

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 59 (2009)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Foucault et la phénoménologie : le problème de l'unité du sujet  
**Autor:** Kristensen, Stefan  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381784>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 06.02.2025

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

## FOUCAULT ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE

### Le problème de l'unité du sujet

STEFAN KRISTENSEN

#### Résumé

*Michel Foucault serait, selon Dreyfus et Rabinow, «le dernier phénoménologue». Mais cela ne signifie pas, comme les commentateurs le laissent entendre, qu'il soit son liquidateur. En mettant Foucault en dialogue avec Maurice Merleau-Ponty, on s'aperçoit que cette appellation n'est pas si absurde qu'il paraît. L'un des enjeux de ce rapprochement est de développer une conception de la subjectivité échappant à l'opposition entre le substantialisme de l'égologie husserlienne et la dilution du sujet dans les replis de la structure. L'époque actuelle est propice en effet à des tentatives d'articulation du sujet et de son monde, que ce soit au plan de la corporéité, de la socialité ou du politique.*

#### 1. La hantise du sujet

Dreyfus et Rabinow, dans leur livre classique sur Michel Foucault<sup>1</sup>, avancent la thèse selon laquelle Foucault serait le «dernier phénoménologue» et donc, en somme, son liquidateur. La réflexion que je propose ici a pour but de discuter cette thèse. Pour cela, je me concentrerai sur la question du statut du sujet de l'expérience sensible dans le monde social-historique, en partant d'un travail de jeunesse, *Maladie mentale et psychologie* (1954), jusqu'aux deux derniers volumes de *Histoire de la sexualité* (1984). On verra à l'horizon de ce parcours que, s'il y a une tentative de liquidation de la phénoménologie par Foucault, celle-ci consiste en réalité dans la critique d'une certaine thèse à propos du sujet transcendantal ; or Merleau-Ponty avait déjà dans les années 50 esquissé une réflexion dans cette direction. Ainsi, plutôt que d'une étude monographique sur Foucault, il s'agit ici de saisir quel usage on peut faire de sa pensée pour renouveler et problématiser à nouveau la théorie de la subjectivité.

Foucault écrit en 1954 que, pour comprendre les mécanismes de la maladie mentale, il convient de «se placer au centre de [l']expérience» de l'angoisse. Il

<sup>1</sup> DREYFUS ET RABINOW 1992, p. 78-82 en particulier.

poursuit en notant que «c'est seulement en la comprenant de l'intérieur qu'il sera possible de mettre en place dans l'univers morbide les structures naturelles constituées par l'évolution et les mécanismes individuels cristallisés par l'histoire psychologique» (*MMP*, p. 53). Or si la phénoménologie est la mieux à même de décrire les formes concrètes que prend la maladie, elle échoue, selon le jeune Foucault, à en démontrer les conditions d'apparition, et donc la nature profonde. Cette interprétation de l'histoire selon les conditions qui «rendent possible» le dévoilement et la connaissance de la réalité met Foucault sur la piste de la notion d'*a priori* historique, notion reprise de *L'origine de la géométrie* de Husserl. Dès le départ, on a une notion provenant de la phénoménologie mise en œuvre pour résoudre un problème issu de la phénoménologie. C'est dans *Naissance de la Clinique* que l'expression d'*a priori* historique<sup>4</sup> apparaît pour la première fois. Pour cerner ce qui fixe la «manière de voir» du médecin, et pour qu'une nouvelle manière de voir le malade soit possible au début du XIX<sup>e</sup> siècle, et par là l'instauration de la médecine moderne, il a fallu «toute une réorganisation du champ hospitalier, une définition nouvelle du statut du malade dans la société et l'instauration d'un certain rapport entre l'assistance et l'expérience, le secours et le savoir» (*NC*, p. 200); il a fallu encore un nouveau régime du discours scientifique, «celui d'une corrélation perpétuelle et objectivement fondée du visible et de l'énonçable» (*ibidem*). La notion d'*a priori* historique est employée contre la phénoménologie, en ce sens qu'elle doit expliquer l'évolution des systèmes signifiants vus de l'extérieur. Ainsi, la démarche de Foucault cherche à dévoiler l'insertion de la phénoménologie elle-même dans l'histoire qui la rend possible, et à dénoncer sa prétention à surplomber l'histoire avec le sujet transcendantal anhistorique. C'est le sens des dernières lignes de *Naissance de la clinique*, lorsqu'il écrit que «ce que la phénoménologie opposera [au positivisme] avec le plus d'obstination était présent déjà dans le système de ses conditions» (p. 203).

Cependant, il n'est pas certain que l'*a priori* historique de Foucault exclurait effectivement toute contribution du sujet à la constitution du sens, comme le semble le soutenir Courtine<sup>5</sup>. Ce dernier fait remarquer de manière incontestable que le sujet transcendantal husserlien accède en principe souverainement au sens originare d'un domaine de connaissance (p. ex. la géométrie) et que, par

<sup>2</sup> Ce terme est repris de Cornelius Castoriadis.

<sup>3</sup> Il est significatif qu'on retrouve le même argument dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, de 1983, où Foucault explique qu'on peut se placer au niveau des phénomènes, c'est-à-dire au niveau où les règles sociales apparaissent aux individus.

<sup>4</sup> Voir l'introduction; sur l'évolution du concept chez Foucault dans les années 60, cf. HAN 1998, chapitre II. J.-F. Courtine a consacré récemment une étude à cette notion (Courtine 2007).

<sup>5</sup> Cf. COURTINE 2007. L'opposition qu'il instruit entre Foucault et la phénoménologie repose sur la figure de Husserl. Les choses sont plus complexes dès lors qu'on évoque la démarche de Merleau-Ponty, l'un des phénoménologues les plus attentifs à l'opacité des conditions épistémiques du sujet, à la fois en lien avec la dimension corporelle et avec la dimension historique de l'existence subjective.

conséquent, un démantèlement de l'histoire de n'importe quelle science devrait laisser apparaître les intuitions fondamentales qui lui ont donné naissance. L'*a priori* historique de Husserl est une vision de l'universel *dans* l'histoire (en quelque sorte en dépit de l'histoire) tandis que l'*a priori* historique de Foucault serait plutôt une configuration purement historique, un *a priori de* l'histoire. La différence essentielle entre les deux est que Husserl suppose la possibilité d'un accès transparent et pur au sens du contenu de la science, tandis que Foucault postule, lui, une opacité fondamentale de ce qui est à connaître.

