

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

École doctorale: Philosophie

Thèse de Doctorat

Corps et vérité chez Michel Foucault

Ayşe Nilüfer Zengin

Sous la direction de Jean-François Braunstein

JURY :

François DELAPORTE

Professeur de Philosophie, Université de
Picardie-Jules Verne, Amiens

Jean SALEM

Professeur de Philosophie, Université
Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Jean-François BRAUNSTEIN

Professeur de Philosophie, Université
Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Ferda KESKİN

Professeur Associé de Philosophie,
Istanbul Bilgi Üniversitesi

Février 2012

à Maman

à Ertuğrul

à la mémoire de mon père

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

École doctorale: Philosophie

Thèse de Doctorat

Corps et vérité chez Michel Foucault

Ayşe Nilüfer Zengin

Sous la direction de Jean-François Braunstein

JURY :

François DELAPORTE

Professeur de Philosophie, Université de
Picardie-Jules Verne, Amiens

Jean SALEM

Professeur de Philosophie, Université
Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Jean-François BRAUNSTEIN

Professeur de Philosophie, Université
Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Ferda KESKİN

Professeur Associé de Philosophie,
Istanbul Bilgi Üniversitesi

Février 2012

RESUME : Cette thèse vise à considérer Foucault plutôt comme un penseur du corps qu'un penseur du pouvoir. On débat la relation entre la corporalité et la subjectivité chez Foucault. Chez Foucault l'assujettissement s'accomplit à travers les techniques du pouvoir qui disciplinent et corrigent les corps. Le sujet obéissant, l'individu assujéti à des ordres se trouvent d'abord entièrement enveloppés dans le corps. Le sujet assume avant tout ces relations de pouvoir, comme des étants corporels. La subordination de l'âme suppose d'emblée celle du corps. Il faut nous enquérir après la nature exacte de ce rapport spécifique entre l'âme et le corps. Foucault critique l'approche phénoménologique qui se constitue sur le principe d'intentionnalité entre la perception et les choses, en prouvant qu'il est impossible de considérer les choses en soi. De même qu'il est problématique d'accepter le sujet et la conscience comme "donation", il est aussi problématique de considérer le corps et la perception comme "donation". Afin d'établir cette théorie, Foucault analyse les relations de pouvoir comme la médecine, la sexualité et le savoir sans lesquelles on ne pourrait imaginer ni l'humanité ni la philosophie. La proposition de Foucault de devenir un sujet en renversant la balance du pouvoir ne peut se concevoir philosophiquement sans une ontologie car la résistance du corps ne peut s'expliquer que par une interprétation de l'être du corps. L'expérience du souci de soi a des ressources riches de la possibilité de s'acheminer vers l'être du corps propre.

MOTS-CLES : Corps, subjectivité, vérité, pouvoir, discipline, souci de soi, Michel Foucault, sexualité,

Body and Truth in Michel Foucault

Philosophie – UFR 10

RESUME : This thesis is aimed at a comprehension of Michael Foucault as a thinker of body rather more than a thinker of power. Here we are arguing the relation between subjectivity and corporeity in Foucault. In his work, subjectivity is constructed through practices of power which discipline and regulate the body. The subjectivation of the subject relies on the functioning of power structures which surround the body. The subject assumes these power relations initially as a bodily being. The subordination of the mind presumes the subordination of the body. Thus we have to probe into the particular structure of this specific tie between the body and the mind. Foucault criticizes the phenomenological approach based on the principle of intentionality between things and perception. The assumption that consciousness and subject are "given" is as problematic as the assumption that body and perception are given. In order to understand the constitution of the subject, Foucault analyses the relations of power such as medicine, sexuality and knowledge without which we can not reflect on humanity and philosophy. Foucault's proposal is to reverse the constitution of power - which we can philosophically comprehend only through ontology- and explain the transformation of human being into a subject through the resistance of the body against exercises of power. The concept "care of the self" provides us with rich resources for comprehending the body in itself.

KEY WORDS: body, subjectivity, truth, power, discipline, care of the self, Michel Foucault, sexuality, pleasure, usage of pleasure, l'Antiquité,

Sommaire	1
Introduction générale	2
<i>Partie I. Le corps médical et malade</i>	29
Chapitre 1. Le corps en tant que seul savoir objectif du sujet sur lui-même	30
Chapitre 2. Le rapport du pouvoir au corps dans la constitution du sujet	86
<i>Partie II. La sexualité moderne et le plaisir antique</i>	138
Chapitre 3. La sexualité comme stratégie de pouvoir	139
Chapitre 4. Le plaisir et le corps dans <i>l'Usage des plaisirs</i>	182
Chapitre 5. Le corps-soi	224
<i>Conclusion : L'achèvement du rapport à soi : le corps</i>	263
Bibliographie	276
Index des noms	282
Tables des matières	285

Introduction générale

Comme l'être, le néant, la conscience ou le savoir, le corps lui-même est devenu l'objet majeur de l'enquête philosophique à travers différents types de recherches. Malgré l'acquisition d'un horizon théorique sur le corps, il est souvent refoulé hors du champ de la « raison ». Si la recherche du corps s'inscrit si souvent dans un contexte dualiste, si elle se réclame constamment d'une découverte originale c'est dire que la recherche du corps l'une des plus exclues puisqu'elle n'est presque jamais déterminée comme une réponse à une exigence existentielle en tant que vérité d'une pratique. Dans un premier temps, nous allons montrer que le corps peut et doit être considéré dans un contexte existentiel. Ressaisir le corps comme existence dans le monde c'est rendre compte de l'ambiguïté de la distinction occidentale entre le corps et la raison. Depuis la Grèce Antique jusqu'au cartésianisme, la considération du corps a été notablement identifiée à la perception et à la sensation en dehors de la réflexion sur l'existence. René Descartes, inventeur de la distinction entre le corps et l'esprit, a reconnu le corps dans un contexte corporel et substantiel. D'un certain point de vue, comprendre le corps comme la nature substantielle aboutit à l'exclusion du corps du domaine propre à la « raison », indiquant la restriction de la capacité corporelle à une propriété naturelle humaine. On constate la réduction du corps à une propriété sensuelle par la vue, par l'ouïe, par le goût et par l'odorat chez Descartes ainsi :

« Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut-être mu en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il renvoie l'impression. Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle ; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps. »¹

Dans un second temps, le dualisme moderne traverse sans doute une profonde transformation par l'empirisme britannique supposant que toutes nos idées soient des conséquences de nos impressions ou nos perceptions. David Hume, philosophe écossais a reconnu la priorité du sens en faisant appel à la priorité de l'expérience sur la raison, en donnant l'exemple d'une personne aveugle qui ne pourrait jamais avoir la notion de couleur, ainsi :

« [...] toutes nos idées ou perceptions plus faibles sont des copies de nos impressions, ou perceptions plus vives. Pour le prouver, il suffira, j'espère, des deux arguments suivants. Premièrement, quand nous analysons nos pensées ou nos idées, quelque composées ou sublimes qu'elle soient, nous trouvons toujours qu'elles se résolvent en des idées simples qui ont été copiées de quelque manière de sentir, ou sentiment, antérieure [...] Deuxièmement, s'il arrive qu'un défaut de l'organe prive un homme d'une espèce de sensations, nous trouvons toujours

¹¹¹¹ R. Descartes, *Méditation Seconde*, *Œuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridaux,

que cet homme est aussi peu à même d'avoir les idées correspondantes. Un aveugle ne peut former aucune notion de couleur ; un sourd, aucune notion de son. »²

D'un certain point de vue, bien que l'empirisme reconnaisse l'expérience comme source et possibilité de la connaissance, il ne représente pas le modèle d'une corporéité philosophique au delà du contexte du sens. Le corps se considère encore comme intermédiaire et indique l'idée de l'extériorité mais la corporéité philosophique exige une compréhension du corps propre relevée de l'expérience. En conséquence, il apparaît que l'approche empirique ne contribue pas au concept de « l'immédiation à soi », qui ne pourrait être obtenue qu'au sein d'une considération essentielle du corps. Le rapport à soi-même, ne se constituerait pas par une considération du corps en tant que récepteur de l'extériorité. Donc on a encore besoin d'une considération existentielle du corps propre car le « rapport à soi-même » ne s'établit qu'autour du corps. On ne vise pas à problématiser la question « extériorité » ou « intériorité » mais on essaie de libérer le corps d'un contexte de l'extériorité. L'identification du corps à la perception, autrement dit, sa réduction au sens, aboutit inévitablement à la considération du monde comme l'objet de la perception et le corps comme intermédiaire de la connaissance du «monde-objet». Pour problématiser la corporéité du corps, il faut développer une considération du corps dans son rapport à « soi-même » au sein de la quotidienneté du monde.

