

SUBJECTIVATION ET RÉSISTANCE Sur le tournant de Foucault

Yoshiyuki Sato

Dans les deux derniers volumes de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault a envisagé le problème de la subjectivation éthique. Cette thématique est introduite pour théoriser le problème de la résistance au pouvoir. La subjectivation éthique désigne la formation du « soi » qui peut critiquer la structure régulatrice du « moi » formée et investie par le pouvoir. Autrement dit, il s'agit là de la transformation de la structure assujettie du sujet par la construction de la singularité du soi. En interprétant le problème foucauldien de la subjectivation éthique comme celui du désassujettissement, nous pouvons comprendre le sens du tournant du dernier Foucault comme organisation du point de résistance au pouvoir.

Entre *La Volonté de savoir* (1976) et *L'Usage des plaisirs/Le Souci de soi* (1984), il existe une certaine *Kehre* de la théorie foucauldienne. Ce tournant est considéré, en général, comme un passage de la généalogie du pouvoir à l'esthétique de l'existence. Par exemple, pour Paul Veyne, celui du dernier Foucault signifiait un tournant vers « l'idée de style d'existence¹ ». Et pour Richard Rorty, il s'agissait là d'un retour à l'« intellectuel romantique » qui accorde de l'importance à la « recherche de l'autonomie privée² ».

■ 1. Veyne Paul, « Le dernier Foucault et sa morale », in *Critique*, août-septembre 1986, n° 471-472. Cependant, notons que Veyne y refuse d'utiliser le mot « esthétique ». Et voyez aussi un autre article dans le même numéro (« Foucault et les Anciens » de Mario Vegetti), qui traite du tournant foucauldien de l'« enquête généalogique » à l'« esthétique de l'existence ».

■ 2. Rorty Richard, « Moral identity and private autonomy: the case of Foucault », in *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press, 1991. Christopher Norris prend une position critique vis-à-vis de l'article de Rorty, mais y voit quand même un abandon de la position nominaliste et de la pensée généalogique nietzschéenne. Norris Christopher, « « What is enlightenment ? » : Kant according to Foucault », in *The Cambridge Companion to Foucault*, Gutting Gary ed., Cambridge [England], New York, Cambridge University Press, 1994.

Cependant, nous aurons soin de ne pas adopter une pareille lecture. Si nous envisageons plus minutieusement le sens du tournant foucauldien, nous pourrions l'interpréter comme une tentative pour faire intervenir le problème de la résistance au pouvoir dans sa théorie. Par exemple, Foucault écrit dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs*: «[...] En posant cette question très générale [comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral?], et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation [morale de la conduite sexuelle] était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés: c'est ce qu'on pourrait appeler les «arts de l'existence». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, 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 répondent à certains critères de style³.»

Les «arts de l'existence» sont des pratiques par lesquelles les hommes cherchent à se transformer par eux-mêmes pour «répondre à certains critères de style». C'est cette pensée sur les «arts de l'existence» que Veyne appelle «l'idée de style d'existence». Et c'est cette pratique «éthique» que Rorty considère comme une «recherche de l'autonomie privée». Mais ce qui leur échappe est la question suivante: pourquoi les hommes se transforment-ils eux-mêmes, ou pour répondre à quels «critères de style» le font-ils? En considérant cette question, on pourrait comprendre que la pratique éthique dont il s'agit ici se rattache directement à la pratique politique. Dans «Le sujet et le pouvoir» (1982), Foucault suggère en effet de «prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ» pour «avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir⁴», et continue ainsi: «Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de «double contrainte» politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer, nous, de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles⁵.»

Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles

■ 3. Foucault Michel, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16-17.

■ 4. Foucault Michel, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. IV, «Le sujet et le pouvoir», p. 225.

■ 5. *Ibid.*, p. 232.

La pratique de «refuser ce que nous sommes» n'est rien d'autre que celle de se transformer pour créer «une nouvelle économie des relations de pouvoir». Elle libère le sujet du système du pouvoir moderne («double contrainte» de l'individualisation et de la totalisation) et le transforme en de «nouvelles formes de subjectivité». Autrement dit, les pratiques éthiques désignent les «formes de résistance aux différents types de pouvoir» qui débarrassent les individus de «ce que nous sommes», à savoir de l'économie actuelle des relations de pouvoir. Elle n'est donc pas une simple «recherche de l'autonomie privée», mais une stratégie politique pour résister au pouvoir.

L'âme, prison du corps

Dans une lettre adressée à Foucault (1977), écrite un an après la parution de *La Volonté de savoir*, Deleuze remarque le problème de la résistance chez Foucault et donne quelques points de vue critiques : « 1) celle [direction] de *VS [La Volonté de savoir]* (126-127) où les phénomènes de résistance serait comme une image inversée des dispositifs, ils auraient les mêmes caractères, diffusion, hétérogénéités, etc., ils seraient “vis à vis” ; mais cette direction me paraît boucher les issues autant qu'en trouver une ; 2) la direction de l'interview *Politique Hebdo* : si les dispositifs de pouvoir sont constitutifs de vérité, s'il y a une vérité du pouvoir, il doit y avoir comme contre-stratégie une sorte de pouvoir de la vérité, contre les pouvoirs. D'où le problème du rôle de l'intellectuel chez Michel, et sa manière de réintroduire la catégorie de vérité, puisque la renouvelant complètement en la faisant dépendre du pouvoir, il trouvera dans ce renouvellement une matière retournable contre le pouvoir ? Mais là, je ne vois pas comment. Il faut attendre que Michel dise cette nouvelle conception de la vérité, au niveau de sa micro-analyse ; 3) troisième direction, ce serait les plaisirs, le corps et ses plaisirs. Là aussi, même attente pour moi, comment les plaisirs animent-ils des contre-pouvoirs, et comment conçoit-il cette notion de plaisir⁶ ? »

Deleuze pose deux questions : premièrement, quelle est la «nouvelle conception de la vérité» qui peut résister aux dispositifs de pouvoir qui produisent la «vérité» du sujet ? Deuxièmement, comment peut-on y résister en utilisant «le corps et ses plaisirs» ? Nous allons discuter, dans la présente et la prochaine section, le problème du tournant de la pensée de Foucault à partir de ces deux questions que pose Deleuze à Foucault.

Nous allons réfléchir tout d'abord sur le tournant de sa pensée à travers la thématique du corps et du moi. Pour cela, nous devons remarquer une phrase décidément importante qui se situe presque au début de *Surveiller et Punir* : «L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps⁷.» Cette phrase énigmatique condense les dispositifs théoriques essentiels de *Surveiller et Punir*. Que veut dire alors «l'âme, prison du corps» ?

■ 6. Deleuze Gilles, *Deux Régimes de fous : Textes et entretiens. 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, « Désir et plaisir », p. 117-118.

■ 7. Foucault Michel, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 34. Warren Montag donne une interprétation critique de cette phrase (du point de vue spinoziste) : « “The soul is the prison of the body” : Althusser and Foucault, 1970-1975 », in *Yale French Studies*, 1995, n° 88.

Le corps discipliné

Dans *Surveiller et Punir*, Foucault insiste sur le fait que le pouvoir disciplinaire se réalise dans l'investissement du pouvoir sur le corps. Il commence donc ce livre par un chapitre intitulé «Le corps des condamnés», et écrit ceci: «[...] On peut sans doute retenir ce thème général que, dans nos sociétés, les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine "économie politique" du corps: même s'ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent les méthodes "douces" qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit – du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission⁸.»

La cible du pouvoir disciplinaire est donc le corps, et «c'est bien toujours du corps qu'il s'agit». Le pouvoir disciplinaire agit sur le corps et sur ses forces, et assure leur utilité, leur docilité, leur répartition et leur soumission, tout cela constitue le «corps docile». De là, ce pouvoir «majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politique d'obéissance)⁹». Le mécanisme du micropouvoir n'est rien d'autre que ce réseau d'investissements de forces sur le corps. Foucault l'exprimera par la formule «microphysique du pouvoir¹⁰».