L'élément principal dans le système du positivisme, dont dérive la phénoménologie selon Foucault, est le postulat des «pouvoirs signifiants du perçu et sa corrélation avec le langage». Ce postulat du passage sans entraves de la perception au langage, chez Husserl, est solidaire de l'idée d'une «structure secrètement linguistique du donné»; or chez Merleau-Ponty, cela fait justement l'objet d'un questionnement continu<sup>6</sup>. L'archéologie de Foucault cherche à fonder une approche privilégiant exclusivement le plan du langage et faisant abstraction de son ancrage dans la vie perceptive, alors que Merleau-Ponty problématise le projet épistémologique de Husserl en se basant sur l'opacité du perçu. Dans son livre sur Foucault, Deleuze insiste à juste titre sur la thèse foucauldienne de la différence de nature entre le visible et l'énonçable, entre voir et parler (*cf.* Deleuze 1986, p. 62-63). Mais il remarque aussi que le système des significations énonçables et celui des significations visibles sont parallèles et fonctionnent selon des règles de formation analogues. Ainsi, non seulement Foucault avait tort de prêter à la phénoménologie une position non problématique quant aux rapports de la perception et du langage, mais encore cette même critique se situe dans la continuité de la démarche de Merleau-Ponty.

## 2. *La subjectivité de l'archéologue*

La notion de sujet critiquée dans l'archéologie est le sujet épistémologique mis en œuvre par Husserl, qui suppose une unité interne telle qu'il puisse fonctionner comme support du savoir depuis la perception jusqu'à l'unité de signification logique ou mathématique. C'est ce sujet qui fait l'objet d'une épochè dans la démarche archéologique au profit d'une analyse détachée des discours. On a donc davantage une mise entre parenthèses du sujet que sa disparition, une disposition qui ouvre la voie à une description de sa naissance et de sa structure. La critique de Foucault ne porte pas sur la pertinence de la notion de sujet, mais plutôt sur l'idée qu'il serait une identité à soi anhistorique, absolue et unitaire; elle vise le sujet quand il est interprété comme Homme transcendantal, i. e. quand l'homme au sens des sciences humaines (conscient,

<sup>6</sup> Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article «Foi perceptive et foi expressive», publié dans *Chiasmi International*, n° 5, 2003, p. 259-282.

identique à soi, rationnel) porte toute la charge des conditions de dévoilement du monde<sup>7</sup>. La thématique du souci de soi qu'il entreprend dans les années 80 est un essai de spécifier et de donner corps à la thèse énoncée en 1969 : «La différence, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons» (*AS*, p. 173)<sup>8</sup>.

À ce propos, le fait que *L'archéologie du savoir* soit rédigé à la première personne ne peut que retenir l'attention. Dans l'introduction, il note que ce livre, comme les autres qu'il venait de publier, s'inscrit sur le terrain où «se manifestent, se croisent, s'enchevêtrent et se spécifient les questions de l'être humain, de la conscience, de l'origine et du sujet» (*AS*, p. 26). Ce terrain semble bien être celui de la phénoménologie. Puis, dans la conclusion, lorsqu'il énonce l'objection que l'archéologie serait au fond «une sorte de phénoménologie historique» (p. 265), sa réponse n'est pas aussi claire et assurée qu'on pourrait l'attendre. En particulier, quand l'interlocuteur critique lui demande le cas qu'il fait de la liberté des acteurs historiques, il répond qu'il n'a pas nié la marge d'autodétermination des sujets dans leur situation historique (p. 273). On a donc avec ce livre un objet bizarre : d'un côté, il cherche à fonder une méthode qui se passe du point de vue du sujet, mais de l'autre, il fait cela en disant "je". Dreyfus et Rabinow indiquent la piste à suivre, en notant que Foucault «évolue plus tard, comme Merleau-Ponty, vers l'idée que nous sommes "condamnés au sens", c'est-à-dire à prendre au sérieux le point de vue de l'observateur impliqué» (Dreyfus et Rabinow 1992, p. 131 *sq.*). Cet «observateur impliqué», c'est précisément la figure de l'archéologue, ou plus généralement celle de l'intellectuel aux prises avec les problèmes posés par la compréhension en profondeur de son époque et qui opère le décentrement donné par l'étude des «discours qui viennent de cesser d'être les nôtres» (*AS*, p. 172). En d'autres termes, on ne peut pas écrire sans thématiser en même temps sa propre position de sujet écrivain. On voit ici à nouveau un motif de continuité entre la période archéologique et les travaux plus tardifs, notamment sur le problème de la constitution du rapport à soi. Dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, Foucault note que l'étude d'une question dans le passé est motivée par l'instauration d'un écart avec soi-même, et par là constitue le sujet-philosophe lui-même<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Lebrun remarque qu'il y a «une affinité [...] entre phénoménologie et archéologie» (LEBRUN 1989, p. 48) et que cette affinité va au-delà de la rhétorique. «On ne peut éviter de trouver aux règles archéologiques d'exclusion au moins un air de famille avec ces incompatibilités d'essence dont Husserl ne pouvait mieux souligner la force qu'en invoquant [...] "Dieu lui-même"» (p. 49).

<sup>8</sup> Cf. *AS*, p. 261 : «J'ai voulu, non pas exclure le problème du sujet, j'ai voulu définir les positions et les fonctions que le sujet pouvait occuper dans la diversité des discours».

<sup>9</sup> Pour un commentaire approfondi de cette question, Potte-Bonneville 2004, p. 269-281.

### 3. *Le modèle substantialiste et la phénoménologie*

L'enjeu ici est d'examiner la question de la subjectivité envisagée sous l'angle de la possibilité d'en proposer une théorie échappant au paradigme cartésien de la substance transparente et identique à elle-même. Après avoir évoqué le statut du sujet et son rôle transcendantal dans l'archéologie de Foucault, il s'agit de comprendre quelles sont sa structure et son unité<sup>10</sup>, tout en rendant compte de son insertion dans le monde et son «incorporation» (*embodiment*), et d'empêcher qu'il sombre dans un morcellement rendant impossibles toute action et toute pensée cohérente. La phénoménologie a été souvent accusée de prolonger de manière de plus en plus subtile la conception substantialiste du sujet. En particulier Husserl a pu être qualifié de «cartésien» puisqu'il appelle «cartésienne» la voie royale vers la réduction phénoménologique. Si en effet, le contenu intentionnel de l'expérience est entièrement transparent et présent au moment de la saisie, comme c'est le cas pour les contenus mathématiques et logiques, alors le sujet a toutes les chances d'être compris comme une conscience transparente à elle-même, une substance sans étendue qui possède des représentations.