Dans un troisième temps, si l'on veut essayer de

² D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain* (1983), Traduction par André Leroy (revue par Michelle Beyssade) Notes, bibliographie (revue par Philippe Saltel) et chronologie par Michelle Beyssade, Flammarion, 2008, Paris, p. 30-31.

comprendre le corps propre dans le contexte de corporéité plutôt que dans la primordialité de l'expérience à la raison, il convient de tenter de le considérer dans le contexte de l'existence, du sexe et de l'éthique. Michel Foucault comprend le corps comme une problématisation morale dans son rapport à l'existence en reconnaissant la politique du corps dans sa profondeur qui ne devrait pas se limiter à la perspective du sens. Il considère le corps comme une constitution politique qui se développe dans son rapport au pouvoir en tant que système productif :

« Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui dans le même mécanisme le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile, et inversement. Se forme alors une politique des coercitions qui sont un travail sur le corps, une manipulation calculée de ses éléments, de ses gestes, de ses comportements. Le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose. Une 'anatomie politique', qui est aussi bien une 'mécanique du pouvoir', est en train de naître ; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine. La discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps 'dociles'. »³

³ M. Foucault, *Surveiller et punir naissance de la prison* (1975), Gallimard, 1999, Paris, p.162.

La découverte foucaldienne du corps

Selon Foucault, le corps se constitue autour des pratiques du pouvoir et du sujet, dans un domaine d'utilité qui s'appelle « bio-politique » comme il l'indique comme suit:

« Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité bio-politique ; la médecine est une stratégie bio-politique. » ⁴

Donc il est nécessaire d'approfondir les dimension d'une définition du pouvoir si on veut utiliser cette définition pour étudier l'objectivation du sujet. Foucault interroge le pouvoir et son exercice non plus à partir d'une compréhension de l'obéissance mais à partir d'un contexte de productivité. Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations de pouvoir à travers l'affrontement des stratégies. Pour comprendre en quoi elles consistent il faut analyser les formes de résistance pour essayer de se libérer de ces relations. Foucault suggère une autre manière d'avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir. Ce nouveau mode d'investigation foucaldien consiste à considérer les formes de résistance au pouvoir. On se posera si le corps est-il une de ces formes de résistance? La tentative de considérer le corps au sein de la bio-politique définissant la manière de vivre de l'individu, constitue l'originalité de la pensée foucaldienne. Il met en relief que le corps

⁴ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, Dit et écrits II 1976-1988* (1964), Paris, Gallimard, 2001, p.210.

constitue l'objet des pratiques du pouvoir, et par conséquent, la critique foucaldienne de la métaphysique devient ainsi un enjeu politique. Il révèle que la capacité sexuelle du corps constituant l'accès à la vie de l'individu, comporte le principe des techniques disciplinaires et des régulations normalisatrices.

L'analyse foucaldienne de la sexualité moderne développée au cours du XIX^e siècle, met en question le corps comme fondement de la « bio-politique ». Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par l'institution ou par l'idéologie, mais aussi par le corps et à travers le corps. Le terme «bio-politique» indique avant tout que la vie et la mort ne sont jamais des questions physiques que ce sont des questions de morale ou de politique.

La bio-politique rassemble ce qui est biologique, somatique, politique et corporel. Dans le fond, le rôle d'un concept biologique est d'indiquer les éléments de la vie qui permettent d'analyser les processus propres aux êtres vivants. Comme on le sait, le problème de Georges Canguilhem dans *Le normal et le pathologique*⁵ a été le rapport entre la science de la vie et le contexte social des sciences.

Ce que Canguilhem étudie particulièrement dans l'histoire de la biologie, c'est la formation des concepts selon le discours de science constituée autour avec la méthode des faits biologiques. Par la méthode mise en œuvre par Canguilhem, Foucault, dès *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*⁶, étudie le corps du point de vue de la bio-politique. De *Naissance de la clinique* à *Surveiller et punir naissance de la prison*, le corps

⁵ G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (1943), PUF, 2009, Paris.

⁶ M. Foucault, *Naissance de la clinique* (1963) PUF, 2007, Paris.

est considéré dans son objectivation par les conceptions sociales constituées dans le milieu scientifique. La bio-politique par des méthodes comme anatomie, vise à analyser la profondeur des corps au-delà des surfaces membranaires biologiques. Que veut dire ce corps chez Foucault? Dans un premier temps, il faut annoncer que le corps foucaldien n'est ni une individualité ni une collectivité mais un mode d'existence qui s'ouvre vers une attitude politique comme il l'indique ainsi:

« Ce terme de 'corps', il ne faut pas l'entendre de façon simplement métaphorique : car il s'agit d'une matérialité complexe et multiple qui comporte, outre les 'corps' des individus, l'ensemble des éléments matériels qui assurent leur vie, constituent le cadre et le résultat de leur activité, permettent les déplacements et les échanges. »⁷

Ce passage du corps de l'individu à une matérialité multiple de la population comprend la bio-politique comme une technologie du pouvoir qui maintient un gouvernement de la vie au sein du bio-pouvoir. D'un certain point de vue, il convient de dénoncer le terme « politique du corps » et à s'orienter vers celui du « corps-politique », car le corps en lui-même est politique. Foucault démontre dans son œuvre que la politique du corps devrait se comprendre au sein du discours de la sexualité victorienne encore aujourd'hui valide et valable. Toutes les interrogations contemporaines sur la politique du corps se réfèrent à Foucault car son œuvre envisage le corps comme une constitution historique dans son rapport au pouvoir depuis le paganisme jusqu'à l'époque victorienne. Donc, serait-il possible de faire ressortir une pensée du

⁷ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, Dit et écrits II 1976-1988*, Gallimard, 2001, Paris, p.730.

corps du projet foucaldien? Foucault est-il un penseur du corps? Ces questions renvoient à une série de débats dans laquelle le corps foucaldien sera clarifié.

En revanche, d'un autre point de vue, la politique de soi est une politique non disciplinaire qui s'applique au sujet par le sujet lui-même, par l'intermédiaire d'une régulation collective des comportements. Le gouvernement de soi par soi renverse le sens de la gouvernementalité en définissant la politique non disciplinaire comme une technique du gouvernement de soi ainsi la volonté de savoir « soi-même » se remplace par « souci de soi » [*epimeleia* heutou].⁸ Que veut dire « souci » [*epimeleia*]? Foucault, à propos de la question du « soi », souvent préfère les versions latines ou grecques des termes philosophiques. Adolfo Marino explique le contexte sémantique du terme « souci »:

« Le terme français souci, de même que le latin cura, le grec épiméléia et l'allemand Sorge (et à la différence du danois sorg, de l'anglais sorrow et de l'italien cura) a un double sens. A celui d'« occupation en vue de la guérison », « acte attentif à la conservation ou à la réussite de quelque chose », vient s'ajouter celui de « préoccupation », « tracas » - avec même une légère teinte d'angoisse. Cette double polarité sémantique a eu un rôle philosophique important dans l'Antiquité tardive grecque et romaine. »⁹

De ce point de vue, on tentera d'analyser la question du

⁸ M. Foucault, « Subjectivité et vérité », *Résumé des cours 1970-1982*, 1981, Julliard, Paris, p. 134.

⁹ A. Marino, « La fonction critique de l'éthos philosophique », *Lectures de Michel Foucault*, Volume 3 sur les Dits et écrits, Fabienne Brugère, Frédéric Gros, Adolfo Marino, Jean-François Pradeau, Philippe Sabot, Bernard Vandewalle, textes réunis par Pierre-François Moreau, ENS éditions, Paris, 2003, p. 69.

corps à travers le concept « souci » composé par des trois éléments : l'occupation en vue de la guérison, l'acte attentif à la conservation ou à la réussite de quelque chose et la préoccupation. Dans le Cours du 6 janvier 1982, Foucault explique « souci de soi » [*epimeleia heautou*] par un simple survol :

«- premièrement, le thème d'une attitude générale, d'une certaine manière d'envisager les choses, de se tenir dans le monde, de mener des actions, d'avoir des relations avec autrui. L'*epimeleia heautou*, c'est une attitude : à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde ;

- deuxièmement, l'*epimeleia heautou* est aussi une certaine forme d'attention, de regard. Se soucier de soi-même, implique que l'on convertisse son regard, et qu'on le reporte de l'extérieur, sur... j'allais dire l 'intérieur'. Laissons ce mot (dont vous pensez bien qu'il pose tout un tas de problèmes) de côté, et disons simplement qu'il faut qu'on convertisse son regard, de l'extérieur, des autres, du monde, etc., vers : 'soi-même'. Le souci de soi implique une certaine manière de veiller à ce qu'on pense et à ce qui se passe dans la pensée. Parenté du mot *epimeleia* avec *meletê*, qui veut dire à la fois exercice et méditation. Là encore, tout cela sera à élucider ;

- troisièmement, la notion d'*epimeleia* ne désigne pas simplement cette attitude générale ou cette forme d'attention retournée vers soi. L'*epimeleia* désigne aussi toujours un certain nombre d'actions, actions que l'on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et

on se transfigure. »¹⁰

L'investissement du pouvoir dans le souci de soi

Quel est le thème principal de l'ouvrage foucauldien? Il semble que dans le fond, Foucault tente d'investir la technologie de pouvoir dans la constitution de soi, en d'autres termes, dans le « pouvoir de soi » qui se manifeste comme la découverte du rapport à soi voilé par les « jeux de vérité ». Ces jeux de vérité sont des caractéristiques qui déterminent l'état de l'individu dans la société disciplinaire comme sain, malade, normal, anormal, innocent, criminel, libre, condamné, etc.-, assumé par le sujet.

