pour point de départ les travaux sociologiques de Goffman, nous avons pu constater le fait que le concept d'interaction s'avère être un moteur de la vie sociale. Ce dernier propose comme modèle d'analyse le recours à une métaphore théâtrale. Celle-ci rend compte de deux notions importantes. D'une part, en pensant les relations interindividuelles comme des mises en scènes, l'individu est considéré comme un acteur incarnant un certain rôle qui lui est assigné à partir de la situation dans laquelle il prend place. D'autre part, cette analyse dramaturgique rend compte du fait que l'existence des agents est contrainte par des impératifs liés à leur représentation. Toutefois, à partir du milieu des années 1960, et conscient des limites de cette analogie, Goffman change de paradigme analytique pour penser l'interaction sous la forme d'un rituel. En s'inspirant des travaux de Durkheim sur la religion, mais aussi de l'éthologie, le sociologue en vient à définir ce concept comme quelque chose de structuré par des normes sociales. L'interaction devient une cérémonie séculière dans laquelle les individus ont des droits et des attentes vis-à-vis d'autrui. Ceux-ci sont définis par leur face, c'est-à-dire par leur image sociale, elle-même issue de la manière dont les interactants nous perçoivent. Dès lors, du fait de la structure normative de l'interaction, Goffman pense l'identité comme une construction sociale. En effet, l'individu devient ce qu'il est dans la mesure où il se conforme aux attentes de la situation dans laquelle il se trouve, mais aussi en incarnant le bon rôle. Dans ce sens, la notion goffmanienne d'interaction rend compte d'une certaine forme d'individuation sociale en ce sens qu'elle assigne des manières de vivre. L'une des conséquences de cela réside dans le fait que la subjectivité des individus est une fabrication relationnelle : elle dépend des rencontres avec autrui. Cependant, en montrant les limites de la micro-analyse, notamment dans son approche de la notion d'institution qu'il envisage comme un ensemble d'interactions en milieu fermé, nous nous sommes tournés vers les travaux de Michel Foucault.

Dans l'optique de proposer une définition du concept d'institution, nous nous sommes appuyés sur un article de Gilles Deleuze dans lequel il définit la notion foucaldienne de dispositif comme étant traversée par quatre lignes : les deux premières, celles de visibilité et de lumière, renvoient au savoir, celles de force, au pouvoir, et les lignes de subjectivités

permettent de comprendre la fabrication des individus. Ainsi, en tant que dispositif local disséminé dans le corps social, ces institutions fonctionnent à partir de trois axes principaux. D'une part, elles permettent la création de savoir dans la mesure où, en enfermant, en dominant, des individus comme les fous par exemple, elles les objectivent, elles en font des objets de connaissance. D'autre part, ces institutions sont régies par des gouvernementalités, des rationalités politiques, qui rendent possible « la gestion des individus[343] ». Foucault en distingue trois : la première est la souveraineté et correspond à un mécanisme juridique qui fonctionne par l'intermédiaire de lois et de peines ; la deuxième, celle qui nous intéresse le plus, est la discipline : il s'agit d'un dispositif de pouvoir capillaire qui s'exerce à partir de normes idéales, et qui répond à une certaine économie politique qui veut maximiser l'utilité du corps ; la troisième, la sécurité, permet de réguler des populations grâce à l'usage de statistiques et à l'analyse de facteurs de risques. L'institution est donc soumise à une rationalisation de l'exercice du pouvoir. Enfin, nous avons pu constater l'idée selon laquelle ces structures rendent possible la fabrication des individus en passant par l'assujettissement aux normes. Au départ, celles-ci sont extérieures aux sujets, et c'est par un travail sur le corps qu'il est possible de transformer un individu. C'est parce que les personnes se trouvent être dominées qu'il devient possible de construire des subjectivités. À cet égard, l'exemple du soldat est éloquent : il n'est pas soldat par nature, mais à la suite d'un dressage du corps, celui-ci étant possible parce qu'il rassemble à la fois des éléments de savoir et de pouvoir. Dès lors, une institution totale ou disciplinaire se présente comme une réalité complexe. Bien plus qu'un lieu d'interaction, elle se trouve être un carrefour où se rencontrent la production de savoir, l'exercice d'un certain type de pouvoir, et la fabrication de subjectivités.