Référons-nous à *Bodies that Matter* de Judith Butler¹¹. Dans le premier chapitre de ce livre, elle analyse la formulation foucauldienne «l'âme, prison du corps» par les concepts aristotéliens, à savoir la matière et l'âme. D'après Butler, «pour Aristote, l'âme désigne l'actualisation de la matière, ici la matière est comprise comme totalement potentielle et inactualisée¹²». Autrement dit, la matière n'apparaît pas sans schème qui la définit. Ce schème correspond, dit-elle, à l'âme chez Foucault. De là, elle déduit ceci: «Foucault affirme, dans *Surveiller et Punir*, que l'"âme" devient l'idéal normatif et normalisant suivant lequel le corps est exercé, façonné, cultivé et investi; elle est un idéal spéculatif particulier historiquement sous lequel le corps est effectivement matérialisé¹³.» Pour Butler, «l'âme» foucauldienne est «un idéal spéculatif particulier historiquement» qui discipline le corps et le matérialise comme être social. De là, elle affirme que la formulation foucauldienne est une reformulation du concept aristotélien.

Cependant, en nous référant à la théorie propre de Butler, nous pouvons analyser de manière différente cette formulation de Foucault. Dans *Bodies that Matter*, Butler évoque un passage du *Moi et le Ça* de Freud: «Le moi est avant tout un moi corporel (*Das Ich ist vor allem ein körperliches*), il n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface¹⁴.» Et Freud y écrit sur le mécanisme de la formation du moi: «Dans l'apparition du moi et dans sa séparation d'avec le ça, un autre facteur que

■ 8. *Surveiller et Punir*, op. cit., p. 30.

■ 9. *Ibid.*, p. 140.

■ 10. *Ibid.*, p. 31.

■ 11. Butler Judith, *Bodies that Matter*, New York, Routledge, 1993. On pourrait traduire ce titre par «Les corps, cette matière» ou par «Ce sont des corps qu'il s'agit». La deuxième interprétation rappelle une phrase de Foucault dans *Surveiller et Punir*: «C'est bien toujours du corps qu'il s'agit.»

■ 12. *Ibid.*, p. 32. Ma traduction.

■ 13. *Ibid.*, p. 33. Ma traduction.

■ 14. Freud Sigmund, *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, Fischer, Bd. XIII, «Das Ich und das Es», S. 253; *Essais de psychanalyse*, trad. Jean Laplanche, Paris, Payot, 2001, «Le moi et le ça», p. 264. Cité in *Bodies that Matter*, op. cit. p. 58-59.

l'influence du système *Pc* [préconscient] semble encore avoir joué un rôle. Le corps propre, et avant tout sa surface, est un lieu dont peuvent provenir simultanément des perceptions externes et internes. Il est vu comme un objet étranger, mais en même temps il livre au toucher des sensations de deux sortes, dont l'une peut être assimilée à une perception interne. La physiologie a suffisamment examiné la façon dont le corps propre se découpe dans le monde de la perception. La douleur aussi semble jouer là un rôle, et la manière dont on acquiert, dans des affections douloureuses, une nouvelle connaissance de ses organes est peut-être exemplaire de la manière dont, d'une façon générale, on arrive à se représenter son propre corps¹⁵. »

Pour que le moi se différencie du ça, les perceptions externes, à savoir les stimulations du monde extérieur sur le corps, et les perceptions internes du corps, notamment « la douleur », jouent un rôle. Chez Butler, cette « douleur » corporelle, qui est investie psychiquement par l'interdiction et le sentiment de culpabilité, donc par le pouvoir régulateur, sert à produire une idée du corps qui délimite la surface corporelle¹⁶. En revanche, nous lisons cette citation de Freud comme une production de l'intériorité, du moi transcendantal par l'investissement du pouvoir régulateur sur le corps.

En réinterprétant l'explication de Freud, nous pourrions lire ainsi la formulation foucauldienne : le moi qui dirige le corps, cette « âme » qui se replie sur le corps, est formé par l'investissement du pouvoir disciplinaire sur le corps (les stimulations du monde extérieur : surveillance, dressage, correction du corps) et par la réaction du corps contre cet investissement (les perceptions internes du corps : douleur psychiquement inscrite dans le corps). Autrement dit, la conscience réflexive du moi est établie par l'inscription psychique de la douleur à travers le dressage du corps. En fait, Foucault écrit ainsi dans *Surveiller et Punir* : « Elle [l'âme] est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir qui s'exerce sur ceux qu'on punit

– d'une façon plus générale sur ceux qu'on surveille, qu'on dresse et corrige, sur les fous, les enfants, les écoliers, les colonisés, sur ceux qu'on fixe à un appareil de production et qu'on contrôle tout au long de leur existence¹⁷. » Le pouvoir disciplinaire surveille, contrôle et dresse le corps des individus et

La conscience réflexive du moi est établie par l'inscription psychique de la douleur à travers le dressage du corps

■ 15. *Ibid.*, S. 253 ; p. 263-264.

■ 16. *Bodies that Matter*, *op. cit.*, p. 63-64.

■ 17. *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, p. 34. Butler réinterprète cet investissement du pouvoir du point de vue de l'interdiction de l'homosexualité et dit que le sentiment de culpabilité et la douleur induite par l'interdiction produit l'« idée » hétérosexuelle du corps. Voir *Bodies that Matter*, *op. cit.*, p. 63-65. Dans la citation suivante, elle clarifie la différence du point de vue entre Foucault et elle-même : « *Insofar as Foucault traces the process of materialization as an investiture of discourse and power, he focuses on that dimension of power that is productive and formative. But we need to ask what constrains the domain of what is materializable, and whether there are modalities of materialization [...]. Does Foucault's effort to work the notions of discourse and materiality through one another fail to account for not only what is excluded from the economies of discursive intelligibility that he describes, but what has to be excluded for those economies to function as self-sustaining systems?* » (*Ibid.*, p. 35) « Ce qui doit être exclu » (*what has to be excluded*) des économies de l'intelligibilité discursive et de la matérialisation corporelle est, chez Butler, l'homosexualité qui en est exclue comme « abjection ».

établit le moi réflexif et régulateur qui dirige son corps. Autrement dit, c'est cet investissement du pouvoir disciplinaire qui inscrit psychiquement la douleur dans le corps, qui établit la réflexivité du moi, à savoir «un doublet empirico-transcendantal». Dans ce «doublet empirico-transcendantal», le moi supérieur (le moi transcendantal : l'âme) regarde et dirige le moi inférieur (le moi empirique : le corps). Nous appelons «regard transcendantal» ce regard réflexif et régulateur qui dirige le corps. Dans cette réflexivité régulatrice qui établit et discipline le sujet, il est difficile de faire intervenir la possibilité d'une résistance, puisque l'instance transcendantale qui dirige l'instance empirique n'est rien d'autre que l'agent du pouvoir disciplinaire et n'a pas la puissance pour résister.

Si le tournant de Foucault s'effectue autour du problème de la résistance au mécanisme du pouvoir régulateur, nous pouvons comprendre son tournant comme une sorte de renversement de sa formulation «l'âme, prison du corps». Foucault écrit dans *La Volonté de savoir*, comme s'il annonçait la direction de son futur tournant : «C'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs¹⁸.» Le «dispositif de sexualité» désigne l'institution d'aveu qui existait depuis l'institutionnalisation catholique et qui existe toujours dans la psychanalyse. Il est un dispositif qui fait confesser la «vérité du désir» à chaque individu et qui normalise ainsi le sujet sexuel. Le point de résistance à ce dispositif normalisant la sexualité se trouve, d'après *La Volonté de savoir*, dans les corps et les plaisirs. Mais pourquoi le point de résistance à ce pouvoir qui normalise le désir et le corps est-il trouvé dans «les corps et les plaisirs» mêmes ?

Qu'est-ce que la conscience ?