Quelles sont les règles d'après lesquelles se forment certaines sortes de subjectivité. Foucault s'attache à analyser les conditions qui ont rendu possible le surgissement de la culture occidentale soumettant la vérité à la conscience et au sujet. Afin de discuter de la constitution du soi à travers le corps, en d'autres termes, le « pouvoir de soi », il est nécessaire de pénétrer dans l'analyse foucauldienne de la gestion du corps à travers les relations « pouvoir-savoir ». Quel est l'horizon de la manifestation sexuelle moderne du sujet? En tant que dispositif moderne, comment le pouvoir se développe-t-il autour d'un bio-pouvoir? On peut répondre à ces questions, en s'adressant à la description foucauldienne de la naissance du bio-pouvoir :

« Depuis des siècles règne toute une politique du corps. Le corps humain, en effet, a été, depuis les XVIIe et XVIIIe siècle, à

¹⁰ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, 1981-1982, Seuil/Gallimard, 2001, Paris, p. 12-13.

la fois utilisé, quadrillé, enserré, encorseté comme force de travail. Cette politique consistait à en extraire le maximum de forces utilisables pour le travail, et le maximum de temps utilisable pour la production. Actuellement, ce qui est mis en question, c'est ceci : va-t-on pouvoir ou non récupérer son propre corps, et aussi le corps des autres - avec tous les rapports que cela implique – pour autre chose que cette utilisation de la force de travail? C'est cette lutte pour le corps qui fait que la sexualité est un problème politique. Il est compréhensible, dans ces conditions, que la sexualité dite normale, c'est- à dire reproductrice de la force de travail – avec tout ce que cela suppose de refus des autres sexualités et aussi d'assujettissement de la femme -, veuille se montrer normative. Et il est tout aussi normal que, dans le mouvement politique tendant à la récupération du corps, on trouve des mouvements pour la libération de la femme, ainsi que pour l'homosexualité masculine ou féminine. »¹¹

Ainsi surgit le rapport entre la politique et la sexualité et se réalise l'intégration de la sexualité dans la politique. Mais cette politique qui consiste à faire ressortir le profit économique du corps est-elle suffisante pour expliquer le rapport entre politique et corps? Selon Foucault, il semble que l'explication marxiste qui s'appuie sur l'investissement du corps en tant que force de travail reste incomplète. Il interprète le rapport du corps à l'économie politique à travers le concept de la sexualité qui constitue la subjectivité du sujet. Foucault interroge la sexualité en tant que production du discours scientifique sur le sexe et vérité imposée au sujet comme il l'indique ainsi:

¹¹ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, I 1954-1975*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, 2001, Paris, p. 1405.

« La ‘sexualité’ : corrélatif de cette pratique discursive lentement développée qu’est la scientia sexualis. De cette sexualité, les caractères fondamentaux ne traduisent pas une représentation plus ou moins brouillée par l’idéologie, ou une méconnaissance induite par les interdits ; ils correspondent aux exigences fonctionnelles du discours qui doit produire sa vérité. Au point de croisement d’une technique d’aveu et d’une discursivité scientifique, là où il a fallu trouver entre elles quelques grands mécanismes d’ajustement (technique d’écoute, postulat de causalité, principe de latence, règle de l’interprétation, impératif de médicalisation), la sexualité s’est définie comme étant ‘par nature’ : un domaine pénétrable à des processus pathologiques, et appelant donc des interventions de thérapeutiques ou de normalisation ; un champ de significations à déchiffrer ; un lieu de processus cachés par des mécanismes spécifiques ; un foyer de relations causales indéfinies, une parole obscure qu’il faut à la fois débusquer et écouter [...] L’histoire de la sexualité – c’est-à-dire de ce qui a fonctionné au XIXe siècle comme domaine de vérité spécifique – doit se faire d’abord du point de vue d’une histoire des discours. »¹²

D’un certain point de vue on abordera la sexualité supposée être la vérité de l’être humain. Foucault s’approprie l’usage des plaisirs (*chrēsis aphrodisiōn*), concept hellénistique, dès lors il est extrêmement important de dépasser l’« hypothèse répressive », en d’autres termes, le mythe de « répression sur le sexe ». La culture occidentale a découvert l’exigence d’une répression sexuelle car il fallait persuader le sujet de la nécessité de l’oubli du plaisir. Dans la période gréco-romaine la compréhension du corps et de l’acte sexuel était complètement différente celle de la modernité. Il

¹² *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 91-92.

s'agissait dans l'antiquité, du gouvernement des plaisirs et du corps. L'acte sexuel était l'objet d'une problématisation morale dans laquelle le soi-même se constituait en tant que sujet éthique. A partir de cette transformation essentielle du plaisir dans le discours scientifique, on aboutira à une corporéité qui semblerait être une possibilité invisible dans la problématisation foucaldienne du corps. On interrogera le corps dans sa modification d'un agent à un objet subjectivisé. Dans quelle mesure le projet foucaldien nous permettra-t-il d'extraire du souci de soi-même une pensée du corps? Sur quelle base se situe le corps dans le rapport du pouvoir à soi? A ce propos, la réflexion de Dorothée Legrand se dirige vers une investigation sur le corps qui soulève la question de soi. Parle-t-on d'un soi comme un étant mental dans le corps ou bien d'un soi qui, bien qu'il ne soit pas un étant incarné, a des caractéristiques corporelles? La question de Legrand se formule ainsi : Le soi est-il le corps ou est-il dans le corps?

« Si nous acceptons que nous sommes – avons un corps et que nous sommes – avons un soi, la question est la suivante : quelle est la relation du corps au soi? Deux conceptions s'opposent. Le soi peut être conçu comme incarné c'est-à-dire comme un soi mental placé dans un corps ; par exemple, un soi dont les états mentaux seraient corrélés à des états corporels (notamment cérébraux). Bien qu'un soi incarné aurait donc des caractéristiques corporelles, il ne serait pas identique au corps. Au contraire, le soi corporel serait un soi qui est (partiellement) le corps. Le corps, selon une certaine description, ne serait rien d'autre que le soi corporel. Bien que de nombreuses recherches contemporaines accordent un rôle crucial au corps dans la constitution du soi, une question cruciale demeure : le soi est-il

réellement corporel, ou est-il seulement incarné : le soi est-il (partiellement) le corps, ou le soi est-il (partiellement) dans le corps? »¹³

Il apparaît que cette problématisation révélée de la complexité agissant entre le corps et le soi pourrait s'éclairer par renversement de la question ci-dessus. Cette formulation inverse serait-elle soutenable pour pénétrer dans la problématique du corps? Cette question ne devrait pas s'appuyer sur le souci de soi mais plutôt sur celui du corps. Dans ce cas, comment aborder le corps? Peut-on supposer que le corps constitue le soi? Le soi pourrait-il se constituer à l'intérieur du corps? Où se produit le concept du soi? On s'interrogera sur la source du soi dans le corps qui ne se considère que dans un réseau de pouvoir. Le corps est-il lui-même un réseau du pouvoir? Avant tout, il faut reconnaître que pour Foucault, le pouvoir est un exercice circulaire agissant entre la vérité et le corps et que cet exercice s'appuie sur le savoir afin de contrôler la vie humaine produisant la subjectivité du sujet. La mobilité et la productivité de l'exercice du pouvoir caractérise le rapport de la vérité au pouvoir déterminant la structure de l'analyse foucauldienne, comme indiqué :

« C'est le problème qui détermine presque tous mes livres : comment, dans les sociétés occidentales, la production de discours chargés (au moins pour un temps déterminé) d'une valeur de vérité est-elle liée aux différents mécanismes et institutions du pouvoir? »¹⁴

¹³ D. Legrand, "Le soi corporel", *L'Évolution psychiatrique*, 70 (4), p. 709-719, Elsevier Masson, 2005. *Philosophie du corps Expériences, interactions et écologie corporelle*, Textes réunis par Bernard Andrieu, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, Paris, p. 294 - 295.