Toutefois, après avoir pu constater le fait que l'interaction nous impose des rôles et que les institutions pratiquent un dressage les individus, dans les deux cas, il s'agit d'un assujettissement aux normes. Les agents voient leurs existences contraintes par des impératifs sociaux. De ce fait, ils se trouvent dans un état d'hétéronomie, c'est-à-dire influencés, orientés, pour agir en fonction de règles qui ne viennent pas d'eux, qu'ils n'ont pas choisi. À partir de la définition des concepts d'interaction et d'institution comme deux structures normatives et contraignantes qui assignent des subjectivités, des manières de vivre aux individus, nous constatons des procédures de domination des êtres. Mais, voilà, ces considérations ne sont pas des fatalités. En effet, en parallèle de ces analyses portant sur la

---

[343] FOUCAULT, Michel, « Foucault étudie la raison d'État », art. cité, p. 803.

fabrication des individus, nous trouvons chez Goffman et Foucault des réflexions sur la résistance face à ces deux pôles asservissant de la vie sociale.

Pour analyser ces techniques de libération, nous avons procédé en deux moments. Le premier correspond à une réflexion théorique sur les conditions de possibilité de cette émancipation. Pour cela, nous avons étudié ce que Foucault appelle l'attitude critique. Celle-ci nous permet d'opérer une analyse de notre actualité par le prisme de notre consentement à être gouvernés d'une certaine façon. En effet, la critique correspond à un examen historico-philosophique de notre présent. Elle cherche à comprendre comment nous sommes devenus ce que nous sommes actuellement, tout en posant la question « comment ne pas être gouverné ?[344] » La critique nous permet de comprendre ce qui nous contraint, nos déterminismes sociaux, mais aussi de les remettre en question et d'impulser un changement dans nos existences. Le second moment renvoie à une analyse pratique à partir de Goffman et Foucault. En effet, dans les travaux du sociologue, face à la rigidité apparente des normes interactionnelles, il est possible de constater l'existence d'une technique de libération. Par l'intermédiaire de la subversion des règles sociales, l'individu affirme sa volonté de ne pas être gouverné comme cela, et le manifeste en ne se conformant plus aux attentes sociales. Par la suite, prend place ce que nous pouvons appeler avec Foucault une esthétique de l'existence. Il s'agit de techniques de liberté par laquelle l'individu trouve son maître en lui-même, et se fixe ses propres impératifs. Il décide par lui-même de la manière dont il veut gouverner son existence. Mais, loin d'une destruction du corps social, ces pratiques subversives rendent compte d'une volonté de transformer les règles du jeu.

Dès lors, là où dans les premiers moments de cette réflexion, nous nous sommes concentrés sur l'analyse de la manière dont les normes sociales, que ce soit au travers d'interactions ou d'institutions, fabriquent des subjectivités, dans un second temps, nous avons montré que cela n'est pas une fatalité, que l'individu n'est pas une matière malléable et passive, et qu'il est possible de s'affirmer comme sujet de sa propre existence. Contre ces impératifs sociaux, les individus peuvent décider en leur âme et conscience de la légitimité de ceux-ci, mais aussi de leur volonté de se conformer ou non à ces énoncés prescriptifs. Finalement, la question de la liberté des individus n'est pas une affaire métaphysique, mais une analyse sociale des conditions d'existence des individus. En effet, il n'est pas question de dire que nous sommes inconditionnellement déterminés à mener notre existence d'une

---

[344] FOUCAULT, Michel, *« Qu'est-ce que la critique ? »*, art. cité, p. 36.

certaine manière, ni de dire que nous sommes absolument libres, mais bel et bien de montrer que la liberté ou la contrainte des individus trouve son point de départ dans le fonctionnement même de la vie sociale. Celle-ci, étant régie par des impératifs interactionnels et des règles institutionnelles, suppose de prime abord la domination des sujets. Comme le dit Marx, « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience.[345] » Cependant, les individus peuvent affirmer leur existence par rapport à ces normes, en les refusant, en les transformant, en les subvertissant, en donnant une forme à sa vie. De ce fait, la liberté prend, en première analyse, une forme négative : elle est un refus d'une certaine manière de gouverner son existence. C'est dans un second temps qu'elle prend un sens positif dans la mesure où elle permet à la personne de se donner ses propres règles, de se construire elle-même.