En nous rappelant que le concept de pouvoir chez Foucault a été influencé par le concept nietzschéen, nous pouvons nous reporter à l'analyse de Deleuze dans *Nietzsche et la Philosophie*. «Nous ne savons même pas ce que peut un corps», dit Deleuze en citant Spinoza. Il poursuit : «Nous parlons de la conscience, et de l'esprit, nous bavardons sur tout cela, mais nous ne savons pas de quoi un corps est capable, quelles forces sont les siennes ni ce qu'elles préparent¹⁹.» Cependant, il ne s'agit pas ici de négliger le problème de «la conscience et de l'esprit». Au contraire, il s'agit, pour Deleuze, de délibérer sur la conscience et l'esprit à travers la puissance virtuelle du corps. De là, il définit ce qu'est la conscience : «Comme Freud, Nietzsche pense que la conscience est la région du moi affectée par le monde extérieur²⁰.» Or cette définition se superpose à la problématique freudienne évoquée précédemment, à

■ 18. Foucault Michel, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 208. Voir aussi l'interview de l'année 1982, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » : *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, p. 738. « La possibilité d'utiliser notre corps comme la source possible d'une multiplicité de plaisirs est quelque chose de très important. »

■ 19. Deleuze Gilles, *Nietzsche et la Philosophie* (1962), Paris, Puf, 1997, coll. « Quadrige », p. 44.

■ 20. *Ibid.*

savoir la formation du moi par les stimulations du monde extérieur et par les réactions du corps à ces stimulations. De la même manière, Nietzsche écrit sur la formation de la conscience : « Rôle de la “conscience”. – Il est essentiel que l’on ne se méprenne pas sur le rôle de la “conscience” : c’est notre *relation avec le “monde extérieur” qui l’a développée*. En revanche, la *direction*, soit la surveillance et la prévoyance eu égard au jeu synthétique des fonctions corporelles, ne parvient pas à notre conscience; pas plus que l’*emmagasinement* intellectuel; qu’il existe pour cela une instance suprême, on ne saurait en douter : une sorte de Comité directeur où les différents désirs capitaux font entendre et valoir leur voix et leur puissance. “Plaisir”, “déplaisir” sont autant de signes venus de cette sphère :... de même l’acte volontaire. De même les idées. [...] On tient habituellement la conscience même pour un *sensorium* global, pour une instance suprême; cependant elle n’est qu’un moyen

La conscience n’est pas la direction mais l’organe de direction

de la communicabilité (ein Mittel der Mitteilbarkeit) : développé dans les rapports (*im Verkehr*) et eu égard aux intérêts de ces rapports (*in Hinsicht auf Verkehrs-Interessen*)... “rapports” („*Verkehr*“) au sens également des actions exercées sur nous par le monde extérieur et des réactions nécessaires de notre part : de même de nos actions sur l’extérieur. C’est *non pas* la direction, mais un *organe de direction*²¹. »

La conscience est donc produite par les « actions exercées sur nous par le monde extérieur », à savoir le rapport de forces extérieures et « les réactions nécessaires de notre part ». Ce rapport de forces désigne précisément le rapport entre les forces supérieures et les forces inférieures, c’est-à-dire les forces actives et les forces réactives. Deleuze écrit ainsi : « La conscience est moins définie par rapport à l’extériorité, en terme de réel, que par rapport à la supériorité, en termes de valeurs. Cette différence est essentielle dans une conception générale du conscient et de l’inconscient. Chez Nietzsche, la conscience est toujours conscience d’un inférieur par rapport au supérieur auquel il se subordonne ou “s’incorpore”. La conscience n’est jamais conscience de soi, mais conscience d’un moi par rapport au soi qui, lui, n’est pas conscient. Elle n’est pas conscience du maître, mais conscience de l’esclave par rapport à un maître qui n’a pas à être conscient²². »

La conscience est définie « en termes de valeurs ». Elle est « toujours conscience d’un inférieur par rapport au supérieur », dit Deleuze. Seul l’inférieur par rapport au supérieur a la conscience, et elle est « conscience de l’esclave ». De telle sorte que la « conscience est essentiellement réactive²³ ». Chez Deleuze, cette conscience réactive s’appelle le « moi », qui se distingue du « soi » essentiellement inconscient. Celui-là correspond à la « mauvaise conscience » telle que le dénomme Nietzsche dans *La Généalogie de la morale* : « Tous les

■ 21. Nietzsche Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, Berlin, Walter de Gruyter, 1999, Bd. 13, « Nachlaß 1887-1889 », S. 67-68 ; *Œuvres complètes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1976, t. XIII, « Fragments posthumes : Automne 1887-Mars 1888 », p. 259-260. Traduction modifiée.

■ 22. Deleuze Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, op. cit., p. 44-45.

■ 23. *Ibid.*, p. 47.

instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur, *se retournent vers le dedans* – c'est ce que j'appelle *l'intériorisation* (*Verinnerlichung*) de l'homme: voilà l'origine de ce qu'on appellera plus tard son "âme". Tout ce monde du dedans, si mince à l'origine, et comme tendu entre deux peaux, s'est développé, amplifié, acquérant profondeur, largeur, hauteur à mesure qu'on *empêchait* l'homme de se libérer vers l'extérieur. Ces remparts terrifiants que l'État érigea pour se défendre contre les vieux instincts de liberté – les châtements y appartiennent éminemment – réussirent à retourner *contre l'homme lui-même* l'inimitié, la cruauté, le plaisir de persécuter, d'attaquer, de transformer, de détruire – tout cela tourné contre les possesseurs dotés de tels instincts: *voilà* l'origine de la "mauvaise conscience"²⁴. » La mauvaise conscience désigne les instincts « qui ne se libèrent pas vers l'extérieur, *se retournent vers le dedans* ». Cette réflexivité du moi, « l'intériorisation » est produite par le retournement des instincts vers l'intérieur. Nietzsche fait remarquer l'intervention du pouvoir externe (« les châtements ») lors de l'établissement de cette réflexivité du moi: « Le châtement aurait la propriété d'éveiller le *sentiment de culpabilité* [*Gefühl der Schuld*] chez le coupable [*Schuldigen*], on cherche en lui le véritable instrument de cette réaction psychique qu'on appelle "mauvaise conscience", "remords"²⁵. » C'est ainsi que la mauvaise conscience est réactive par définition, dans la mesure où elle est formée par le retournement des instincts vers l'intérieur (« violation de soi-même²⁶ ») par l'intervention des forces externes et supérieures.

Si la mauvaise conscience en tant que moi est essentiellement réactive, comment le corps est-il défini par rapport à la conscience? Ainsi Deleuze écrit-il: « Toute force est en rapport avec d'autres, soit pour obéir, soit pour commander. Ce qui définit un corps est ce rapport entre des forces dominantes et des forces dominées. Tout rapport de forces constitue un corps: chimique, biologique, social, politique. Deux forces quelconques, étant inégales, constituent un corps dès qu'elles entrent en rapport: c'est pourquoi le corps est toujours le fruit du hasard, au sens nietzschéen, et apparaît comme la chose la plus "surprenante", beaucoup plus surprenante en vérité que la conscience et l'esprit²⁷. »

Un corps se compose de forces inégales, à savoir les forces dominantes et les forces dominées. Et il est « le fruit du hasard », parce que la manière dont les forces se mettent en relation et le constituent dépend de la contingence historique. En ce sens, le « corps est phénomène multiple, étant composé d'une pluralité de forces irréductibles²⁸ ». La conscience est essentiellement réactive, puisqu'elle est « toujours conscience d'un inférieur par rapport au supérieur ». Au contraire, le corps est un « produit "arbitraire" des forces qui le composent²⁹ », autrement dit, il se constitue du rapport contingent des forces. De telle sorte que les forces qui traversent le corps existent en tant que multiplicité irréductible. En ce sens, le corps apparaît comme une chose « beaucoup plus surprenante que la conscience et l'esprit ».

■ 24. Nietzsche Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, op. cit., Bd. 5, « Zur Genealogie der Moral », S. 322-323; *Œuvres philosophiques complètes*, op. cit., t. VII, « La Généalogie de la morale », p. 275-276.

■ 25. *Ibid.*, S. 318; p. 273.

■ 26. *Ibid.*, S. 326; p. 278.

■ 27. Deleuze Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, op. cit., p. 45.