¹⁴ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, II 1976-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, (1994 pour tous

La vérité et le pouvoir seront envisagés en tant qu'éléments constituant l'un et l'autre. Ce qu'on appelle le processus d'assujettissement se déroule essentiellement au sein de l'entrelacement de la vérité et des mécanismes du pouvoir. A propos de la vérité qui se diffère du concept de la vérité métaphysique de la philosophie, Foucault écrit ainsi :

« L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir (elle n'est pas, malgré un mythe dont il faudrait reprendre l'histoire et les fonctions, la récompense des esprits libres, l'enfant des longues solitudes, le privilège de ceux qui ont su s'affranchir). La vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité : c'est à dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. »¹⁵

Il est possible de constater ici que la vérité se produit à travers l'expérience du pouvoir centré sur le discours scientifique et sur les institutions telles que l'université, l'armée, la médecine et les sciences se soumet à une provocation économique et politique. Une telle vérité est la conséquence supposée de l'ensemble de procédures organisées afin de produire et de diffuser la validité des énonciations sociales et institutionnelles. C'est pour

les autres textes), Gallimard, 2001, Paris, p.137.

¹⁵ *Ibid.*, *op. cit.* p. 137.

cette raison que la vérité est strictement liée aux pratiques du pouvoir qui la produisent et soutiennent, et aux conséquences du pouvoir qu'elle induit. C'est ce que Foucault appelle « régime de vérité ». La proposition foucauldienne s'appuie sur la transformation de l'économie politique et de la production de vérité en une constitution du soi. Il faut détacher le pouvoir des formes répressives de la vérité et le livrer au rapport du sujet à soi.

Foucault tend à constituer une nouvelle politique de vérité : la politique du soi. Il est clair que le concept de vérité, comme toute autre production de l'exercice du pouvoir, se bâtit sur le corps humain. Là, surgissent le rapport de la vérité au corps et l'existence corporelle à travers « les relations de pouvoir ». Le corps humain n'existe pas comme un étant biologique ou comme un matériel, il existe au sein du système politique. Dans l'analyse foucauldienne, la bio-politique établie sur le contrôle du corps, détermine la caractérisation du régime de vérité, ainsi, il apparaît qu'une nouvelle politique du corps pourrait se définir uniquement en tant que libération corporelle. Le corps représente une possibilité de résistance au régime du pouvoir qui semble être l'enjeu central du dernier Foucault à la fin des années 1970. Un point essentiel doit être ici indiqué pour préciser le passage de la gouvernementalité des corps au gouvernement de soi-même. C'est la différence entre la technologie disciplinaire sur le corps où le corps se conçoit un processus biologique et technologie du soi non disciplinaire où le corps est livré à soi comme un étant doué de certaines capacités. Foucault considère particulièrement l'objectivation du corps dans *Naissance de la clinique*, en mettant en évidence la méthode de la médecine clinique. Effectivement, Foucault, en succédant à

Georges Canguilhem, médecin et philosophe, indique qu'au delà de la méthode de la médecine, il est plutôt problématique d'assumer la méthode clinique pour la considération du corps. D'autre part, Foucault problématise le regard du médecin qui observe les dysfonctionnements du corps organique dans le but d'assurer la santé. En fait, la critique foucaldienne de la modernité à travers l'utilisation du corps, débute à partir de la médecine moderne et tente de transformer la maladie muette en une entité dicible, indiqué par Bing et Braunstein ainsi :

« *La Naissance de la clinique* est en quelque sorte le complément historique du *Normal et du pathologique*: alors que Canguilhem avait proposé une définition des concepts de base fondant la médecine comme 'art au carrefour de plusieurs sciences'¹⁶ - normal, anomalie, maladie, guérison, la pensée que le langage a laissé dans l'ombre '¹⁷. »¹⁸

La clinique obligeant le corps à remplir l'espace sur la table d'autopsie manifestait son désir de découvrir la vérité cachée en soi, c'est en ce sens *Naissance de la clinique* devrait se considérer comme l'axe de la vérité dans le rang des œuvres de Foucault. D'autre part, Canguilhem souligne que son étude ne vise pas à faire ressortir un jugement normatif de l'activité médicale :

« Le travail présent est donc un effort pour intégrer à la spéculation philosophique quelques-unes des méthodes et des acquisitions de la médecine. Il ne s'agit, est-il besoin de le dire, de donner aucune leçon, de porter sur l'activité médicale aucun

¹⁶ *Le normal et pathologique*, op. cit., p. 7.

¹⁷ Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. XII.

¹⁸ « 'Le regard et la mort' Foucault et la Naissance de la clinique », F. Bing et J.F. Braunstein, *L'approche clinique en psychiatrie*, Volume II, sous la direction de Pierre Pichot et de Werner Rein, LES EMPÊCHEURS DE PENSER EN ROND, 1993.

jugement normatif. Nous n'avons pas l'outrecuidance de prétendre à rénover la médecine en lui incorporant une métaphysique. Si la médecine doit être renouvelée, c'est aux médecins de le faire à leurs risques et à leur honneur. Mais nous avons l'ambition de contribuer au renouvellement de certains concepts méthodologiques, en rectifiant leur compréhension au contact d'une information médicale. »¹⁹

Foucault prétend que la médecine moderne, dans sa recherche du critère de la vérité dans la physiologie, a produit le fond légitime de cette recherche dans la distinction quantitative entre le normal et la déviation du normal. En conséquence, *Naissance de la clinique* présente la condition où plutôt le milieu historique qui prépare l'invention d'un sujet connaissant dont la perception ne signifie que son rapport à la certitude de la connaissance. D'autre part, dans le cadre de la constitution du sujet par le pouvoir, on peut dire que la maladie s'est transformée en un moyen d'accès à l'individu, à la santé, à destination des institutions médicales et de la conscience collective. La prospérité et la santé sont présentées comme la tâche de la vie qui se termine inévitablement par la mort.

Le langage rationnel de la médecine situe le rapport de l'être humain à la mort à l'intérieur du corps, et le langage rationnel sur la mort se constitue également autour de l'objectivation du corps. La lacune entre ce qui est silencieux et ce qui est dicible, conduit à la totalisation du regard médical dans laquelle se forme la question de corps. D'abord, Foucault nous confronte avec la question de pouvoir à l'égard de la médicalisation intervenante du corps. En

¹⁹ G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op.cit., p.8.

tant que penseur de pouvoir, il ne se situe jamais hors des débats du corps. Pour lui, la naissance de la clinique constitue un point de départ pour le passage à *scientia sexualis*, l'un des dispositifs qui se développe au sein des rapports entre pouvoir-savoir et sexualité. Ainsi, à travers la production de la connaissance sur le corps, une distinction apparaît entre celui-ci et le sujet.

La médecine clinique qui étend le corps sur la table de dissection manifeste plus que jamais la présence d'une conscience sans corps. La définition de la norme reliée au « pathologique » physiologique conduit le lecteur à la question suivante : comment le corps se soumet-il à l'objectivation? Car, la réduction de l'organisme à l'origine du pathologique serait considérée comme une soumission. Quelles sont les conséquences de cette objectivation pour la subjectivation? La problématisation de la distinction entre le sujet et le corps ainsi que leur inséparabilité font partie de notre interrogation principale qui renvoie à la question le corps comme le sujet lui-même. » D'un certain point de vue, il est nécessaire de s'interroger sur la constitution du corps comme le sujet lui-même. Pour éclairer le pouvoir, est-il suffisant d'examiner le rapport produit entre le pouvoir et le corps? Si non, comment considérer la problématique du corps au-delà de la formation du sujet au sein du réseau du pouvoir produit? Dans le projet foucauldien la subjectivité n'est accessible qu'à travers l'être-corps et elle se forme à partir de la conséquence de la relation entre le corps et les techniques disciplinaires. Le souci de soi n'existe que dans une subjectivité, par conséquent, le processus de souci de soi peut être assumé par un individu assujéti. C'est pour cette raison que l'on ne peut pas aussi séparer la subjectivité de l'être-corps.