Ainsi, cette réflexion croisée entre Goffman et Foucault a pour but d'étudier la manière dont le concept de norme permet de fabriquer des subjectivités. D'un côté, ces règles assujettissent les personnes puisqu'elles s'imposent à eux, et de l'autre, elles permettent de donner une forme à son existence dans la mesure où c'est le sujet qui les choisit. De ce fait, la subjectivité se présente comme une construction sociale : soit nous sommes fabriqués, soit nous stylisons notre vie. Face à des formes de domination qui gouvernent nos existences, il est possible de s'affirmer en tant qu'être libre et autonome en opposition à des impératifs jugés illégitimes. Dès lors, puisque le monde social est quadrillé par des normes, c'est à l'individu de se positionner par rapport à celles-ci en s'y conformant, en les adaptant, en les refusant.

---

[345] MARX, Karl, *Avant-propos à la critique de l'économie politique* (1859), Paris, Gallimard, 1997, p. 488-489.

Bibliographie

Michel Foucault

Sources primaires

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Tel, 1990 (Gallimard, 1966)

- *L'archéologie du savoir*, Paris, Tel, 2008 (Gallimard, 1969)
- *Histoire de la folie à l'âge*, Paris, Tel, 1976 (Gallimard, 1972)
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Tel, 1993 (Gallimard, 1975)
- *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Tel, 1994 (Gallimard, 1976)
- *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Tel, 1997 (Gallimard, 1984)
- *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Tel, 1997 (Gallimard, 1984)
- *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 1997
- *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 1999
- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 2001
- *Dits et écrits I (1954-1975)*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001
- *Dits et écrits II (1976-1988)*, Paris, Quarto/Gallimard, 2001
- *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 2003
- *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 2004
- *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Le Seuil – Gallimard, 2008
- *L'origine de l'herméneutique de soi*, Paris, Vrin, 2013
- *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015

Sources secondaires

BERT, Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, Repères, 2016 (La Découverte, 2011)

BUTLER, Judith, « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault », in GRANJON, Marie-Christine (dir.), *Penser avec Michel Foucault*, Paris, Éditions Karthala, 2005, p. 73-104

DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paris, Reprise, 2004 (Éditions de Minuit, 1986)

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, trad. fr. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984

GROS, Frédéric, « Foucault et le projet critique », *Raison présente*, vol. 114, n°1, 1995, p. 3-22

- « Sujet moral et soi éthique », *Archives de philosophie*, vol. 65, n°2, 2002, p. 229-237
- *Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 (coll. « Que sais-je ? », 2017)

LEGRAND, Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007

REVEL, Judith, « Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu ? », in *Le portique*, vol. 13-14, 2004

- *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007

SABOT, *Lire Les mots et les choses*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014

Erving Goffman

Sources primaires

GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne 1. La présentation de soi* (1959), trad. fr. A. Accardo, Paris, Éditions de Minuit, 1973

- *Asiles. Études sur la condition des malades mentaux* (1961), trad. fr. L.et C. Lainé, Paris, Éditions de Minuit, 1968
- *Stigmate : les usages sociaux des handicaps* (1963), trad. fr. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1975
- *Les rites d'interactions* (1967), trad. fr. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1974
- *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public* (1971), trad. fr. A. Kihm, Paris, Éditions de Minuit, 1973
- *Les cadres de l'expérience* (1974), trad. fr. I. Joseph, M. Dartevelle et P. Joseph, Paris, Éditions de Minuit, 1991
- *Les moments et leurs hommes*, introduction et trad. fr. Y. Winkin, Paris, Points, 2016 (Éditions de Minuit, 1988)

Sources secondaires

BOLTANSKI, Luc, « Erving Goffman et le temps du soupçon. A propos de la publication en français de *La représentation de soi dans la vie quotidienne* », *Social Science Information*, vol. 12, n°3, 1973, p. 127-147