Il y a pourtant de la place pour une autre lecture de Husserl, et surtout il y a des tentatives plus clairement anticartésiennes dans la tradition après lui, qui devraient permettre de poser le problème d'une théorie non substantialiste du sujet. La phénoménologie commence justement avec le rejet du substantialisme puisque le premier geste de Husserl est la critique du psychologisme en tant que conséquence directe du «réalisme transcendantal» de Descartes<sup>11</sup>. Cette doctrine a pour essentiel défaut de prendre pour instance transcendantale une substance appartenant au monde; or l'origine du monde ne saurait se trouver elle-même dans le monde. Le problème central de la phénoménologie est de concilier la thèse de «l'abîme de sens» qui sépare la conscience et le monde avec la réalité de l'incarnation du sujet transcendantal, cet être bizarre que Foucault appelle le «doublet empirico-transcendantal» dans *Les mots et les choses*. La tâche est dès lors de rendre compte de cet «abîme de sens», de montrer en quoi consiste la différence entre le sens d'être du sujet et celui des choses du monde. En considérant le sujet comme un pôle de vécus, Husserl tend à privilégier la voie d'une conscience identique à elle-même dans sa capacité à posséder des vécus<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Comme le remarque Agamben, Foucault était trop occupé à «effacer et à dépsychologiser l'auteur» et a perdu de vue les conséquences que sa démarche avait pour le sujet lui-même. Il pose la question explicitement, en faisant allusion à *L'archéologie du savoir*: «qu'advient-il de l'individu vivant au moment où il occupe "la place vide" du sujet» (AGAMBEN 1999, p. 185-6)?

<sup>11</sup> Cf. *MC*, § 10, ainsi que Gurwitsch 2002, notamment les p. 62-70.

<sup>12</sup> Cf. *MC*, § 32.

Dans un volume récemment traduit des œuvres posthumes de Husserl consacré à la réduction phénoménologique, on trouve des suggestions permettant de nuancer le modèle cartésien du sujet comme conscience. Dans certains textes, Husserl semble opérer une déconnexion entre l'ego comme pôle purement formel et le sujet comme corrélat de la constitution des objets. En particulier un bref feuillet intitulé par l'éditeur «La personne comme pôle identique constitué dans l'être transcendantal» (*Hua xxxiv*, p. 158) introduit de manière un peu tâtonnante une distinction entre le moi comme présence possible (*mögliches Auftreten*) à différents moments du processus de temporalisation de l'expérience et le moi comme substance analogue aux objectualités constituées. Husserl s'interroge dans ce texte sur la manière dont le moi apparaît à lui-même sous le régime de la réduction transcendantale. Il m'appartient de «pouvoir faire l'expérience de moi-même comme personne humaine, et de le pouvoir toujours à nouveau», note Husserl, mais le mystère est de savoir ce que cela implique. Il serait absurde de penser que le moi serait donné à lui-même comme théorie, ou comme un concept qu'il s'attribuerait après-coup. À l'évidence, dans l'ordre descriptif, le moi n'est pas présent à lui-même avec la même fixité et permanence que les objets constitués comme une chaise ou une maison. Le texte ne donne pas de réponse tranchée, mais la manière dont Husserl oppose les deux solutions (le moi comme pôle ou le moi selon l'analogie avec les objectualités) indique tout de même dans quel sens il convient de s'engager : le genre de "chose" (*Etwas*) qu'est le moi dans la vie transcendantale devrait être compris comme «un constitué dans l'être transcendantal en tant que pôle identique de tous les actes, passés, présents, etc.», ce qui s'explicite comme une «présence à des instants temporels, et une présence possible à des instants temporels quelconques en tant que le même». Dans un autre texte de la même période<sup>13</sup>, Husserl revient sur le statut du moi en posant explicitement la question : «Comment suis-je étant pour moi-même, comment se fonde en moi-même mon propre être en tant qu'être-pour-moi-même?» (*Hua xxxiv*, p. 244) Pourtant la réponse à cette question est sans cesse repoussée au fil du texte et les signes d'embarras s'accumulent jusqu'à l'interruption. Cela se passe comme si Husserl ne parvenait pas à se focaliser sur la question du mode d'existence du moi préreflexif, bien qu'il en indique tout de même les conditions<sup>14</sup>.

Ce moi-pôle sans étendue ne peut pas être le siège de représentations claires et distinctes, mais bien le lieu d'une opacité fondamentale. Si le pôle est unitaire, ce n'est que formellement ; aucun contenu, aucune structure, aucun vécu n'assure son unité. Elle est simplement nécessaire à la structure de l'expérience. L'unité du pôle est préobjective et absolument indépendante

<sup>13</sup> Texte n° 15 intitulé «Réduction transcendantale», daté de décembre 1930 (p. 228-253).

<sup>14</sup> A. Schnell confirme cela, sans non plus aller très loin dans la définition : «Il n'y a pas chez Husserl l'idée qu'un pôle-sujet substantialisé se rapporterait à lui-même en tant qu'objet hypostasié» (SCHNELL 2007, p. 188).

de la constitution de quelque chose comme un rapport à soi stabilisé et donc d'une subjectivité proprement dite. Il convient donc de mieux comprendre la structure du sujet en tant qu'elle correspond à l'expérience qu'on peut avoir de sa fragmentation et de sa précarité. Et surtout, il faut comprendre que le sujet, en tant que rapport explicite à soi, est le résultat d'un processus de constitution, comme les objets intentionnels. C'est la spécificité de ce processus qui est en question ici et conséquemment la nature de cet ego fondamental. Faut-il le saisir comme une sorte de protoconscience ou comme corps vivant?

#### 4. *Le sujet comme Gestalt*

Pour penser l'unité du sujet, et non pas de l'*ego*, il s'agit de trouver une conception alternative à celle du pôle de vécus, tout en préservant une forme d'unité. Le problème est que le sujet est le corrélat des objets perceptifs et qu'à ce titre, il faut rendre compte de son caractère spatial et temporel, de son épaisseur et de sa nature sans cesse mutante. Merleau-Ponty donne une suggestion dans une note de travail du *Visible et l'invisible*, intitulée «*Gestalt*» et datée de septembre 1959 ; parlant des *Gestalten*, il arrive à poser la question du sujet qui en fait l'expérience. Je cite ici toute la seconde moitié de la note pour ensuite en proposer un bref commentaire.

Et qui a l'expérience [de la *Gestalt*] ? Est-ce un esprit qui la saisisse comme idée ou signification ? Non. C'est un corps – En quel sens ? Mon corps est une *Gestalt* et il est co-présent dans toute *Gestalt*. Il est une *Gestalt* ; lui aussi et éminemment il est signification lourde, il est chair ; le système qu'il constitue est ordonné autour d'une charnière centrale ou d'un pivot qui est ouverture à..., possibilité liée et non pas libre – Et en même temps, il est composante de toute *Gestalt*. La chair de la *Gestalt* (le grain de la couleur, le je ne sais quoi qui anime le contour ou qui anime dans les expériences de Michotte le rectangle en train de «ramper») est ce qui répond à son inertie, à son insertion dans un «monde», à ses préjugés de *champ*.