Dans le processus de l'assujettissement, la transformation des individus en singularité autour du pouvoir, produit l'individu en tant que sujet connaissant, donc, la technologie du corps constitue le sujet afin de le transformer en un objet de savoir. De ce contexte on ne peut pas supposer que savoir soit une expérience au sens phénoménologique du terme. Une précision s'impose d'emblée dans tout ce qui va suivre, c'est la distinction entre ce que Maurice Merleau-Ponty nomme comme le « corps propre » et le « corps en idée »:

« L'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et qui ne nous donne que la pensée du corps, ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité. Descartes le savait bien puisqu'il distingue le corps tel qu'il est conçu par l'usage de la vie du corps tel qu'il est conçu par l'entendement. »²⁰

Quelle est la signification d'être corporel pour l'individu? S'agit-il ici du corps physique et extérieur, ou du corps vécu? On recherchera chez Foucault les traces d'une idée de l'existence corporelle dans le passage de la politique du corps au souci de soi à travers le plaisir et l'exercice corporel. En vérité, au premier abord, il paraît problématique d'enfermer la possibilité du soi dans sa dépendance au corps car, sans exception, la chair se soumet à la réduction. La raison tend à entourer tout « autre » dans son contenu en le réduisant à l'une de ses implications, par conséquent, la philosophie subirait une rupture profonde entre le corps et le soi qui se manifeste en tant que raison, âme, esprit ou conscience. On préfère le terme « soi », évoqué particulièrement par Foucault et

²⁰ *Phénoménologie de la perception op.cit.*, p.231

Martin Heidegger. Pour Foucault, le soi est une question de l'ascèse et il ne serait être entendu que dans sa racine hellénistique mais Heidegger prend en considération le soi dans son rapport à l'être. On ne peut pas nier que Foucault s'est inspiré d'Heidegger à propos de la mise en question de soi. Il s'agit d'un commun point de départ les deux philosophes qui se définit comme un geste anti-cartésien exprimé par Marino comme suit :

« Le motif de convergence entre Heidegger et Foucault tient dans leur prodigieux effort anti-cartésien pour redescendre de l'abstraction d'un Moi pur à l'immanence du monde de la vie. L'entreprise philosophique de l'un comme de l'autre peut se situer dans le cadre d'une ontologie du présent, qui pose le problème de ce que nous sommes dans notre actualité. A l'ontologie du présent, Foucault oppose l'analytique de la vérité, intéressée aux conditions formelles de vérité des énoncés. Son initiateur dans l'époque moderne serait Descartes, avec la question "qui suis-je?" posée sur le plan anhistorique. Du côté de l'ontologie du présent se configure une voie d'accès au Moi, différente de celle de l'analytique de la vérité. »²¹

En revanche le *Dasein* heideggérien n'est ni un « je » ni un sujet. Si le *Dasein* est considéré comme un sujet, le monde devient inévitablement un objet. Dans l'analytique du *Dasein* d'*Etre et Temps*²², la phénoménologie herméneutique prend toujours comme point de départ le *Dasein* dans sa quotidienneté. La situation herméneutique du *Dasein* c'est à dire le domaine dans lequel on

²¹ A. Morino, « La fonction critique de l'êthos philosophique », *Lectures de Michel Foucault*, Volume 3 sur les *Dits et écrits*, Fabienne Brugère, Frédéric Gros, Adolfo Marino, Jean-François Pradeau, Philippe Sabot, Bernard Vandewalle, textes réunis par Pierre-François Moreau, ENS EDITIONS, 2003, p. 72-73.

²² M. Heidegger, *Etre et Temps* [*Sein und Zeit*], traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, 1986, Paris.

l'interprète, est la vie quotidienne. Pourtant, l'attitude herméneutique ne présente pas la totalité et la possibilité d'être entier du *Dasein*, c'est à dire, dans cette situation herméneutique, un acquis préalable entier de l'être du *Dasein* n'est pas atteint²³. Heidegger décrit la difficulté, voire même, l'impossibilité apparente de déterminer d'une manière ontologique le possible être-entier du *Dasein* qu'il relie à sa possibilité d'être authentique. Cependant, selon lui, cette difficulté serait dépassée en reconsidérant les concepts d'« entier » et de « fin ». Se soucier de soi-même est une caractérisation fondamentale de l'être du *Dasein*. Or, l'acte de connaissance est seulement une possibilité du *Dasein*. Pour le *Dasein*, la connaissance de soi-même est une possibilité d'éveil qui peut se réaliser avec le souci de soi-même. Lorsque Heidegger considère le souci en retournant à *cura* (en latin), il semble qu'il oublie la base historique que Foucault met en relief. Par contre, il faut constater que Heidegger donne aussi une primordialité à *epimeleia heautou* à laquelle Foucault s'adresse dans le contexte de sa recherche de la relation du sujet avec la vérité. La différence entre Foucault et Heidegger est la fondation foucaldienne du souci de soi dans l'exercice corporel. Il est vrai que Foucault prend l'inspiration d'*Etre et Temps* pour rechercher le développement historique d'*epimeleia heautou*, mais l'archéologie foucaldienne du souci de soi à travers le corps, semble échapper à l'ontologie du corps. On tente de réveiller les sources ontologiques de la considération foucaldienne du corps. Où sont ces sources ontologiques que l'on recherche dans le souci de soi? Avant tout, se soucier de soi et de son corps est une question de pratique. Selon Foucault, se soucier de soi-même, être face aux choses, se situer

²³ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 236.

dans le monde, c'est aussi être dans une relation aux autres.

De ce point de vue, on peut constater plusieurs problèmes dans le *Dasein* parce qu'il se divise en authentique et inauthentique. Foucault conçoit « se soucier de soi-même » dans son intégralité, comme une transformation de la subjectivité moderne en un régime de soi et il n'attribue pas un sens péjoratif à l'être-sujet. Lorsque l'inauthenticité est le seul domaine où le *Dasein* pourrait atteindre son authenticité, le souci de soi foucauldien constituerait un processus qui débiterait déjà dans l'assujettissement du sujet. Une telle considération de soi semblerait s'éloigner des communautés, des exclusions des majorités et des minorités. Foucault ne relie pas la question de soi à une compréhension de l'être mais au sens platonique. Marino explique la différence entre Heidegger et Foucault à l'égard du souci, ainsi :

« La problématisation foucauldienne du Souci est profondément différente de celle de Heidegger. Chez ce dernier le Souci a un poids théorique et une primauté ontologique qui en font le point le plus extrême de l'analytique existentielle, le point d'unification des existentiels, le tremplin pour poser le problème du sens de l'Etre. Pour Foucault en revanche, l'épiméléia (D'après Heidegger l'usage du terme épiméléia dans Platon, et sa thématization par Foucault, ne seraient que des témoignages préontologiques, qui n'ont pas poussé leur portée suffisamment loin pour poser enfin le vrai problème, celui du sens de l'Etre) est l'un des lieux d'émergence de la subjectivité, dans le cadre d'un projet de généalogie de l'individu occidental. »²⁴

²⁴ A. Morino, « La fonction critique de l'éthos philosophique », *op. cit.*, p. 71-72.

Il faut souligner que se soucier de soi-même ou la constitution de soi n'est pas l'adaptation des manières rares d'être-au-monde dans l'existence collective mais c'est l'assomption des possibilités plus propres à soi. Les possibilités rares et extraordinaires ne sont pas la garantie d'une constitution du soi.

D'après Foucault, elles ne sont que des ondulations hors de ce qui est généralement accepté, des attitudes oppositionnelles qui se déterminent par leurs opposites. Par exemple dans cette perspective, le mouvement de mai 68, et en général la génération de 68 peuvent être interprétés comme un exemple de compréhension et d'expérience simulées de la constitution du soi. Comme chacun le sait, l'étincelle qui a allumé le feu au mouvement de mai 68 en France, est l'interdiction de visites de personnes féminines dans les foyers universitaires masculins et vice versa. Le mouvement de mai 68 a rassemblé les masses autour d'une idée, d'une approche, d'une attitude qui s'opposaient à la discrimination sexuelle, à la guerre et à la formation traditionnelle de la société. Ceux qui considèrent l'esprit de 68 comme un mouvement spécifique et interne, croyant à la nécessité de la différenciation individuelle, déclarant la mort du capital, extirpant la peur de l'autorité, étaient devenus des adversaires du capitalisme. Il y avait aussi ceux qui ont utilisé ce mouvement pour se réfugier dans une idéologie, ceux qui l'ont popularisé et banalisé et ainsi que ceux qui ont détaché ce mouvement de son ouverture à l'être-soi-même, et qui l'ont transformé en une image vague et perverse de la liberté. Donc le souci de soi ne signifie ni l'adaptation d'une manière correcte à « moi » des systèmes de pensées ou des pratiques de vie inventés par d'autres, ni leur prise

pour modèle. Pourtant, la prise d'un modèle correct qu'il signifie le désir spécifique de la transformation, n'est-elle pas déjà un progrès? Si on accepte que la prise pour modèle puisse atteindre le soi, elle est, à son plus haut degré, un concept que le sujet ne doit pas nier. Le modèle à suivre pour Foucault est la tradition gréco-romaine, sa compréhension du corps, son attitude sexuelle, sa diététique, sa problématisation de l'activité sexuelle et du plaisir en tant que moralité.