■ 28. *Ibid.*

■ 29. *Ibid.*

Découvrir le « soi »

Dans *Spinoza – Philosophie pratique*, Deleuze développera le même problème et en tirera une conclusion inattendue : « On cherche à acquérir une connaissance des puissances du corps pour découvrir *parallèlement* les puissances de l'esprit qui échappent à la conscience³⁰. » La découverte des puissances inconnues du corps signifie aussi la découverte des puissances inconnues de l'esprit. Et par cette découverte, la conscience « essentiellement réactive » rencontre les forces actives et devient active. Pourtant, les forces réactives ne cessent jamais d'être puissances. De telle sorte que ce qui distingue les forces réactives des forces actives n'est que la différence qualitative des forces. Donc, la découverte des puissances actives du corps est aussi la découverte des puissances actives qui échappent à la conscience, et cette découverte transforme l'économie de l'esprit qui est dominée par la conscience « essentiellement réactive ». Deleuze écrit : « Le vrai problème est la découverte des forces actives, sans lesquelles les réactions elles-mêmes ne seraient pas des forces. L'activité des forces nécessairement inconscientes, voilà ce qui fait

du corps quelque chose de supérieur à toutes les réactions, et en particulier à cette réaction du moi qu'on appelle conscience : "Tout ce phénomène du corps est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre esprit, à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieure à la table de multiplication." Les forces actives du corps, voilà ce qui fait du corps un soi, et qui définit le soi comme supérieur et surprenant : "... Un être plus puissant, un sage inconnu – qui a nom soi. Il habite ton corps, il est ton corps." ³¹ »

Découvrir le « soi » qui habite le corps. Le « soi » signifie les forces actives qui sont totalement différentes de la « réaction du moi qu'on appelle conscience ». Découvrir le soi dans le corps, ce sera aussi transformer la réactivité de l'esprit en son activité. La « conscience d'un moi » devient ainsi la « conscience de soi » par la découverte des puissances actives qui ne sont pas conscientes. En utilisant les termes nietzschéens, il s'agit de transformer la « mauvaise conscience » qui intériorise et ne se déchaîne que sur elle-même, en « celui qui n'est semblable qu'à lui-même », un « homme qui a sa volonté propre, indépendante et durable », c'est-à-dire un « homme qui peut promettre³² ».

Revenons à Foucault. Le point de résistance au dispositif de sexualité consiste en corps et plaisirs, disait-il dans *La Volonté de savoir*. Après son

■ 30. Deleuze Gilles, *Spinoza – Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 29. Le mot « parallèlement » désigne tacitement le « parallélisme » de Spinoza.

■ 31. Deleuze Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, op. cit., p. 47.

■ 32. Nietzsche Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, op. cit., S. 293 ; *La Généalogie de la morale*, op. cit., p. 253. Pour interpréter les textes nietzschéens, les articles de Judith Butler m'ont fourni de précieuses indications : voir Butler Judith, « Circuits of bad conscience : Nietzsche and Freud », in *The Psychic Life of Power*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1997 ; *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002, « Circuit de mauvaise conscience : Nietzsche et Freud » ; Butler Judith « Ethical ambivalence », in Garber Marjorie et al., *The Turn to Ethics*, New York, Routledge, 2000.

Transformer le moi réactif en « soi » actif par la découverte de la nouvelle économie des plaisirs et du corps

tournant, il discutera de la thématique du «soi» qui se différencie du «moi», et l'usage des plaisirs et des corps. Par exemple dans *L'Usage des plaisirs*, il écrit que le souci principal de la réflexion des Grecs sur le comportement sexuel était «de définir l'usage des plaisirs [...] en fonction d'une certaine façon de s'occuper de son corps³³», et le «régime physique doit s'ordonner au principe d'une esthétique générale de l'existence où l'équilibre corporel sera une des conditions de la juste hiérarchie de l'âme³⁴». Ici, le souci de l'usage des plaisirs et du corps est envisagé comme pratique permettant de donner à l'âme «la juste hiérarchie» et par là de la transformer et de la délivrer. Ainsi, transformer le moi réactif en «soi» actif par la découverte de la nouvelle économie des plaisirs et du corps ; ou encore, transfigurer le mode de la conscience «essentiellement réactive» («l'âme, prison du corps») par le dévoilement du soi en tant que singularité qui habite inconsciemment le corps. C'est autour de ce point-là que se développera après son tournant la pensée foucauldienne.

Subjectivation éthique et singularité

Dans la terminologie foucauldienne, il y a deux mots qui signifient la formation du sujet : assujettissement et subjectivation. L'assujettissement signifie la formation «réactive» du sujet par l'investissement du pouvoir, et la subjectivation signifie la formation «active» du sujet dans la construction du «soi». Pour le dire brièvement, dans *Surveiller et Punir* et *La Volonté de savoir*, Foucault a révélé la modalité du premier, et dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, la modalité de la deuxième. Il s'agit, dans la deuxième, du «rapport à soi», c'est-à-dire de l'autocréation du sujet. Quel est alors l'enjeu de cette construction du «rapport à soi»? Dans *L'Usage des plaisirs*, Foucault distingue plusieurs sortes de morale : «Qui veut faire l'histoire d'une "morale" doit tenir compte des différentes réalités que recouvre le mot. [1] Histoire des "moralités" : celle qui étudie dans quelle mesure les actions de tels individus ou de tels groupes sont conformes ou non aux règles et aux valeurs qui sont proposées par différentes instances. [2] Histoire des "codes", celle qui analyse les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société ou un groupe donné, les instances ou appareils de contrainte qui les font valoir, et les formes que prennent leur multiplicité, leurs divergences ou leurs contradictions. [3] Histoire enfin de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale : cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même. C'est là ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'"éthique" et de l'"ascétique", entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer³⁵.»

■ 33. *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 112.

■ 34. *Ibid.*, p. 118.

■ 35. *Ibid.*, p. 36. J'ai ajouté [1], [2] et [3] dans cette citation pour clarifier le contexte.

Foucault distingue trois «morales» : la «moralité», le «code» et l'«éthique». Dans la première et le deuxième, il s'agit de l'adaptation des individus à la communauté donnée ou la contrainte de cette adaptation (avec punition, dans certains cas) ; au contraire dans la troisième, il s'agit du rapport à soi (la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi). Nous proposons ici d'appeler les deux premiers types de morale, moralité et code, la «morale», comme rapport entre la communauté et les individus, et la troisième l'«éthique», comme rapport de soi à soi (en passant par le rapport à l'autre : nous le verrons ultérieurement). Foucault ne distingue pas nécessairement ces deux termes dans ses écrits, mais cette distinction a, semble-t-il, une grande importance pour interpréter ses textes. Et si l'on soutient cette distinction, alors on peut dire que Foucault traite le problème

Foucault distingue trois «morales» : la «moralité», le «code» et l'«éthique»

de «l'éthique» dans *L'Usage des plaisirs* et dans *Le Souci de soi*. Il s'agit, dans cette «éthique», de la «singularité», qui est totalement différente de la normativité de la morale communautaire qui fait adopter la norme des actes à chaque individu : «On est là très loin d'une forme d'austérité qui tendrait à assujettir tous les individus de la même façon, et les plus orgueilleux comme les plus humbles, sous une loi universelle, dont seule l'application pourrait être modulée par la mise en jeu d'une casuistique. Tout ici au contraire est affaire d'ajustement, de circonstance, de position personnelle. Les quelques grandes lois communes – de la cité, de la religion ou de la nature – restent présentes, mais comme si elles dessinaient au loin un cercle très large, à l'intérieur duquel la pensée pratique doit définir ce qu'il convient de faire. Et pour cela, elle n'a pas besoin de quelque chose comme un texte qui ferait loi, mais d'une *techné* ou d'une «pratique», d'un savoir-faire qui, en tenant compte des principes généraux, guiderait l'action dans son moment, selon son contexte et en fonction de ses fins. Ce n'est donc pas en universalisant la règle de son action que, dans cette forme de morale, l'individu se constitue comme sujet éthique ; c'est au contraire par une attitude et par une recherche qui individualisent son action, la modulent, et peuvent même lui donner *un éclat singulier* par la structure rationnelle et réfléchie qu'elle lui prête³⁶. »

La subjectivation «éthique» ne vise pas à conformer l'individu à la norme ou à la loi commune ; au contraire, elle consiste à individualiser son action et à lui donner un signe singulier («se modifier dans leur être singulier³⁷»). Si la morale communautaire appartient à l'axe «généralité-particularité», l'éthique concerne la singularité qui ne peut pas être réduite à l'axe «généralité-particularité». Ici, la singularité doit se distinguer strictement de la particularité. Kojin Karatani propose la distinction suivante entre ces deux concepts. Au contraire de la particularité qui est réduite à un cas de la généralité, la singularité concerne une sorte d'«heccécité» (*this-ness*) qui n'a aucun rapport à la généralité. Par exemple, la notion de «moi» ne signifie que le «moi» en général,

■ 36. *Ibid.*, p. 72-73. Souligné par l'auteur.