La *Gestalt* donc implique le rapport d'un corps percevant à un monde sensible i.e. transcendant i.e. d'horizon i.e. vertical et non perspectif – C'est un système diacritique, oppositif, relatif dont le pivot est le *Etwas*, la chose, le monde et non l'idée – L'idée est le *Etwas* sur lequel est centré le corps non plus en tant que *sensible*, mais en tant que *parlant* – Toute psychologie qui replace la *Gestalt* dans le cadre de la «connaissance» ou de la «conscience» manque le sens de la *Gestalt* – Reste à savoir ce qu'est au juste l'être pour soi de l'expérience de la *Gestalt* – cet être pour X, non pur néant agile, mais inscription à un registre ouvert, à un lac de non être, à une *Eröffnung*, un *offene*.

Je me contente ici de mettre en évidence les thèses issues de ce texte particulièrement dense et difficile : 1. Le sujet, qui est sujet d'une *Gestalt*, est nécessairement un corps, i.e. un être possédant une épaisseur spatio-temporelle ; 2. l'ouverture au monde de cet être est de l'ordre de la chair, i.e. elle est conditionnée à son appartenance au monde ; 3. par conséquent, l'appréhension

d'une *Gestalt* (aussi appelée l'intentionnalité) par le sujet est liée à la situation où se trouve le sujet et n'est pas un acte purement libre; 4. il n'y a donc pas à proprement parler d'approche *sans préjugés* du monde, dans la mesure où le monde s'offre comme champ, c'est-à-dire toujours à partir d'un lieu; 5. l'unité du sujet ainsi conçu est celle d'un «système diacritique» qui s'organise autour du «*Etwas*» qui lui est offert; dans l'ordre archéologique, c'est bien le monde qui vient solliciter l'ouverture du sujet à lui-même; 6. pourtant, il reste à comprendre «ce qu'est au juste l'être pour soi de l'expérience de la *Gestalt*», autrement dit, il reste à comprendre ce qu'est la subjectivité ainsi conçue, ce qui fait la consistance de cet être qui n'est que disponibilité à la configuration qui lui sera offerte.

Il ne suffit pas de dire que le sujet est une figure et qu'il ne possède donc pas d'unité substantielle et que seule sa forme dynamique en constitue l'unité – il faut encore répondre à la tâche annoncée à la fin de la note sur la manière dont se structure cette *Gestalt* singulière? Comment la décrire? Comment se maintient-elle? Comment comprendre l'interdépendance du sujet et du monde, et rendre compte en même temps de la différence du sujet et du monde (le sujet étant sensible, le monde non)? Y a-t-il priorité de l'un sur l'autre? Empiètement? Co-appartenance? On peut compliquer l'interrogation en se demandant quelle est la part du social et quelle est la part du simplement corporel dans la formation du sujet comme structure et comment ces deux aspects s'articulent l'un à l'autre. Enfin, on peut se demander s'il est possible de faire l'économie de l'image du pôle identique pour penser le sujet, en d'autres termes, s'il n'est pas nécessaire de préserver, au fond du sujet comme *Gestalt*, le postulat d'une permanence pour que la structure en question puisse se rassembler et devenir un sujet. Il faut donc distinguer deux problèmes, étroitement reliés, mais différents: premièrement, celui de la structure du sujet, et donc de son unicité et de sa plasticité, et secondement, celui du sens d'être du sujet, et donc de sa différence avec le monde, en même temps que son appartenance à lui. Les pages qui suivent concernent le premier problème, mais il faut bien sûr garder à l'esprit qu'il se pose parce que le sujet doit être compris différemment des objets du monde.

Merleau-Ponty, dans une note de travail datant de la même période, écrit que le passage de la perception à la parole, et donc l'apparition de la dimension de généralité à partir de la sphère subjective, apporte un «bouleversement» dont il faut rendre compte. Le dilemme est alors que, d'une part, il faut que ce soit «le même être qui perçoit et qui parle», mais que, d'autre part, si tel est le cas, cela reviendrait à rétablir «le cogito, la conscience de...» (VI, p. 252). Le dernier Foucault apporte des éléments significatifs dans la réflexion autour de ce dilemme, dans la mesure où il définit une notion de subjectivité comme processus de subjectivation toujours sous-tendu par une désobjectivation possible<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> C'est aussi l'axe de la lecture de Foucault par Agamben, notamment dans la dernière partie de *Ce qui reste d'Auschwitz* (p. 179-218).

### 5. *Les quatre aspects de la figure du sujet*

Dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, Foucault détaille les différents aspects fondamentaux par lesquels il faut passer pour penser le sujet comme processus, du moins dans le contexte de la culture occidentale. Ces aspects permettent de décrire les «styles» de subjectivation caractéristiques de tel ou tel contexte culturel; Foucault les appelle simplement des «manières de se conduire» ou d'opérer comme sujet moral d'une action. Or, ces «manières» jouent le rôle, en quelque sorte d'existenciaux de la subjectivation, tant leur rôle est central. Il s'agit de la *substance éthique*, i.e. «la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale» (*UP*, p. 37). Il y a ensuite ce que Foucault appelle le *mode d'assujettissement*, à savoir la manière dont l'individu «établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre» (p.38). En troisième lieu, on trouve le *travail éthique*, c'est-à-dire l'effort accompli pour «se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite» (p. 39). Enfin, il y a la *téléologie* du sujet moral, à savoir le rôle joué par les actions morales dans la perspective de la vie entière de l'individu. Avec ces quatre modes de rapport à soi, on a les moyens de décrire différents styles de subjectivation, ainsi que leur évolution depuis les Anciens jusqu'à nous. L'essentiel ici est de noter que la figure dessinée par ces différents modes de rapport à soi est une figure dynamique, instable et déchirée<sup>16</sup>.