Dans l'Antiquité classique, le souci de soi n'est pas opposé au souci des autres. Au contraire, il implique des rapports complexes avec les autres parce qu'il est important de se conduire justement dans le gouvernement du mariage et de la cité. L'*ethos* du souci de soi est un art de gouverner les autres et c'est pour cette raison qu'il est essentiel de se soucier de soi-même pour pouvoir gouverner la cité, donc le souci des autres n'implique pas un renoncement à soi. *Naissance de la clinique*, *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*²⁵, forment la base pour la reproduction du concept de soi par l'analyse de la technique disciplinaire moderne, de la sexualité victorienne, de la confession pastorale et de la médicalisation de la psyché. Par *Histoire de la sexualité*²⁶ Foucault a-t-il réussi de rester hors de la tradition dualiste, l'esprit et le corps? On tentera de discuter ce problème autour de la production d'un soi corporel transcendant au corps depuis *Naissance de la clinique* jusqu'à *Le souci de soi*²⁷. Un tel soi semble-t-il être suffisant pour écarter le dualisme entre l'incarné et l'esprit? La transcendance du soi au corps, bien qu'elle ressorte du corps, ne la

²⁵ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir* (1976), Gallimard, 2009, Paris.

²⁶ M. Foucault, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir I* (1976), *L'usage des plaisirs II* (1984), *Le souci de soi III* (1984), Gallimard, 2009, Paris.

²⁷ M. Foucault, *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi* (1984), Gallimard, 2009, Paris.

restreint-t-elle pas en une entité trompeuse, temporelle, passagère et périssable? La relation entre le corps et l'esprit, quand bien même qu'elle se constituerait différemment indiquerait une distance historique et produite. Une telle différence de perspective existentielle n'est possible que par la corporéité de l'être-au-monde. On essayera de comprendre quelle est la position du corps dans les analyses foucaaldiennes du pouvoir, du sujet et de la sexualité. Bien que Foucault se considère comme un penseur du pouvoir et du sujet, il s'agit là d'une appréhension profonde du corps dans sa pensée. Foucault, en analysant les effets du pouvoir sur le corps, n'aurait pas créé une philosophie du corps.

Il s'attache à examiner les pratiques du pouvoir, les rapports au corps, la sexualité, le système punitif judiciaire et la médecine soit la « bio-politique ». Quand bien même que la biopolitique ne puisse pas être le nouvel horizon pour le corps, elle fournit une analyse du corps. Cette analyse nous aidera sans aucun doute dans la recherche d'une corporéité foucauldienne. La légitimité de la tentative de faire ressortir une corporéité de la pensée de Foucault, provient de son inquiétude du souci de soi. *Histoire de la sexualité*, son dernier ouvrage, démontre quasi-explicitement son intérêt pour le sujet-corps. Bien sûr, dans cette thèse, il faut d'abord établir un pont entre l'analyse du corps et « se soucier de soi ». Il ne sera pas facile de modifier le motif de l'analyse du corps intermédiaire à une tentative à considérer le sujet en tant que corps.

D'autre part, Foucault en se rappelant l'usage antique des plaisirs, annonce la possibilité d'un autre et nouvel horizon. Afin de révéler une corporéité, l'élaboration de la question de pouvoir semble être inévitable. Tout mode de pouvoir qui se problématise,

se forme à partir d'un souci concernant le corps lui-même. Le pouvoir se développe à partir d'une description historico-politique du corps. En fait, le rapport entre corps et pouvoir, qui pourrait paraître rotatif à un point, devrait se considérer comme deux parties d'une seule feuille. Cependant, le réseau stratégique du pouvoir exige une soumission du corps aux techniques disciplinaires du pouvoir. Dans ce cas, la tâche du pouvoir paraît comme assujettir et soumettre le sujet au monde de la normativité. En outre, une considération compréhensive du pouvoir foucauldien pourrait supposer que la profondeur du pouvoir se cache au-delà de cette conception. De plus, dans la prétention de soumission attribuée au pouvoir, le corps en tant qu'assujetti, est l'entité qui rend le pouvoir « capable », « transformable » et « efficace ».

Au fond, la manière du corps de s'attacher au monde se construit à travers cette efficacité. La prétention foucauldienne constitue en somme un dévoilement de l'existence à travers « pouvoir » transformé en soi-même. Dans la proposition foucauldienne, la possibilité de relever une corporéité s'appuie sur la transformation du pouvoir à une technique du soi. Disons que si cette possibilité établit un pouvoir du soi, dans quelle condition surgit-elle? Effectivement, on trouve chez Foucault certains indices invitant le lecteur à une telle tentative intellectuelle. Mais de quel corps s'agit-il? On essayera légitimement de cristalliser les sources de la politique possible et probable du corps qui s'étendraient dans l'analyse foucauldienne de la subjectivité.

Partie I

Le corps médical et malade

Chapitre 1

Le corps en tant que seul savoir objectif du sujet sur lui-même

1. De la modernité à l'Antiquité : la signification de la médecine

Ce n'est pas par hasard que la médecine (la clinique, la psychiatrie, la psychologie) se trouve toujours au sein de la pensée foucauldienne. Foucault, soit quand il s'intéresse à la philosophie grecque soit quand il critique la modernité, a adopté de manière délibérée les instruments de la médecine dans son domaine de pensée. Cela ne veut pas dire qu'il a privilégié la médecine comme modèle intellectuel et scientifique mais qu'il a admis que l'on doit comprendre l'effet de la médecine clinique sur la constitution du sujet. Pour Foucault, la médecine moderne en tant qu'art de reconstituer l'être vivant dans la « santé » et en tant qu'une discipline communautaire, constitue l'une des représentations du réseau de stratégies de pouvoir dans lequel le sujet se forme. La médecine comme technique de santé prend une place importante dans les structures administratives et dans les stratégies de pouvoir qui ne cesse, au cours du XVIII^e siècle, de s'étendre. Depuis le XVIII^e siècle les dispositifs de savoir-pouvoir -constituant le tissu du pouvoir- se sont engagés à gouverner les processus de la vie à travers les stratégies de santé comme il l'explique ainsi:

« On pourrait dire qu'a surgi dans l'actualité ce qui en réalité se préparait depuis le XVIII^e siècle, c'est à dire non pas une théocratie, mais une 'somatocratie'. Nous vivons sous un régime pour lequel l'une des finalités de l'intervention étatique

est le soin du corps, la santé corporelle, la relation entre la maladie et la santé, etc. »²⁸

Pour le dire autrement, le régime de « somatocratie », conduisait d'une manière ou d'une autre à la constitution de la médecine moderne. Dès lors que le savoir se constituait autour du contenu de ce qui est « normal », un rapport substantiel surgissait entre la santé et l'intervention étatique en termes du soin du corps. Par conséquent Foucault, dans *Naissance de la clinique*, anatomise d'abord le corps et le savoir à travers le régime dont le but est la non-maladie du corps imposée par l'intervention étatique indiquant une « autorité médicale »²⁹, qui n'est pas la même chose que le savoir médical qui constitue une « oppression » impliquant des prises de décisions sur la vie des autres. De *Naissance de la clinique* à *L'usage des plaisirs*³⁰, premier volume d'*Histoire de la sexualité*, Foucault met en scène la transformation de la question du souci de soi d'une « somatocratie » à un gouvernement du désir antique en tant que manière de vivre dans laquelle l'objectif de la santé humaine ne s'appuie pas sur une série de savoirs mais sur des expériences soumises au plaisir. Chez Foucault cette conduite permettant de considérer le plaisir sexuel comme résistance libertaire du sujet dans la constitution du rapport à soi, constitue une question d'éthique. Par conséquent, pour poursuivre dans cette direction, la pensée foucauldienne a besoin d'une ontologie alternative à l'ontologie moderne du sujet. *Naissance de la clinique* démontre que la genèse du rapport du sujet à soi, propre à l'âge moderne, se forme à l'aspect d'une bio-politique. Foucault traite du

²⁸ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, Dits et écrits II 1976-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 2008, p.43.

²⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 50.

³⁰ M. Foucault, *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs* (1984), Paris, Gallimard, 2009.

fait d'être le produit du savoir médical et de sa mise en circulation en tant que mode de normalisation. Au delà de la clarification de la relation de « subordination » entre sujet et pouvoir, il veut montrer la transformation du contenu de la médecine corrective en un ensemble de pratiques de soi concernant la vérité sur soi-même. Dans le fond, *Naissance de la clinique* démontre que la question du « rapport du sujet à soi », c'est à dire, la genèse du souci de soi s'éteint dans le regard médical sur le corps.