■ 37. *Ibid.*, p. 16.

donc désigne n'importe quel « moi », mais « ce moi », c'est singulier et « irremplaçable », sans confusion possible avec un quelque autre moi³⁸.

Si on comprend l'axe « généralité-particularité » par rapport à la norme, c'est alors par l'intermédiaire de certaines normes que l'individu comme particularité est réduit à un cas de la généralité. Par exemple, chez Hegel, c'est par l'intermédiaire de la moralité objective (*Sittlichkeit*) que l'individu en tant que particularité se relève (*aufgehoben*) et devient un genre (*Gattung*) en tant qu'un membre de l'État³⁹. Au sens foucauldien, l'individu en tant que particularité n'est rien d'autre que celui qui intériorise la normalité par le mécanisme du pouvoir disciplinaire. En revanche, la singularité de « ce moi » dans l'éthique ne peut pas être réduite à la généralité, et elle est « irremplaçable » avec un autre moi. Si le pouvoir disciplinaire est un mécanisme qui impose à l'individu la norme comme généralité, ce que Foucault cherche à trouver par la subjectivation éthique, c'est la singularité du sujet qui est irréductible à la normalité en tant que généralité.

Dans cette singularité du sujet, à savoir dans le rapport de soi à soi, intervient le problème de la résistance. Dans le cours au Collège de France intitulé *L'Herméneutique du sujet*⁴⁰ (1981-1982), Foucault insiste : « Il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi », et avance ceci : « Si on prend la question du pouvoir, du pouvoir politique, en la replaçant dans la question plus générale de la gouvernementalité – gouvernementalité entendue comme un champ stratégique de relations de pouvoir, au sens plus large du terme et pas simplement politique –, donc, si on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relations de pouvoir, dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible, je crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi. Alors que la théorie du pouvoir politique comme institution se réfère d'ordinaire à une conception juridique du sujet de droit, il me semble que l'analyse de la gouvernementalité – c'est-à-dire : l'analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles – doit se référer à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi. Ce qui veut dire tout simplement que, dans le type d'analyse que j'essaie de vous proposer depuis un certain temps, vous voyez que : relations de pouvoir – gouvernementalité – gouvernement de soi et des autres – rapport de soi à soi –, tout ceci constitue une chaîne, une trame, et que c'est

« Il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi »

■ 38. Karatani Kojin, *Tankyū II (Investigation II)*, Tokyo, Kodan-sha, 1989, p. 10, 128. Kojin Karatani est critique littéraire et philosophe japonais contemporain (1941-). Sa thématique de la singularité est inspirée, dans une certaine mesure, par la discussion de *Différence et Répétition* de Deleuze sur la répétition et la singularité chez Kierkegaard et Nietzsche. Voir aussi, Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, Puf, 1968, coll. « Épiphanée », introduction « Répétition et différence », notamment p. 8.

■ 39. Hegel Georg W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Puf, 2003, coll. « Quadrige ».

■ 40. Sur le rapport entre ce cours et le tournant de Foucault, voyez : Larivée Annie, « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? : Le souci de soi antique », in *Critique*, mai 2002, n° 660.

là, autour de ces notions, que l'on doit pouvoir, je pense, articuler la question de la politique et la question de l'éthique⁴¹. »

L'«analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles» signifie celle des relations de pouvoir réversibles entre la domination et le dominé, à savoir le problème de la résistance. Donc une «éthique du sujet» en tant que rapport de soi à soi ouvrira une possibilité de la résistance à la gouvernementalité. La singularité ou le «soi» du sujet qui échappe à la disciplinalisation et qui peut y résister forme le point de résistance à la gouvernementalité.

Le rapport à soi

Ainsi la question est-elle la suivante : comment Foucault cherche-t-il à construire le sujet éthique en tant que point de résistance ? Dans *Le Souci de soi*, il analyse l'*Alcibiade* de Platon : «Socrate montre au jeune ambitieux [Alcibiade] qu'il est, de sa part, bien présomptueux de vouloir prendre en charge la cité, de lui donner des conseils et d'entrer en rivalité avec les rois de Sparte ou les souverains de Perse, s'il n'a pas appris auparavant ce qu'il est nécessaire de savoir pour gouverner : il lui faut d'abord s'occuper de lui-même – et tout de suite, tant qu'il est jeune, car “à cinquante ans, ce serait trop tard”⁴². »

Il faut d'abord, pour être sujet politique, s'occuper de soi-même et former le sujet éthique. Et dans ce souci de soi, il s'agit encore du regard réflexif de soi à soi. Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault dit encore : «[...] Socrate avait défini la modalité fondamentale de ce souci de soi. Il avait caractérisé pour l'essentiel la pratique même du souci de soi comme l'exercice d'un regard, regard qui porte précisément, de soi, sur soi-même. “Il faut se soucier de soi” [c'était la traduction] de *blepton heauton* : [il faut] se regarder soi-même⁴³. » Ce regard de soi sur soi-même fait reconnaître à l'âme la vérité qu'elle connaissait déjà du fond de sa mémoire. Et c'est par cette reconnaissance ou réminiscence que le sujet «opère sa libération, son retour vers sa patrie et son retour à son être propre⁴⁴ ». Nous devons remarquer que la réflexivité du regard ne fonctionne pas comme regard régulateur qui fait obéir le sujet à lui-même, mais comme regard qui transforme le mode d'être du sujet. Ici le regard réflexif transforme le sujet et forme la singularité de «soi». Cela suggère un nouvel usage de la réflexivité : la transformation du sujet assujetti et la formation du sujet éthique.

Cet autre usage du regard réflexif est plus apparent dans l'analyse suivante du texte de Sénèque, dans lequel ce dernier examine minutieusement les actes de sa journée avant de s'endormir. Foucault l'analyse ainsi : «Les termes employés sont significatifs. La journée tout entière qui vient de s'écouler, Sénèque veut en “faire l'examen” (le verbe *excutare*, secouer, frapper comme pour faire tomber des poussières, est utilisé pour désigner la vérification qui permet de relever les erreurs d'un compte) ; il veut l'“inspecter” ; les actions commises, les paroles dites, il veut en “reprendre les mesures” (*remetiri*, comme

■ 41. Foucault Michel, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 241-242.

■ 42. Foucault Michel, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 58.

■ 43. *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 436.

■ 44. *Ibid.*, p. 442.

on peut le faire après un travail achevé pour voir s'il est conforme à ce qui était prévu). Le rapport du sujet à lui-même dans cet examen ne s'établit pas tellement sous la forme d'une relation juridique où l'accusé se trouve en face du juge; il a plutôt l'allure d'une action d'inspection où le contrôleur veut apprécier un travail, une mission accomplie; le terme de *speculator* (on doit être *speculator sui*) désigne précisément ce rôle. Et d'ailleurs, l'examen ainsi pratiqué ne porte pas, comme s'il s'agissait d'une imitation de la procédure judiciaire, sur des "infractions"; et il ne mène pas à une sentence de culpabilité, ou à des décisions d'autochâtiment⁴⁵. »

Ce rapport à soi dans lequel le sujet examine des actes de sa journée est formé par le regard réflexif, dans la mesure où le sujet regarde et examine lui-même. Mais, ce qui est intéressant ici, c'est que Foucault analyse ce rapport à soi dans cet examen comme celui qui « ne s'établit pas tellement sous la forme d'une relation juridique où l'accusé se trouve en face du juge ». Dans le paragraphe précédent, il écrit que Sénèque emploie des métaphores juridiques pour exprimer la forme de cette pratique (« comparaître devant le juge », « instruire le procès de ses propres mœurs », « plaider ou citer sa cause⁴⁶ »). Malgré ces expressions, Foucault affirme que cet examen du soi ne prend pas « la forme d'une relation juridique », c'est-à-dire qu'il n'est pas la pratique régulatrice. Puisqu'il est un « travail de la pensée sur elle-même⁴⁷ », il s'appuie sur la réflexivité du sujet. Mais le fonctionnement de cette réflexivité est complètement différent de celui de la réflexivité régulatrice qui fait intérioriser au sujet la discipline et qui y établit le système d'autosurveillance et d'autopunition, alors même que le regard réflexif « examine » ici les actes du soi et essaie de transformer son être en sujet rationnel et singulier. Foucault conclut ainsi le paragraphe cité précédemment : « La faute n'est pas réactivée par l'examen pour fixer une culpabilité ou stimuler un sentiment de remords, mais pour renforcer, à partir du constat rappelé et réfléchi d'un échec, l'équipement rationnel qui assure une conduite sage⁴⁸. »

Le désassujettissement

Ainsi pouvons-nous constater clairement la stratégie de la formation du sujet éthique, qui est celle de la transformation du soi par le regard réflexif. Appelons « auto-affection⁴⁹ », en empruntant l'appellation à Deleuze, cet usage de la réflexivité, qui est autre que régulateur. L'auto-affection, par le regard réflexif, métamorphosera alors le mode d'être du sujet et formera le « soi » en tant que sujet éthique. Et c'est par cette subjectivation que le point de résistance au pouvoir disciplinaire s'établit : « *La conversio ad se* [le retour à soi] est aussi une trajectoire; une trajectoire grâce à laquelle, échappant à

■ 45. *Le Souci de soi*, op. cit., p. 78.