Pour l'étudier, le philosophe, ou l'historiographe, doit se placer, comme pour la *Gestalt* selon Merleau-Ponty, «du dedans [...] en s'approchant autant que possible de la *Gestalt*, en communiquant avec elle» (*VI*, p. 255). C'est ce que fait Foucault si l'on tient compte de la manière dont il lit les textes anciens et dont il épouse les «inquiétudes» des protagonistes qu'il étudie. En ce sens, il est tentant d'examiner le parallèle entre la notion de *Gestalt* et celle de mode de subjectivation, corrélatif de la problématisation chez Foucault. On ne peut pas dire en tout cas que Foucault manque de rigueur: contrairement à la démarche archéologique, son esquisse d'une théorie du sujet constitue en même temps une problématisation de sa propre position et donc un processus de devenir-philosophe de Michel Foucault lui-même. Je reviens sur cette question un peu plus loin. Dans l'immédiat, un commentaire plus précis de la dernière partie de l'introduction à *L'usage des plaisirs* permettra de voir comment le dispositif est mis en place dans le texte foucauldien et de situer les différences et les continuités entre cette théorie du sujet et celle du doublet empirico-transcendental des travaux des années 60. Plus précisément, il s'agit de voir en quoi s'applique

<sup>16</sup> Cette instabilité s'étend même à la manière dont Foucault applique son modèle aux domaines évoqués dans le livre: diététique, économique, érotique. On ne doit pas s'attendre à y trouver une application linéaire. Je remercie M. Pote-Bonneville pour cette mise en garde, qui ne constitue pas une faiblesse du propos de Foucault.

l'idée d'une observation du dedans et pour quel problème actuel l'enquête sur les pratiques de soi dans l'Antiquité est pertinente.

La question posée par Foucault à la fin de la deuxième partie de l'introduction est de savoir comment le comportement sexuel est devenu au cours de l'Antiquité un domaine d'interrogation et d'inquiétude morale, après avoir été essentiellement lié à la santé et à l'hygiène. Cette question participe de sa stratégie de laisser de côté les approches fondées sur l'histoire du droit et des institutions et de s'engager en direction d'une «analyse des modalités concrètes à travers lesquelles le pouvoir pénètre dans le corps même des sujets et dans leurs formes de vie»<sup>17</sup>. Le changement par rapport à l'archéologie est spectaculaire. Foucault envisage ici le problème du sujet dans la perspective de la morale et des pratiques sociales plutôt que dans l'optique de l'épistémologie<sup>18</sup>. C'est pour introduire à la méthode nécessaire à l'étude d'un tel objet que Foucault expose sa démarche. Il s'intéressera au «comportement réel des individus» et non pas à la morale comme ensemble de règles en vigueur dans une culture et leur évolution, comme «ensemble prescriptif» (p. 32). Il épouse clairement le point de vue des acteurs, veut saisir leur comportement et les motivations qui le sous-tendent, et ne cherche pas à se situer en surplomb. C'est pourquoi il emploie l'expression «niveau de *phénomènes*» (p. 33; je souligne) pour qualifier cette acception «subjective» de la morale. Au-delà de cette distinction binaire entre la règle extérieure et le comportement subjectif, Foucault montre qu'il y a encore l'interrogation sur la constitution du sujet moral, qui forme un troisième niveau. Il distingue l'agent d'un comportement et le sujet moral proprement dit, ce dernier étant le fruit d'une élaboration plus ou moins consciente et explicite. L'agent est le simple corrélat d'un acte singulier alors que le sujet est le porteur d'un ensemble d'actes accomplis en fonction d'un but, la constitution d'une subjectivité stable. Le sujet est l'instance qui peut agir moralement parce qu'elle développe un savoir et une maîtrise de soi qui lui permet de diriger son comportement en rapport avec les règles en vigueur. Ainsi, les quatre modes de subjectivation portent très précisément sur la «manière» dont les sujets ajustent leur existence dans leur rapport aux règles qui orientent leur comportement. Ils permettent donc de décrire comment les individus *deviennent* des sujets en inscrivant leur comportement dans la durée de leur vie prise comme totalité.

Comme on l'a indiqué plus haut, ces aspects selon lesquels le sujet peut se configurer sont au nombre de quatre. La substance éthique concerne le

<sup>17</sup> Cf. AGAMBEN 1997, p. 13.

<sup>18</sup> Cette interprétation doit être nuancée à partir du cours récemment paru de l'année 1982-83 intitulé *Le gouvernement de soi et des autres*. Il y développe une conception du savoir philosophique en tant qu'exercice concret au contact du pouvoir, et donc distinct du savoir théorique. On a donc, chez le dernier Foucault, une théorie de la philosophie comme savoir pratique, impliquant le développement du rapport à soi. En termes grecs, il contraste la philosophie comme *ergon* à la philosophie comme *logos*. Cf. là-dessus notamment les leçons du 12 janvier et du 16 février, en particulier les p. 59-70 et 205-238.

contenu visé par le comportement de l'individu au plan personnel, en quoi consiste le comportement par lequel on respecte une norme ; l'assujettissement porte sur les actes par lesquels l'individu signale son respect des règles au plan général (social ou même universel) ; le travail éthique est nécessité par la différence perçue par l'individu entre son comportement effectif et les normes qu'il reconnaît comme les siennes, ce qui l'entraîne dans une démarche d'ordre herméneutique à son propre égard, une démarche dans laquelle il se rapporte à son propre passé ; enfin, la téléologie est analogue à l'assujettissement, à la différence près qu'elle porte sur l'avenir dans la vie du sujet. L'assujettissement suppose la capacité de l'individu de saisir sa propre vie comme une totalité dans un certain contexte social-historique, alors que la téléologie oriente le comportement en fonction d'une fin située à l'horizon de la vie du sujet. Ces quatre éléments sont étroitement entrelacés et interdépendants, sans toutefois que l'un prime ou soit plus fondamental que les autres. L'action morale réfère à l'unité d'une conduite, l'unité d'une conduite renvoie à la constitution de soi comme sujet et la constitution de soi repose sur des modes de subjectivation. Foucault conclut ici (p. 35) en écrivant que «l'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits». Ainsi, pour ce qui est de la structure et du mode d'existence du sujet, Foucault insiste sur la thèse que la subjectivation est une forme (ou une manière, un style), à savoir que son unité n'est rien d'autre que la figure dessinée par l'interaction des quatre aspects. Il insiste aussi sur l'absence de hiérarchie entre les quatre aspects qui composent la figure du sujet et sur l'idée que la subjectivité n'est pas une substance distincte des conditions historiques dans lesquelles elle émerge ; elle n'est rien d'autre que la cohérence des actions d'un individu à travers sa vie. Elle a donc tous les traits d'une *Gestalt* où le fond est constitué par les conditions sociales-historiques et la figure possède la structure qu'on vient de décrire.