BONICCO-DONATO, Céline, « Rigidité et souplesse de l'ordre de l'interaction chez Erving Goffman », *Klesis*, numéro de Philosophie et Sciences sociales, revue en ligne de philosophie, 2008, disponible à l'adresse : revue-klesis.org/pdf/Klesis-Bonicco.pdf

- « La métaphore théâtrale et la théorie des jeux dans l'œuvre d'E. Goffman. Paradigmes individualistes ou situationnistes ? », dans Cefaï, Daniel, Perreau, Laurent, *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 267-287

- « Que nous apprend l'interactionnisme des normes ? Une approche philosophique de l'interactionnisme symbolique et de l'interactionnisme réaliste », dans JEULAND, Emmanuel, PICAVET, Emmanuel, *Interactionnisme et norme*, Paris, IRJS Éditions, 2015, p. 61-76

BURNS, Tom, *Erving Goffman*, Londres, Routledge, 1992

CEFAÏ, Daniel, PERREAU, Laurent, *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012

DENZIN, Norman K., KELLER, Charles M., « Review: *Frame Analysis* reconsidered » in *Contemporary Sociology*, vol. 10, n°1, 1981, p. 52-60

GONOS, George, « "Situation" versus "Frame": The "interactionist" and "Structuralist" Analysis of Everyday Life » in *American Sociological Review*, vol. 42, n°6, 1977, p. 854-867

JOSEPH, Isaac, CASTEL, Robert (éds), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Éditions de Minuit, 1989

JOSEPH, Isaac, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003

KECK, Frédéric, « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », in *Archives de Philosophie*, vol. 75, n°3, 2012, p. 471-492

MANNING, Philip, *Erving Goffman and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1992

NIZET, Jean, RIGAUX, Nathalie, *La sociologie de Erving Goffman*, Paris, Repères, 2014 (La Découverte, 2005)

PASQUIER, Sylvain, « Erving Goffman : de la contrainte au jeu des apparences », in *Revue du Mauss*, vol. 2, n°22, 2003, p. 388-406

SMITH, Greg, *Erving Goffman*, Londres, Routledge, 2006

THURA, Mathias, « Une réévaluation de la métaphore théâtrale chez Goffman », *Revue de synthèse*, vol. 133, n°4, 2012, p. 1-34

VERHOEVEN, Jef C., « *An interview with Erving Goffman* », *Research in Language and Social Interaction,* vol. 26, n°3, 1993, p. 317-349

Autres références bibliographiques

BECKER, Howard, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance* (1963), trad. fr. J-P Briand, J-M Chapoulie, Paris, Métailié, 2020

BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Points, 2000 (Éditions du Seuil, 1972)

- *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980
- *Questions de sociologie*, Paris, Reprise, 2002 (Éditions de Minuit, 1984)

CASTEL, Robert, *La gestion des risques*, Paris, Reprise, 2011 (Éditions de Minuit, 1981)

- « De la dangerosité au risque », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47-48, n°1, 1983, p. 119-127

CHAMPAGNE, Patrick, CHRISTIN, Olivier, *Pierre Bourdieu : une initiation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2012

DELEUZE, Gilles, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Reprise, 2003 (Éditions de Minuit, 1990)

- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995*, Paris, Éditions de Minuit, 2003

DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), Paris, Presses Universitaires de France, 1990

HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Tel, 1996 (Gallimard, 1974)

LE BLANC, Guillaume, « L'invention de la normalité », *Esprits*, vol. 284, n°5, 2002, p. 145-164

- *Les maladies de l'homme normal*, Paris, Vrin, 2007
- *La philosophie comme contre-culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014

MOLENAT, Xavier (coord.), *Le sociologie. Histoire, idées, courants*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2009

OGIEN, Albert, *Sociologie de la déviance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012

Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat 2
Épigraphe 3
Remerciements 4
Sommaire 5
Introduction 6
PARTIE 1 - GOFFMAN OU L'INTERACTION COMME MOTEUR DE LA VIE SOCIALE 17
PREAMBULE 18
CHAPITRE 1 – LA METAPHORE THEATRALE 19
La scène comme paradigme de la vie sociale 19
Les critiques soulevées par l'analyse dramaturgique 24
CHAPITRE 2 – LE RITUEL 28
L'interaction comme rituel 28
Goffman, interactionniste ? 33
CHAPITRE 3 – LA FABRIQUE DE L'IDENTITE 40
La mise en scène de l'acteur 40
Le travail de figuration 42
« La thèse des deux sois » 45
L'habitus bourdieusien 47
La construction relationnelle de l'identité 50
PARTIE 2 - FOUCAULT, LES INSTITUTIONS, LE SUJET 56
PREAMBULE 57
CHAPITRE 4 – LE SAVOIR 60
Une méthode : l'archéologie 60
La folie de la fin du Moyen-Âge à la Renaissance 63
La folie à l'âge classique 65
La folie à l'âge moderne 68
CHAPITRE 5 – LE POUVOIR 73
Une méthode : la généalogie 73
La souveraineté 74
La discipline 77
La sécurité 81
Qu'est-ce que le pouvoir 84
CHAPITRE 6 – LA SUBJECTIVITE 87
La subjectivité juridique 87
La « normation » 88
La normalisation 92
PARTIE 3 - L'ETHIQUE COMME PROCESSUS DE LIBERATION 96
PREAMBULE 97
CHAPITRE 7 – L'*ETHOS* CRITIQUE 98
Qu'est-ce que la critique ? 99
Les Lumières comme moment de sortie de notre hétéronomie 101

« L'ontologie de nous-mêmes » 104
CHAPITRE 8 – ENTRE GOFFMAN ET FOUCAULT : LA SUBVERSION DES NORMES SOCIALES 107
La rigidité et la souplesse de l'ordre social goffmanien 107
L'esthétique de l'existence 110
Le gouvernement de soi 115
Conclusion 119
Bibliographie 123
Table des matières 129

RÉSUMÉ

L'enjeu de ce travail de recherche en philosophie sociale et politique consiste dans le fait de proposer une analyse des pratiques de production de la subjectivité à partir de deux penseurs : Goffman et Foucault. Nous nous demandons dans quelle mesure le monde social est en capacité de fabriquer des individualités ? De ce fait, avec le sociologue, nous proposons une définition du concept d'interaction comprise comme une structure normative qui assigne une identité aux individus qui y prennent place. Avec le philosophe, nous définissons la notion d'institution comme une agglomération d'éléments de savoir, de pratiques de pouvoir et de fabrication des subjectivités. À partir de ces deux pôles, nous proposons une approche du monde social compris comme une structure qui impose une hétéronomie aux sujets. Dans un dernier temps nous étudions les procédés par lesquels les individus peuvent devenir autonome, et par la même occasion, construire eux-mêmes leur propre subjectivité. Plus généralement, ce travail porte sur les relations entre des structures objectives, et une conscience individuelle dans le but de comprendre dans quelle mesure il est possible de mener sa vie librement, en dépit de contraintes sociales.

SUMMARY

The challenge of this work in social and political philosophy consists in offering a practical analysis of the production of subjectivity from two thinkers: Erving Goffman and Michel Foucault. We wonder to what extent the social world is able to manufacture individualities? Therefore, with the sociologist, we propose a definition of the concept of interaction understood as a normative structure that assigns an identity to individuals who take place there. With the philosopher, we define the notion of institution as an agglomeration of elements of knowledge, of practices of power, and production of subjectivities. Then, from these two poles, we offer an approach of the social world understood as a structure that imposes heteronomy on the subjects. Finally, we study the processes by which individuals can become autonomous, and at the same time, build their own subjectivity. More generally, this work focuses on the relationship between objective structures and individual consciousness in order to understand what extent is possible to lead one's life freely, despite social constraints.

MOTS CLÉS : Normes, Subjectivités, Interaction, Institution, Critique, Autonomie, Goffman, Foucault

KEY WORDS: Norms, Subjectivities, Interaction, Institution, Criticism, Autonomy, Goffman, Foucault