■ 46. *Ibid.*

■ 47. *Ibid.*, p. 79.

■ 48. *Ibid.*

■ 49. Deleuze Gilles, Foucault, Paris, Minuit, 1986, p. 115; Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 35. Le terme « auto-affection » est emprunté de l'interprétation de Kant par Heidegger. Ce dernier définit la fonction du temps dans la philosophie kantienne comme « auto-affection pure » (*reine Selbstaffektion*), qui « forme la structure essentielle de la subjectivité ». Heidegger Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann ed., 1991, Bd. 3, « Kant und das Problem der Metaphysik », S. 189; *Kant et le Problème de la métaphysique* (1953), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1981, p. 244.

La subjectivation est un autre nom du désassujettissement

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 protègent⁵⁰. » Ce retour à soi comme résistance au pouvoir, nous pouvons l'appeler le désassujettissement. La subjectivation est donc un autre nom du désassujettissement. Cependant, ce rapport de soi à soi ne s'établit pas dans une pratique solitaire.

Si la transformation du sujet dans la subjectivation éthique signifie « redevenir ce qu'on n'a jamais été⁵¹ », l'intervention de l'autre qui conduit celle-là est indispensable. Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault dit ainsi : « Ce vers quoi l'individu doit tendre, c'est un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence. Il a à substituer au non-sujet le statut de sujet, défini par la plénitude du rapport de soi à soi. Il a à se constituer comme sujet, et c'est là où l'autre a à intervenir⁵². »

Cet autre est, chez Socrate et Platon, le philosophe en tant que « maître », et dans l'empire romain, le philosophe en tant qu'« ami ». Ainsi, c'est par le guide de l'autre, qui connaissait déjà l'art de se gouverner, que le sujet apprend à se gouverner et se transforme en « ce qu'on n'a jamais été ». Donc « la constitution d'un rapport de soi à soi se branche, de façon très manifeste, avec les relations de soi à l'Autre⁵³ ». C'est ainsi que le rapport à soi est obligé de passer par le rapport à l'autre. Nous pouvons retrouver ici la question nietzschéenne qui persiste dans la pensée foucauldienne, à savoir « la pensée du dehors ». La subjectivation ne peut pas se réaliser sans rapport au dehors. C'est par l'affection du dehors, qui est l'autre, que l'auto-affection se réalise. La singularité du soi, qui est irremplaçable avec les autres, se trouve nécessairement dans le rapport à la singularité de l'autre. Et le savoir qui naît dans le rapport à l'autre, qui affecte le sujet, établit sa singularité et a pour effet de le transformer, Foucault le considère comme un rôle de la « vérité » dans la spiritualité ancienne. Nous pourrions voir ici « la nouvelle conception de la vérité » que Deleuze attendait de Foucault : il s'agit du savoir « qui a pour effet et qui a pour fonction de modifier l'être du sujet. Il faut que cette vérité affecte le sujet⁵⁴ ».

La formation du rapport de soi à soi, autrement dit la subjectivation éthique, se lie avec la relation entre le soi et l'autre. Foucault écrit : « La rationalité du gouvernement des autres est la même que la rationalité du gouvernement de soi-même », car « c'est en sachant bien se conduire qu'il saura conduire, comme il faut, les autres⁵⁵ ». À savoir, celui qui s'est formé comme sujet éthique

■ 50. *Le Souci de soi*, op. cit., p. 82.

■ 51. *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 92.

■ 52. *Ibid.*, p. 125.

■ 53. *Ibid.*, p. 150.

■ 54. *Ibid.*, p. 233. Par cette notion de l'affection de l'autre (notamment de l'autre comme philosophe « ami ») qui a fonction de transfigurer la modalité du sujet, Foucault recherche, pourrait-on dire, une alternative ou une altération de la notion psychanalytique du transfert, qui suppose nécessairement la « vérité » du sujet « trouvée » par l'analyste, et qui comporte nécessairement la relation de pouvoir fixée entre l'analyste et l'analysé. En fait dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault affirme, en répondant à la question d'un auditeur, qu'il réfléchit sur la question du sujet et de la vérité « du côté de Heidegger et à partir de Heidegger », et non pas à partir de « Lacan » (p. 182).

■ 55. *Le Souci de soi*, op. cit., p. 109-110.

peut établir un rapport éthique aux autres. Et ce rapport aux autres introduira la notion de singularité dans le champ politique. La formation du sujet éthique qui peut résister à la gouvernementalité, c'est aussi une pensée qui trouve la singularité du soi dans le rapport aux autres. La subjectivation dont parle Foucault est une « pratique de la liberté⁵⁶ » qui permet l'usage de la singularité du soi dans le rapport aux autres. Celle-ci n'est rien d'autre que l'état de non-esclavage qui s'appuie sur la connaissance de soi ou le souci de soi, et cette pratique rend réversible la relation de pouvoir qui intervient nécessairement avec les autres. Assurer la relation de pouvoir comme une relation réversible et non comme une relation fixée, tel est l'enjeu de la « pratique de la liberté » en tant que formation du sujet éthique. Et dans le champ de la sexualité, la pratique de la liberté consisterait à gouverner les plaisirs (« dominer ses plaisirs sans se laisser vaincre par eux⁵⁷ »), et à utiliser son propre corps et ses plaisirs suivant la singularité du soi. Dominer les plaisirs signifie en même temps un souci « éthique » des autres⁵⁸. Le rapport « éthique » aux autres est indissociable de la réversibilité du rapport et de la singularité du soi et de l'autre. C'est un tel rapport qui fait du plaisir une éthique.

Celui qui s'est formé comme sujet éthique peut établir un rapport éthique aux autres

Immanence

Foucault a recherché la stratégie du désassujettissement en remarquant la pratique du « souci de soi » à l'époque classique. On ne doit pas entendre cette recherche comme un « retour » nostalgique à l'époque gréco-romaine. Elle est une tentative de rechercher la stratégie de la résistance au développement du « pouvoir pastoral », à savoir « le développement des techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente⁵⁹ », en court-circuitant son développement. En plus, on ne doit pas comprendre le tournant de la pensée de Foucault comme simple « retour au sujet ». Dans sa dernière période, la subjectivation désigne la formation de la singularité du sujet pour résister au pouvoir. Autrement dit, la subjectivation est une tentative de désassujettissement au travers de l'usage de la singularité du soi. En même temps, par son tournant éthico-politique, Foucault présente un nouveau concept de sujet, qui est radicalement différent du concept moderne de sujet. Quelle est, alors, la différence entre les deux ? Si nous ne la clarifions pas, nous ne pourrions pas comprendre le sens de son tournant.

Foucault a traité plusieurs fois, au moment de son tournant, un petit texte de Kant intitulé « *Was ist Aufklärung ?* ». Pourquoi remarque-t-il ce texte ?

- 56. Sur le « souci de soi » comme condition ontologique de la liberté dans le champ de la politique et de la sexualité : Foucault Michel, *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », p. 710.
- 57. *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 82 : Citation de Diogène Laërce (*Vie des Philosophes*).
- 58. Le souci « éthique » des autres signifie ici « les pratiques de liberté par lesquelles on pourrait définir ce qu'est le plaisir sexuel, les rapports érotiques, amoureux, passionnels avec les autres » (« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit.).
- 59. Foucault Michel, *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, « Omnes et singulatum : vers une critique de la raison politique », p. 136.