L'étude historique de la morale conduit le philosophe à poser la question des sujets portant cette morale et donc aux manières dont les sujets ont construit l'unité et la cohérence de leur conduite en rapport avec les normes en vigueur dans leur monde. Foucault nous fait découvrir ici un nouveau sens de la corrélation entre l'histoire et la subjectivité, où elles sont entrelacées de sorte qu'il n'y a pas de sujet hors de l'histoire, mais pas d'histoire non plus sans le récit historique tracé par ceux-là mêmes qui, dans leur geste même d'historiographes, deviennent les sujets de leur conduite. Ainsi, l'étude de l'histoire des formes de subjectivation renseigne autant sur les sociétés considérées que sur les types de subjectivité qui y prennent racine. Foucault reconnaît que certaines morales sont tendanciellement juridiques, que, par exemple, en Europe dans les siècles précédant la Réforme, on assiste à une forte «juridification» de l'expérience morale<sup>19</sup>. Mais l'étude des modes de subjectivation est plus féconde

<sup>19</sup> L'argument est que, même dans le cas d'une morale fortement codifiée, il subsiste une dimension subjective. La morale dans le monde chrétien a toujours été prise dans la tension entre subjectivation et codification.

parce qu'ils sont plus complexes et multiples que les codes qui «tournent autour de quelques principes assez simples et assez peu nombreux» (p. 39). Dans les processus de subjectivation, il y a en revanche, un «champ d'historicité complexe et riche» (*ibidem*). C'est à partir de ce terme plutôt énigmatique – champ d'historicité – qu'il faut comprendre à mon avis le passage du début de l'introduction (p. 10) où Foucault parle d'une histoire de la sexualité «comme expérience» et qu'il l'explique par la corrélation entre savoir, normativité et types de subjectivité. L'analyse des modes de subjectivation permet d'articuler les uns aux autres ces trois moments fondamentaux de l'historicité, puisque les modes de subjectivation sont étroitement reliés à la production de savoir et de normes dans un certain contexte historique.

### 6. *Le dilemme du garçon*

Chez Foucault, lu par Potte-Bonneville, la thèse concernant l'unité du sujet est donc la suivante: l'identité à soi du sujet doit être un écart à soi – et cet écart doit être la condition du maintien et de la structure du sujet. La tension qui apparaît chez Merleau-Ponty comme une difficulté et une menace pour l'intégrité du sujet doit être saisie comme la condition même de son existence. À l'exemple de la position du jeune garçon dans la société grecque ancienne (*cf. UP*, chap. iv), Potte-Bonneville développe une conception qui concilie l'identité et l'écart et donne un exemple concret, et paradigmatique, du devenir-sujet, dont nous avons vu la structure formelle. Prenant le point de vue de l'individu tel qu'il est pris dans le jeu social, et examinant le champ de liberté qui lui est laissé par sa situation, on peut montrer que le sujet se constitue comme tel dans une position où il est en prise avec des exigences contradictoires. Le garçon est dans une situation contradictoire parce que, d'une part, il est un objet de plaisir pour les hommes plus âgés, mais, d'autre part, en tant que futur homme libre, il ne peut pas montrer de la passivité dans le jeu du plaisir. Mais il est pourtant l'objet du désir. C'était, explique Foucault, le motif d'une inquiétude généralement partagée chez les Grecs anciens: habituellement, la position valorisée, tant au plan social qu'au plan sexuel, était la position active. Il était donc particulièrement déshonorant pour un futur homme libre d'être pris dans une position de passivité dans l'acte sexuel avec un homme plus âgé, et *a fortiori* déshonorant d'y prendre éventuellement du plaisir.

Ce paradoxe est appelé par Foucault «l'antinomie du garçon» (*UP*, p. 286): «Le rapport qu'il doit établir à lui-même pour devenir un homme libre, maître de lui-même et capable de l'emporter sur les autres, ne saurait être en coïncidence avec une forme de rapport où il serait objet de plaisir pour un autre. Cette non-coïncidence est moralement nécessaire » (*UP*, p. 287). Comme le résume à son tour Potte-Bonneville, en parlant du garçon, «reconnu comme objet de plaisir dans une morale virile, il ne peut se reconnaître tel, sans transgresser la même morale» (p. 265). Potte-Bonneville généralise en prenant la situation

du garçon comme modèle de toute forme de subjectivité : sa situation le met face à l'exigence d'être à la fois disponible et retenu à l'égard des demandes des hommes plus âgés, ce qui constitue une indécision dans la réponse à ces exigences. Cette indécision est structurellement liée à sa situation, et non pas passagère ; l'explicitation des motifs de l'indécision constitue une «problématisation» de sa situation. Cet exercice d'explicitation est suscité en amont du sujet lui-même, «du côté des pratiques plutôt que de la réflexion» (p. 265). L'apparition du sujet réflexif est suscitée par l'explicitation exigée par la «position» de l'individu, et non pas par le sujet lui-même qui se mettrait à se penser lui-même. Ainsi, le «devenir-sujet» ne consiste pas à résoudre la contradiction de la position de l'individu, mais à faire jouer et entretenir la tension caractéristique de sa position. Sa singularité de sujet est donnée par la manière dont il fait usage de cette tension dans laquelle il se trouve : «Ces apories ne viennent pas réduire l'espace de liberté laissé aux individus, mais instituer cet espace même, en induisant la possibilité de réponses variables et en exigeant l'élaboration d'un usage dont la singularité est à la hauteur du caractère contradictoire des impératifs qu'il doit tenir ensemble» (p. 267).

Potte-Bonneville va plus loin encore : non seulement le garçon lui-même, dans son devenir-sujet, ne saurait résoudre les tensions qui caractérisent sa position, mais il ne faut pas penser non plus que l'achèvement du processus de subjectivation signifierait l'apaisement de la tension. La stabilisation ou l'achèvement du processus se signale par une «stylisation» des pratiques, décrite par Foucault dans le chapitre intitulé «L'honneur d'un garçon» (*UP*, p. 265-278). Dans ce texte, Foucault ne propose pas une théorie de la clôture du sujet, mais reste attaché à la tension caractéristique de la position du garçon. Comme l'écrit Potte-Bonneville, «le sujet demeure exposé au problème qu'il pose, via sa conduite réfléchie : il ne saurait en retirer aucune identité stable, aucun "moi" permanent et certain de soi» (p. 268). La conclusion est que Foucault opère un renversement complet de la conception cartésienne, où le sujet est l'instance unificatrice et médiatrice de tous les actes intentionnels. Contrairement à la perspective cartésienne, c'est la problématisation, d'origine sociale, qui suscite la figure du sujet ; celui-ci n'a pas de consistance autre que l'écart entre deux exigences morales contradictoires ; la subjectivité stabilisée ne consiste pas en la réduction de l'écart, mais plutôt en sa «stylisation», à savoir son maintien sous une certaine forme (mouvante) ; enfin, la pensée devient «la conjonction d'un problème insoluble et d'un sujet problématique» (p. 269).

### 7. *La posture du philosophe*

Ainsi donc, lorsque Foucault écrit que son projet est d'écrire une histoire de la sexualité comme «corrélation entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité» (p. 10), il faut comprendre que ces trois moments doivent être non seulement *pensés* ensemble, mais qu'ils doivent être pensés

*comme* naissant ensemble et rendant possible l'ouverture d'un monde individuel et social. La question alors se pose de ce qui autorise Foucault à s'extraire de sa propre situation pour interroger les modes de subjectivation de cultures et d'époques si lointaines. Il se défend de cette objection de manière très subtile, en interrogeant la position du philosophe et en montrant que la pratique philosophique elle-même consiste en l'instauration voulue et recherchée d'un écart avec soi-même, et en la recherche des moyens de penser autrement qu'on ne pense déjà<sup>20</sup>. Ainsi, sous le couvert de l'explication d'un changement de projet intellectuel entre le premier volume de l'*Histoire de la sexualité* et les deux derniers, Foucault justifie sa méthode philosophique. Ce geste d'instauration d'un «écart» avec soi est en effet aussi un processus de problématisation dans lequel le sujet pensant devient lui-même en changeant. La démarche propre au philosophe consiste ainsi à «définir les conditions dans lesquelles l'être humain 'problématise' ce qu'il est, ce qu'il vit, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit» (*UP*, p. 18). Une telle démarche nécessite que la position de celui qui interroge soit elle-même problématisée, sans quoi l'interrogation sera dogmatique et faussement absolutisée. Une bonne partie du cours au Collège de France, évoqué plus haut, est consacré à formuler une réponse à ce problème en interrogeant notamment la position du philosophe dans sa relation au pouvoir politique dans l'Antiquité.

Foucault explore dans ce cours le sens et l'usage de la notion de *parrêsia* qu'il définit comme une attitude portant à dire le vrai, particulièrement dans des circonstances où cela demande du courage. Foucault montre, lors de la deuxième leçon, que la *parrêsia* implique que celui qui dit vrai soit aussi en même temps convaincu de cette vérité et conscient de cette unité, en lui, du dire et du penser. Il y a, dit Foucault, dans la *parrêsia*, «un pacte du sujet avec lui-même» (p. 62) qui engage toute sa personne par la vérité qu'il énonce et atteste en même temps par le risque qu'il prend en le faisant. De plus, elle implique la liberté de celui qui prend la parole à la fois quant à son statut et quant à ce qu'il dit. On comprend dès lors que cette qualité soit définie comme «le libre courage par lequel on se lie soi-même dans l'acte de dire le vrai» (p. 64). Ici, c'est l'acte de parler qui est susceptible de modifier la situation, contrairement à l'analyse performative des énoncés, où c'est la situation qui détermine le sens des énoncés. Cela permet à Foucault d'introduire le thème d'une *dramatique* du discours qui concerne les figures du prophète, du devin, du philosophe et du savant en tant qu'ils ont chacun «une certaine façon de se lier eux-mêmes, en tant que sujets, à la vérité de ce qu'ils disent» (p. 66). Plus loin dans le cours, à la leçon du 16 février, Foucault commente la *Lettre VII* de Platon et met en évidence le propre de la

<sup>20</sup> Cf. *UP*, p. 14: «Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. [...] Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même?»

connaissance philosophique en tant que pratique en non en tant que théorie. L'âme doit s'exercer à la fréquentation de la chose à connaître de telle sorte qu'elle (l'âme) devienne familière à la chose, qu'elle acquière une «affinité» avec elle. Cette affinité est obtenue par «frottement» (*tribè*), i.e. par exercice ou entraînement soutenu avec la chose. On a ici l'amorce d'une conception «éthique», ou pratique, de la connaissance, où la philosophie, dans son rapport au réel du pouvoir, doit répondre à trois critères : 1. elle doit être un discours écouté par quelqu'un, 2. elle doit être une pratique et 3. elle doit porter sur une connaissance accessible seulement par l'exercice, ce qui suppose l'implication du sujet tout entier dans cette acquisition. Le dévoilement du savoir propre à la philosophie est strictement corrélatif du travail que le philosophe effectue sur lui-même. La critique platonicienne de l'écriture repose, selon Foucault, sur le même argument : «L'écriture, en donnant à ce qui est à connaître la forme du mathème [...], instrument où se véhicule la connaissance déjà faite à celui qui doit la connaître [...], ne peut en aucune manière répondre à ce qui est le réel de la connaissance philosophique : le frottement continu des modes de connaissance les uns avec les autres.» (p. 233) Foucault conclut en disant que ce refus platonicien signale, non pas la valorisation du logos parlé (critique très claire à l'égard Derrida), mais bien plutôt l'avènement dans la culture occidentale de la philosophie comme activité, «d'une philosophie dans laquelle le réel même de la philosophie serait la pratique de soi sur soi.» (p. 235)

### 8. *Subjectivité et corporéité*

Si la phénoménologie est comprise comme une attitude ou une stratégie de pensée partant du postulat de l'irréductibilité de la perspective de la première personne et qui affirme à son fondement la thèse que le sujet ne saurait, selon les termes de Potte-Bonneville, être fixé «dans l'objectivité d'un être disponible, pour un savoir et un pouvoir vis-à-vis desquels il apparaîtrait comme un point d'application passif et indifférent» (p. 201), alors la pensée du dernier Foucault appartient bien à l'horizon de cette pensée. Si par contre la phénoménologie est définie sur le socle de la thèse (implicite ou explicite) du sujet comme unité substantielle, et donc mesurée à l'ambition épistémologique, alors la pensée de Foucault lui est étrangère.

J'ai tenté dans ce qui précède d'argumenter en faveur de la première possibilité. Cependant, sa conception du sujet comme processus de subjectivation appelle l'existence d'un être, d'une matière qui porte le processus ; un être vivant, sensible, mais non encore conscience. Cela est d'autant plus pertinent qu'il a érigé la question des rapports du politique et du biologique en une question cardinale de notre époque<sup>21</sup>. Si, en effet, le sujet n'est rien d'autre que

<sup>21</sup> Pour situer les enjeux de la notion de biopolitique chez Foucault, cf. AGAMBEN 1997, p. 11-15.

le processus qui le constitue comme tel, si le sujet «s'identifie strictement aux modalités concrètes de sa constitution historique» (Potte-Bonneville 2004, p. 213), son mode d'existence doit être considéré comme purement contingent et incarné, et donc sous-tendu par une existence corporelle présubjective, un être sensible, vivant, susceptible de porter ce processus. C'est bien à une forme (ou plutôt *des* formes multiples et imprévisibles) de déhiscence du sujet que l'on assiste toujours à nouveau. Le sujet naît à lui-même et, simultanément, un monde s'offre à lui, qui lui apparaît comme préexistant à lui-même.