Référons-nous à la conférence « Qu'est ce que la critique ? » (1978). D'après Foucault, dans la société occidentale des XV^e et XVI^e siècles commence « une véritable explosion de l'art de gouverner les hommes ». S'il s'agit ici de la question « comment gouverner », la question « comment ne pas être gouverné *comme cela* » en dérive⁶⁰. Celle-ci signifie l'attitude de résistance au *pouvoir actuel*. Dans l'histoire moderne, cette question apparaît comme mouvement de « retour à l'Écriture » contre l'autorité d'une Église et comme droit naturel qui détermine la limite de la souveraineté⁶¹. Si Foucault l'appelle « attitude critique », alors « *Was ist Aufklärung ?* » se place dans le développement de cette attitude critique. Car, pour Kant, l'*Aufklärung* est un mouvement visant à rendre majeur les hommes qui sont actuellement mineurs, et cette minorité est définie par une « corrélation entre une autorité qui s'exerce et qui maintient l'humanité dans cet état de minorité⁶² », c'est-à-dire par une corrélation avec l'excès du pouvoir. L'*Aufklärung* kantienne est donc un moyen de résister à l'excès du pouvoir moderne.

Quelle stratégie de résistance au pouvoir Foucault dégage-t-il donc de ce texte de Kant ? Référons-nous à « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984). Foucault y définit cette analyse kantienne sur l'*Aufklärung* comme une philosophie de l'« actualité » : « Kant définit l'*Aufklärung* d'une façon presque entièrement négative, comme une *Ausgang*, une « sortie », une « issue ». Dans ses autres textes sur l'histoire, il arrive que Kant pose des questions d'origine ou qu'il définisse la finalité intérieure d'un processus historique. Dans le texte sur l'*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier⁶³ ? »

Dans les réflexions historiques, Kant introduit, de nombreuses fois, les questions d'origine et de fin de manière positive (voir *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite*). En revanche, dans « *Was ist Aufklärung ?* », il traite le mouvement d'*Aufklärung* comme « pure actualité ». Cela signifie que l'actualité comme « moment singulier⁶⁴ », la singularité d'aujourd'hui, devient un objet philosophique. En ce sens, ce texte de Kant préfigure le nouveau champ de la philosophie, à savoir la philosophie de l'actualité qui ne se réduit pas à sa réflexion critique ou historique.

L'ontologie historique

Foucault appelle « attitude de modernité » cette attitude kantienne sur l'*Aufklärung* et en dégage « un *éthos* philosophique ». Il le dénomme « ontologie historique de nous-mêmes » et le définit ainsi : « Cet *éthos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude-limite*. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On ne doit pas échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la

■ 60. Foucault Michel, « Qu'est-ce que la critique ? : Critique et *Aufklärung* », in *Bulletin de la société française de philosophie*, 84^e année, avril-juin 1990, n° 2, p. 37.

■ 61. *Ibid.*, p. 38-39.

■ 62. *Ibid.*, p. 40.

■ 63. Foucault Michel, *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 564.

■ 64. *Ibid.*, p. 568.

réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible⁶⁵. »

L'ontologie historique se caractérise « comme une attitude-limite ». Le terme « limite » rappellera immédiatement la critique kantienne. En effet dans la *Critique de la raison pure*, Kant a interdit l'usage de la raison qui dépasse la limite de l'expérience possible. En ce sens, la « limite » kantienne ne doit pas être franchie et a un sens négatif. Dans un autre texte, Foucault appelle « analytique de la vérité » cette « question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible⁶⁶ ». La stratégie de l'ontologie historique que postule Foucault est totalement contraire à cette tentative kantienne : il définit l'« attitude-limite » comme « franchissement possible ». Il ne s'agit pas de la limite de la raison, il ne s'agit pas non plus de rester à l'intérieur de cette limite ; il s'agit plutôt de révéler le « contingent » qui nous détermine historiquement et d'en transgresser la limite.

C'est là que nous pourrions comprendre pourquoi Foucault remarque la philosophie de l'actualité que préfigure « *Was ist Aufklärung?* ». Elle saisit l'être du point de vue historique, et comprend le mode d'être dans la contingence historique. En utilisant l'expression heideggerienne, l'être est toujours déjà « projeté » dans la contingence historique ; et c'est cette contingence qui détermine le mode d'être du sujet. Ici, la position de Foucault se rapproche de celle d'Althusser des années 1980 (le matérialisme aléatoire) qui vise à saisir l'historicité de l'être dans la « facticité de la contingence » ou la « contingence transcendante⁶⁷ ».

Dans *L'Archéologie du savoir* (1969), Foucault oppose l'*a priori* formel à l'*a priori* historique. Le premier désigne celui qui détermine la condition immanente de la connaissance ; en revanche, le deuxième désigne les éléments historiques qui la détermine de l'extérieur. Dans le contexte de « Qu'est-ce que les Lumières ? », le premier correspond à « l'analytique de la vérité » et le deuxième à « l'ontologie historique ». Dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault écrit ainsi en comparant ces deux *a priori* : « Il [l'*a priori* historique] ne peut pas rendre compte (par quelque chose comme une genèse psychologique ou culturelle) des *a priori* formels ; mais il permet de comprendre comment les *a priori* formels peuvent avoir dans l'histoire des points d'accrochage, des lieux d'insertion, d'irruption ou d'émergence, des domaines ou des occasions

Révéler
le contingent qui
nous détermine
historiquement
afin d'en
transgresser
la limite

■ 65. *Ibid.*, p. 574.

■ 66. Foucault Michel, *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, « Qu'est-ce que les Lumières ? : Extrait du cours du janvier 1983 au Collège de France », p. 687.

■ 67. Althusser Louis, *Écrits philosophiques et politiques*, Stock/IMEC, 1994, t. I, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », p. 542-543.

de mise en œuvre, et de comprendre comment cette histoire peut être, non point contingence absolument extrinsèque, non point nécessité de la forme déployant sa dialectique propre, mais régularité spécifique⁶⁸.»

L'*a priori* historique, écrit Foucault, ne relève pas de la « contingence absolument extrinsèque », mais de la « régularité spécifique ». Dans ce texte, il n'accorde pas encore d'importance à la contingence actuelle. Le problème de la contingence apparaît lors du tournant de sa pensée par rapport à la thématique de la résistance au pouvoir. Ce problème est donc étroitement lié à celui de son tournant. Foucault désigne aussi cette contingence historique par le terme « événement ». Et c'est elle qui mène le sujet au *devenir* : « Ce qui, on le voit, entraîne pour conséquences que la critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer, à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n'est pas transcendante, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique – et non pas transcendante – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons, et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons⁶⁹. »

L'ontologie historique « critique » historiquement les « événements » en tant que base de la formation de la connaissance, de l'acte et du discours, et extrait les effets du pouvoir empreints dans le sujet ; par cela, elle essaie de faire désassujettir le sujet et de former le soi singulier. En ce sens, le désassujettissement est, pour ainsi dire, un *devenir-soi*. Si la relation de pouvoir est un effet des « événements », à savoir des contingences historiques, le mode actuel du sujet est purement contingent et donc ouvert à la possibilité de devenir. Autrement dit, « la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons » est toujours ouverte. L'ontologie historique défriche le champ contingent de l'être. Et c'est cette contingence qui ouvre la possibilité du désassujettissement ou du « devenir aléatoire⁷⁰ » au sens althusserien.

L'ontologie historique, dit Foucault, est orientée vers « les limites actuelles du nécessaire⁷¹ ». Elle révèle l'historicité de l'« universel » et du « nécessaire » formée dans la relation de pouvoir actuelle, et transgresse leurs « limites actuelles ». En ce sens, cette recherche est exactement nietzschéenne. Selon Foucault, elle est « généalogique » et « n'est pas transcendante ». Certes, elle n'est pas transcendante « en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager

■ 68. Foucault Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 168-169.

■ 69. *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 574.

■ 70. Althusser Louis, *Solitude de Machiavel*, Paris, Puf, 1998, « Le marxisme comme théorie "finie" », p. 286.

■ 71. *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 572.

les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible», à savoir qu'elle ne recherchera pas l'«*a priori* formel» de la connaissance et de l'acte. Cependant, elle présuppose la même réflexivité que le regard transcendantal, car elle se fonde sur la réflexivité comme «critique» du sujet sur lui-même. Si l'ontologie historique demande «quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires [...] dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire», elle est obligée de s'appuyer sur la pensée réflexive, autrement dit, le regard réflexif. Dans un texte de 1984, Foucault écrit ainsi que la critique «fait apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s'effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même: ce serait là le principe de l'histoire de la pensée comme activité critique⁷²». Donc, c'est par le regard réflexif («un travail de la pensée sur elle-même») que la critique foucauldienne tente de dévoiler les «singularités» qui constituent le sujet même, et de transformer son mode d'être. Ainsi, le sujet est-il toujours «transformable», puisque les singularités qui forment le sujet sont déterminées par les contingences historiques.

La réflexivité hétérogène

En ce sens, la critique foucauldienne s'appuie sur la stratégie de la déconstruction du sujet kantien par la pensée nietzschéenne. Mais nous devons remarquer de nouveau que Foucault a élaboré l'ontologie historique comme une stratégie de résistance au pouvoir. Dans *Surveiller et Punir*, le regard réflexif a fonctionné en tant que regard transcendantal et régulateur par lequel le sujet se discipline lui-même. Le regard transcendantal fait intérioriser au sujet le mécanisme du pouvoir disciplinaire, et en ce sens, il est régulateur. Mais dans l'ontologie historique, le regard réflexif fonctionne en tant que puissance de la résistance, puisqu'il extrait les effets de pouvoir qui sont empreints dans le sujet et lui permet de devenir un soi désassujéti. Autrement dit, le regard réflexif affecte le sujet même, incite à subjectiver et désassujétir, et forme le sujet éthique. Coexistent alors ces trois axes dans la réflexivité du sujet: «l'axe du savoir, l'axe du pouvoir, l'axe de l'éthique⁷³». Ils correspondent respectivement à la connaissance, à la domination et à la résistance. En premier lieu, la réflexivité forme le sujet de connaissance dans la mesure où elle objectivise le sujet parlant, le sujet travaillant et le sujet vivant comme «statut de science⁷⁴»; en deuxième lieu,

**Le regard réflexif
fonctionne en tant
que puissance
de la résistance**

■ 72. Foucault Michel, *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, «Préface à l'Histoire de la sexualité», p. 580.

■ 73. «Qu'est-ce que les Lumières?», op. cit., p. 576. «Ces ensembles pratiques [de l'ontologie historique] relèvent de trois grands domaines: celui des rapports de maîtrise sur les choses, celui des rapports d'action sur les autres, celui des rapports à soi-même. Cela ne veut pas dire que ce sont là trois domaines complètement étrangers les uns aux autres. On sait bien que la maîtrise sur les choses passe par le rapport aux autres; et celui-ci implique toujours des relations à soi; et inversement. Mais il s'agit de trois axes dont il faut analyser la spécificité et l'intrication: l'axe du savoir, l'axe du pouvoir, l'axe de l'éthique.»

■ 74. Foucault Michel, *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, «Le sujet et le pouvoir», p. 223.

elle forme le sujet assujéti dans la mesure où elle fait s'intérioriser le mécanisme du pouvoir et fonctionne comme son agent ; en troisième lieu, elle forme le sujet de résistance puisqu'elle extrait les effets de pouvoir empreints dans le sujet et lui permet de devenir un soi désassujéti en s'appuyant sur les contingences historiques («les singularités transformables») qui construisent le sujet. Dans la réflexivité du sujet, ces facultés coexistent de façon hétérogène.

Nous avons appelé l'instance transcendantale « regard réflexif régulateur », qui établit le doublet empirico-transcendantal comme mécanisme de la connaissance et de la domination. Cependant, l'intervention de l'axe de la résistance incite à critiquer cette fonction normative et régulatrice et essaie de la transformer. C'est par cette réflexivité de l'axe de la résistance que se forme le champ de la singularité pour pouvoir critiquer la disciplinarité de l'instance transcendantale. Nous appelons ce champ de la singularité « immanence⁷⁵ ». La subjectivation dont parle Foucault est une pratique du désassujétissement qui construit l'immanence en tant que champ de la singularité pour critiquer la normalité et la disciplinarité de l'instance transcendantale.

Cependant, si on comprend l'instance transcendantale dans sa *formalité*, elle n'est qu'une forme de regard sur soi-même (la réflexivité) et ne signifie aucun contenu. Elle est, pour ainsi dire, « le symbole zéro » « qui est le rien qui constitue la structure d'un système⁷⁶ ». Et elle peut avoir, en tant que formalité pure, n'importe quel contenu, et peut donc faire fonctionner plusieurs axes : l'axe du savoir, l'axe de la domination et l'axe de la résistance. Dans la réflexivité du sujet, la disciplinarité du transcendantal et sa critique par l'immanence coexistent. En ce sens, par le tournant de sa pensée, Foucault ajoute, dans la réflexivité, l'axe de la résistance (l'immanence) pour pouvoir critiquer la normalité et la disciplinarité du transcendantal.

Remarquons ici la spécificité de l'axe de la résistance. Si l'axe de la connaissance et l'axe de la domination forment respectivement le sujet de connaissance et le sujet assujéti, ces deux constituent l'intrication même de « pouvoir-savoir ». L'axe de la résistance critique cette intrication de « pouvoir-savoir » dans le sujet trouvé de manière réflexive (le sujet de connaissance et le sujet assujéti). Il constitue donc la critique réflexive du « transcendantal » (l'axe de la connaissance et de la domination⁷⁷). Autrement dit, la critique par l'axe de la résistance est un *acte d'objectivation du transcendantal*. Et, quand elle objectivise l'axe de la connaissance et de la domination, on le trouve comme une certaine forme constituée historiquement,

■ 75. Sur l'immanence comme champ de la singularité, voir le dernier texte de Gilles Deleuze : « L'immanence : une vie... », in *Philosophie*, 1995, n° 47 ; repris dans *Deux régimes de fous : Textes et entretiens 1975-1995*, op. cit.

■ 76. Karatani Kojin, *Transcritique on Kant and Marx*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2003, p. 78 : « The zero sign is a restatement of transcendental subjectivity – the nothingness that constitutes the structure of a system – and it is impossible to do away with it. » Ici Karatani utilise la notion de « symbole zéro » au sens de Jakobson et de Lévi-Strauss, et non au sens lacanien. D'après lui, les structuralistes ont cru anéantir le « sujet » par l'introduction du « symbole zéro », mais en réalité, ils y présupposaient tacitement « le sujet transcendantal » au sens kantien. Voir aussi : Karatani Kojin, *Architecture as Metaphor : Language, Number, Money*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, chap. 5, « Structure and Zero ».

■ 77. Cela n'est pas contradictoire au fait que la relation de pouvoir existe dans le champ empirique. Le micro-pouvoir assujéti le sujet dans la *forme* de la pensée et de l'action (le transcendantal), et l'axe de la résistance critique ce mécanisme de pouvoir qui produit cette forme transcendantale.

pour ainsi dire, comme l'empirique. La critique réflexive du transcendantal est donc critique de la forme transcendantale dans son historicité. Si elle est «généalogique», comme le dit Foucault, le mot «généalogique» signifie exactement cette *critique historique du transcendantal*.

Foucault a ainsi cherché par son tournant à établir l'immanence comme champ de la singularité. Dans l'hétérogénéité de plusieurs axes réflexifs coexistent la passivité de l'assujettissement au pouvoir et l'activité de la critique de cet assujettissement. Il a tenté de dépasser l'aporie de sa théorie du pouvoir par le tournant éthico-politique. Et ce qui lui permet de la dépasser, c'est le concept de la contingence historique de la modalité d'être du sujet et la construction de l'immanence en tant que champ de la singularité. La subjectivation est exactement cette construction de l'immanence, et c'est cette stratégie qui rend possible la résistance au pouvoir. ■

Yoshiyuki Sato,

troisième cycle

à l'université de Nanterre-Paris-X.