Pour que se produise cette déhiscence, un être doit être déjà là pour donner lieu à cet événement toujours renouvelé. Pour donner lieu à un rapport à soi, il faut déjà être un soi en puissance, c'est-à-dire posséder une capacité réflexive, une sensibilité. Il doit y avoir quelque chose comme un moi latent, un ego discret qui assure sans bruit la continuité (à travers son morcellement) de cet être qui devient toujours à nouveau sujet. Il y a bientôt dix ans, Giorgio Agamben a esquissé une théorie de cette subjectivité du moi, sujet en puissance. Il s'agit d'un phénomène qui atteste du fait que la vie nue, purement biologique, recèle une dimension qui ne peut être réduite ni à la simple matière vivante, ni à la vie consciente : c'est le phénomène de la honte tel qu'il est décrit notamment par Primo Levi et par Robert Antelme et commenté au chapitre 3 de *Ce qui reste d'Auschwitz*. Tout ce chapitre est consacré à la question de savoir en quoi consiste le moi de ceux en qui tout a été détruit, de ceux qui font l'expérience de la sujétion la plus absolue (à savoir de la destruction totale de toute possibilité de subjectivation). Lorsque le jeune homme décrit par Antelme est désigné par un SS pour être fusillé lors de la marche forcée de Buchenwald à Dachau en 1945, il rougit, et Agamben commente ce rougissement en écrivant : «C'est comme si cette rougeur des joues trahissait [...] l'affleurement d'une limite, l'atteinte dans le vivant, de quelque chose comme une nouvelle matière éthique» (Agamben, 1999, p. 134-135). Ce signe charnel nous parvient comme une «apostrophe muette», un témoignage passif de la part du corps même du déporté<sup>22</sup>. Ce corps n'est pas simplement une matière vivante anonyme, il est déjà, en tant qu'il est capable de honte, une matière habitée au moins par la puissance d'une vie proprement subjective, pleinement humaine. Cette matière, ou plutôt sa manifestation par la honte, est ce qui reste lorsque l'entreprise de désobjectivation est portée à son extrémité et qu'il n'y a plus qu'une vie nue offerte à un pouvoir absolu et que la figure du sujet est entièrement démantelée.

<sup>22</sup> Agamben conclut un peu plus loin en définissant la honte : «Dans la honte, le sujet a donc pour seul contenu sa propre désobjectivation : témoin de sa propre débâcle, de sa propre perte comme sujet. Ce double mouvement – de subjectivation et de désobjectivation en même temps –, telle est la honte» (p. 137).

## 9. Conclusion

Dès lors, la théorie de la subjectivité peut se poursuivre dans deux directions. Premièrement, on peut envisager la description des processus de subjectivation tels qu'ils se produisent dans différentes périodes historiques, milieux culturels ou situations sociales. Ce serait la poursuite de l'entreprise de pensée du dernier Foucault, conçue de façon plus systématique. Secondement, on est devant la tâche corrélatrice de concevoir une théorie de ce qui sous-tend le processus de subjectivation, c'est-à-dire une description des expériences qui unifient le moi et qui rendent possible par conséquent la mise en œuvre d'un rapport à soi stabilisé, d'une subjectivation pourvue d'un style reconnaissable. Les avantages de cette «pensée qui se cherche» du dernier Foucault sont d'ouvrir la voie en direction d'un modèle structural du sujet qui ménage son unité et son écart avec soi. Le sujet serait donc essentiellement rapport à soi conditionné par rien d'autre que ce rapport qui prend la forme d'un souci pratique de maîtrise des conduites. Ce souci naît d'exigences provenant du milieu social-historique, mais le modèle doit pouvoir être généralisé en direction d'une notion plus large de milieu incluant aussi le milieu «naturel» pour éclairer la question du rapport à soi des animaux. Ce qui explique la forme du sujet – son «identité», si l'on veut – ce sera donc le style de son interaction avec le milieu et avec lui-même. Ce style est le fruit d'une conduite ayant pour but sa propre stabilisation. Pour devenir lui-même, i.e. acquérir une forme stable, le sujet ainsi conçu doit être sans cesse en mouvement, et poursuivre constamment le processus de subjectivation par lequel il instaure et interroge son rapport à lui-même. Cette dimension dynamique de la subjectivité est d'autant plus importante que le sujet, compris comme figure, peut aussi bien s'effondrer, s'éparpiller ou se morceler dans la mesure où il n'est pas une unité qui se contient elle-même, mais que celle-ci dépend précisément d'un effort constant. Quant à la question de ce qui soutient cet effort de persévérance dans l'être, il faut en chercher une réponse du côté d'une phénoménologie de la vie telle que la développe Renaud Barbaras ; ce serait toutefois l'objet d'un autre travail que de commenter cette entreprise et d'examiner les conditions de son extension au monde social-historique.

## Bibliographie

### a) Références premières

- Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, P. U. F., 1954. Abrégé *MMP*.  
 –, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972. Abrégé *HF*.  
 –, *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., 1961. Abrégé *NC*.  
 –, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1967. Abrégé *MC*.

- , *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. Abrégé *AS*.
- , *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984. Abrégé *UP*. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984. Abrégé *SS*.
- , *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2 vol., 2001. Abrégé *DE I et II*.
- , *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, Vrin, 2008. Abrégé *GSAK*
- , *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, sous la dir. de F. Ewald, A. Fontana et F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
- Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, éd. par S. Luft, Dordrecht, Kluwer, 2002. Abrégé *Hua xxxiv*.
- Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, P. U. F., 1942. Abrégé *SC*.
- , *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. Abrégé *PhP*.
- , *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. Abrégé *S*.
- , *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Abrégé *VI*.
- , *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969. Abrégé *PM*.
- , *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, éd. Belin, Paris, 2003. Abrégé *NC 54-55*.

b) *Littérature secondaire*

- Giorgio Agamben 1997: *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.
- , *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Rivages, 1999.
- Renaud Barbaras, 2008: *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin.
- , *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, La Transparence, 2004.
- Jean-François Courtine, 2007: «Foucault lecteur de Husserl. L'a priori historique et le quasi-transcendantal», *Giornale di Metafisica, Nuova Serie*, XXIX, p. 211-232.
- Gilles Deleuze, 1986: *Foucault*, Paris, Minuit.
- Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, 1984: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press; trad. fr. par F. Durand-Bogaert 1992: *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.
- Béatrice Han, 1998: *L'ontologie manquée de Michel Foucault, entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon.
- Aron Gurwitsch, *Introduction à la phénoménologie constitutive*, Paris, Vrin, 2002.
- Gérard Lebrun, 1989: «Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*», in: *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil.
- Mathieu Potte-Bonneville, 2004: *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, P.U.F.
- , «Les corps de Michel Foucault», exposé dans le cadre du groupe de recherche ICS, Genève. Non publié, 2008.
- Alexander Schnell, 2007: *Husserl et les fondements de la phénoménologie constitutive*, Grenoble, J. Millon.