Ce chapitre vise en fait à traiter du caractère de la médecine comme productrice d'un savoir sur l'individu, parfaitement problématisée dans *Naissance de la clinique*. Ceci permettra de concevoir l'autre aspect possible de la médecine, comme thérapeutique, comme exercice sur soi-même, renvoyant à la tradition hellénistique. Deux questions se posent alors : l'une est la question du savoir et l'autre est celle de vérité. Ici il apparaît évident que ces deux questions se problématisent autour du corps.

2. L'évidence du caractère discontinu de l'histoire à travers la médecine

Selon Foucault, la recherche historique ne semble pas traiter d'un ensemble décomposable et progressif d'événements passés, elle tente, au contraire, prendre en considération la discontinuité qui n'est jamais que la partie d'un projet raisonnable. Avant tout, il faut dire que la conception historique linéaire propre à un développement continu, appartenant au Siècle des Lumières, est sans doute une histoire totalisante. D'autre part, l'histoire peut s'éloigner de l'idéologie totalisante du progrès historique et peut se

considérer au sein des périodes détachées que Foucault appelle « plages historiques déterminées. »³¹ Une considération historique linéaire recherche une sorte de continuité du sujet pour ce qui est de l'humanité et considère l'être humain comme propriétaire de connaissance ainsi que l'objet comme domaine déterminé de la connaissance. Une telle considération historique totalisante assume le sujet fondateur et considère le monde comme objet dans son unité réflexive.

En particulier, l'histoire de la médecine suppose un grand modèle de progression disons scientifique ainsi il y surgit une rupture entre la maladie et la santé dans laquelle un effort discriminatif est perceptible. *Naissance de la clinique* manifeste une opposition à l'histoire linéaire de la médecine par la mise en scène de la modification du discours médical entre 1790 et 1815, qui s'appuie sur le passage de l'observation de la médecine des espèces à l'anatomo-politique de la clinique:

« La recherche ici entreprise implique donc le projet délibéré d'être à la fois historique et critique, dans la mesure où il s'agit, hors de toute intention prescriptive, de déterminer les conditions de possibilité de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue. Une fois pour toutes, ce livre n'est pas écrit pour une médecine contre une autre, ou contre la médecine pour une absence de médecine. Ici, comme ailleurs, il s'agit d'une étude qui essaie de dégager dans l'épaisseur du discours les conditions de son histoire. »³²

La progression apparente de la méthode clinique n'indique pas toujours une compréhension progressive pour ce qui est de la

³¹ *Naissance de la clinique*, op. cit., Introduction, p. XIII.

³² *Naissance de la clinique*, op.cit., Préface, p. XV.

maladie dans son rapport à la constitution bio-politique. Ainsi, d'un certain point de vue, un progrès technique ne constitue pas toujours un développement idéologique mais de l'autre point de vue le rapport des sciences à leur objet est un enjeu politique. Un éclaircissement de ce rapport se trouve chez Canguilhem ainsi :

« La taille humaine, objet d'étude de Quételet, suppose l'institution des armées nationales et de la conscription et l'intérêt accordé à des critères de réforme. Les aptitudes intellectuelles, objet de l'étude de Binet, supposent l'institution de la scolarité primaire obligatoire et l'intérêt accordé à des critères d'arriération. Donc l'histoire des sciences, dans la mesure où elle s'applique à l'objet ci-dessus délimité, n'a pas seulement rapport à un groupe de sciences sans cohésion intrinsèque mais aussi à la non-science, à l'idéologie, à la pratique politique et sociale. »³³

Une telle observation sur l'histoire des sciences indique le caractère de la relation entre le sujet et la médecine. La reconnaissance de la subjectivité du sujet, en tant que personne malade, ne se définit que par des symptômes observés et confirmés par le médecin, dans la relation inégale entre le clinicien et le malade. Il s'agit d'un type de société où le pouvoir de la loi est en train de s'intégrer à un pouvoir plus général, celui de la norme. On assimile de plus en plus un sujet à un malade à travers une prescription thérapeutique. La société de la loi se transforme en une société de la norme à travers la médecine. La norme devient le critère des individus dans une classification permanente, une hiérarchisation et une mise en diagnostic. Dans cette structure perceptive, le problème de la contagion se constitue un exemple

³³ G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, Paris, p. 17-18.

pour la formation de la société de la norme :

« Contagieuse ou non, l'épidémie a une sorte d'individualité historique. De là, la nécessité d'user avec elle d'une méthode complexe d'observation. Phénomène collectif, elle exige un regard multiple ; processus unique, il faut la décrire sur ce qu'elle a de singulier, d'accidentel, d'inattendu. On doit transcrire l'évènement jusque dans le détail, mais le transcrire aussi selon la cohérence qu'implique la perception à plusieurs : connaissance imprécise, mal fondée tant qu'elle est partielle, incapable d'accéder seule à l'essentiel ou au fondamental, elle ne trouve son volume propre que dans le recoupement des perspectives, dans une information répétée et rectifiée, qui finalement cerne, là où les regards se croisent, le noyau individuel et unique de ces phénomènes collectifs. »³⁴

Le pouvoir médical se trouve au sein de la société de normalisation. Les effets du pouvoir apparaissent dans la médecine dans la famille, dans l'institution, dans l'école à propos de la sexualité, de la subjectivité. On examinera la médecine comme une forme essentielle du pouvoir.

3. « laisser la médecine en paix »

Ce qui permet à la médecine de fonctionner en tant que forme du pouvoir est-elle l'institution scientifique? Même si tel est le cas on ne peut se contenter de démontrer les effets disciplinaires de la médecine. Comment aborder le rapport de la philosophie à la médecine en tant que mécanisme de contrôle social? Pour pouvoir discuter de la normalisation médicale de la société est-il nécessaire de considérer le rapport de la philosophie à la médecine? On

³⁴ *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 24.

abordera ce rapport de la perspective indiquée par Jean François Braunstein, ainsi :

« Le minimum que l'on puisse demander à la philosophie, c'est de laisser la médecine en paix et c'est sans doute en ce sens aussi que Canguilhem refusait que la philosophie 'porte sur l'activité médicale aucun jugement normatif'. La philosophie n'a à imposer à la médecine ni une métaphysique ni une éthique. En revanche la philosophie a beaucoup à apprendre de la médecine, à condition d'être attentive au détail de l'histoire de celle-ci, de ses pratiques et de ses argumentations. Pour en revenir à un impératif canguilhemien qui mérite d'être toujours répété : 'la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère.' C'est de cette manière qu'elle pourra éventuellement éclairer la médecine en retour. »³⁵

Naissance de la clinique met essentiellement en relief que la matière étrangère pour la philosophie est le corps. De ce point de vue, ce qui est problématique ce n'est pas la méthode de la médecine mais c'est l'adoption de la méthode à la considération de l'objet de la médecine: soit le corps. La médecine en général tente simplement d'analyser les dysfonctionnements du corps dans le but d'assurer la santé et par conséquent, la médecine moderne essaie de transformer la maladie muette en une entité dicible. Ainsi cette lacune entre ce qui est silencieux et ce qui est dicible, conduit à l'unité totalisation du regard médical dans laquelle se forme la question du corps. Foucault s'intéresse à la reproduction du corps

³⁵ Jean-François Braunstein « Histoire et philosophie de la médecine », Archives de Philosophie 4/2010 (Tome 73), p. 579-583.

malade en sa singularité à travers une conscience collective de toutes les informations sur les dysfonctionnements, indiqué comme suit:

« Ce qui constitue maintenant l'unité du regard médical, ce n'est pas le cercle du savoir dans lequel il s'achève, mais cette totalisation ouverte, infinie, mouvante, sans cesse déplacée et enrichie par le temps, dont il commence le parcours sans pouvoir l'arrêter jamais: déjà, une sorte d'enregistrement clinique de la série infinie et variable des événements. Mais son support n'est pas la perception du malade en sa singularité, c'est une conscience collective de toutes les informations qui se croisent, poussant en une ramure complexe et toujours foisonnante, agrandie enfin aux dimensions d'une histoire, d'une géographie, d'un État. »³⁶

Ainsi, la perception du malade en sa singularité et la conscience collective de cette singularité, donnent lieu à l'intervention médicale sur le corps. D'un certain point de vue, il est possible de prétendre qu'il s'agit d'un lien étroit entre la médicalisation du sujet et la sexualité moderne. La sexualité est le domaine principal dans lequel la société de norme se constitue. Dans *La volonté de savoir*, Foucault désigne que les prohibitions portant sur le sexe se considéraient comme des organisations pour la préservation de la « nature » sur laquelle les droits s'établissent en tant que conséquences inévitables de la « nature », comme suit:

« Dans l'ordre civil comme dans l'ordre religieux, ce qui était pris en compte, c'était un illégalisme d'ensemble. Sans doute la 'contre-nature' y était-elle marquée d'une abomination particulière. Mais elle n'était perçue que comme une forme

³⁶ M. Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 29.

extrême du ‘contre la loi’; elle enfreignait, elle aussi, des décrets – des décrets aussi sacrés que ceux du mariage et qui avaient été établis pour régir l'ordre des choses et le plan des êtres. Les prohibitions portant sur le sexe étaient fondamentalement de nature juridique. La ‘nature’ sur laquelle il arrivait qu'on les appuie était encore une sorte de droit. Longtemps les hermaphrodites furent des criminels, ou des rejets du crime, puisque leur disposition anatomique, leur être même embrouillait la loi qui distinguait les sexes et prescrivait leur conjonction. »³⁷

Par la suite, à travers l'analyse historique de la sexualité et à travers la médecine, la question de vérité sur soi-même devient une problématisation dans laquelle la politique du corps se met en question. La complication entre l'énonçable et le symptôme est le point commun entre la sexualité et la médicalisation. L'« *a priori* » de l'expérience clinique s'appuie sur ce « postulat »: tout le visible est énonçable et il est entièrement visible parce que tout entier est énonçable. Au début du XIX^e siècle, la formation de l'anatomo-pathologique se caractérisait par la dissolution de ce rapport entre voir et dire et par l'opacité du corps, ainsi la rupture entre l'énonçable et le visible était écartée. Pourtant, le visible tient encore dans la problématique de ne pas être énonçable car l'opacité acquise par le vu ne garantit pas l'exactitude de la détection énonçable. En mettant à part l'exactitude, il y a une problématique de totalisation dans la réversibilité du visible à l'énonçable car la médecine en somme prétend parler non pas seulement au lieu de ce qui existe mais en même temps au lieu de ce qui manque dans lequel se trouve la définition de la maladie.

³⁷ *La volonté de savoir*, op. cit., p. 53.

4. De la médecine moderne au régime des *aphrodisia*

Dans le fond, *Naissance de la clinique* offre plusieurs indices qui légalisent la transformation des conditions de la constitution du sujet à celles de la possibilité de l'éthique de l'existence. Michel Foucault consacre cet ouvrage à l'interrogation de la médecine moderne, qui était dans l'Antiquité grecque, la pratique dans laquelle la vie quotidienne et la préoccupation de la conduite morale se réunissaient. *Naissance de la clinique* décrit la transformation de la médecine comme catégoriquement une technologie de soi à l'ensemble des acquisitions scientifiques à travers l'objectivation du corps. Par conséquent, ce chapitre vise à saisir la déformation de la considération du sens de vivre, qui s'étend de la sublimation de la vie par la mort à la concentration de la durée de vie. Il semble que la santé et la maladie ne représentent plus ce qu'on est arbitrairement mais ce qu'on a, en tant que subjectivité. C'est pour cette raison que Georges Canguilhem parle d'une appellation à la santé « libre », « non conditionnée » et « non comptabilisée », comme suit:

« Nous sommes loin de la santé mesurée par des appareils. Nous appellerons cette santé: libre, non conditionnée, non comptabilisée. Cette santé libre n'est pas un objet pour celui qui se dit ou se croit le spécialiste de la santé. L'hygiéniste s'applique à régir une population. Il n'a pas affaire à des individus. Santé publique est une appellation contestable. Salubrité conviendrait mieux. Ce qui est public, publié, c'est très souvent la maladie. Le malade appelle à l'aide, attire l'attention; il est dépendant. L'homme sain qui s'adapte silencieusement à ses tâches, qui vit sa vérité d'existence dans la liberté relative de ses

choix, est présent dans la société qui l'ignore. »³⁸

On tentera de pénétrer le processus dans lequel la médecine, le régime des plaisirs [*aphrodisia*] de l'Antiquité, se transformaient en une technique fabriquant la « vérité » scientifique au sein du corps. Dans ce cas, une question se posait : comment le corps devenait-il la « vérité objective » de la médecine? Dans l'Antiquité grecque, la médecine n'était pas seulement une technique d'intervention qui s'opérait au sein des traitements et des observations. Elle devait aussi définir, sous la forme d'une série de savoir et de règles, une manière de vivre, un mode de rapport réfléchi à soi, à son corps, mais elle avait aussi une forme de régime volontaire et rationnel de la conduite sexuelle et quotidienne. Le degré et la forme de dépendance que le sujet devait manifester à l'égard de l'autorité des médecins, étaient déterminants pour mesurer l'attachement individuel à la liberté. La littérature du régime était organisée pour assurer l'autonomie de l'individu face à l'autorité médicale. Donc chez les grecs, la vérité se trouvait dans la forme de dépendance de l'individu à la manière de vivre. De même qu'il s'agit dans *Naissance de la clinique* de la transformation du corps en un objet du savoir, il faut mettre tout d'abord en évidence le désir pour la vérité au cours du Siècle des Lumières décrit dans *Naissance de la Clinique*.

Du fait que Michel Foucault ne s'engageait pas d'une manière traditionnelle ou familière dans l'analyse conceptuelle des problématiques philosophiques comme conscience, histoire, être ou néant, une lecture superficielle de son œuvre pourrait laisser à croire que Foucault ne touchait pas aux problèmes essentiels de la

³⁸ G. Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Éditions du Seuil, 2002, Paris, p.62.

philosophie. En fait, son travail peut être caractérisé comme l'analyse des conditions formelles qui précèdent la constitution de la pensée, dans ce cas, la pénétration d'un geste archéologique ou généalogique dans son analyse –historique d'une telle ou telle manière– doit être considérée comme inévitable. Pourtant l'historicité foucauldienne n'implique pas le caractère de ce qui est historique, mais elle est plutôt une conséquence des conditions qui constituent le mode d'être du « moment » dans un temps et dans une situation donnée. Alors il serait impossible de ne pas tenir compte de l'historicité du sujet car il révèle lui-même une direction historique. Foucault présente parfaitement la caractéristique « historique » de son ouvrage en suivant trois axes: 1. « Une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance. »³⁹ 2. « Une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres. »⁴⁰ 3. « Une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques ».⁴¹ Il étudie l'axe de la vérité dans *Naissance de la clinique* et dans *L'Archéologie du savoir*⁴². L'axe du pouvoir est traité dans *Surveiller et punir naissance de la prison*⁴³ et l'axe moral dans *l'Histoire de la sexualité*. Donc il apparaît qu'en somme, son œuvre est une étude sur la recherche de la vérité, le rapport du savoir au pouvoir et l'axe moral. Dans ce dernier, il s'agit de la constitution de la subjectivité dans son rapport à la

³⁹ M. Foucault, *Dits et écrits II* 1976-1988, *op. cit.*, p. 1437.

⁴⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p.1437.

⁴¹ *Ibid.*, *op. cit.*, p.1437.

⁴² M. Foucault, *L'Archéologie du savoir* (1969), Paris, Gallimard, 2008.

⁴³ *Surveiller et punir, naissance de la prison* (1975), Paris, Gallimard, 1999.

sexualité et au « souci de soi » [*epimeleia heautou*].⁴⁴ Il semble explicite que l'enjeu de *Naissance de la clinique*, en s'interrogeant sur « qui nous sommes aujourd'hui » et sur « la base de quels événements nous nous sommes constitués », forme un travail archéologique qui examine le présent. Bernard Vandewalle signifie que Foucault s'interroge sur les jeux de règles de l'énonciation médicale afin de comprendre la constitution de l'expérience clinique :

« L'enjeu est ainsi archéologique. L'archéologie a toujours pour visée le présent, le but étant de savoir qui nous sommes aujourd'hui et sur la base de quels événements nous nous sommes constitués. Foucault rapporte constamment une archive passée à un problème présent. L'archéologie du regard médical (c'est le sous-titre de *Naissance de la clinique*) a pour but de déterminer par quel régime discursif et sur la base de quel *a priori* historique l'expérience clinique s'est constituée avec Bichat et Laennec. Quels jeux de règles ont permis l'apparition des énoncés médicaux qui sont ceux de la clinique moderne? Quel jeu de vérité suppose-t-elle? Comment s'est formée alors l'observation médicale et sur la base de quelle distribution du visible et de l'invisible? Comment le regard médical et l'énonciation se sont-ils rapportés l'un à l'autre? Cette généalogie de la raison clinique recherche ainsi le sol conceptuel qui lui est propre. De même, *l'Histoire de la folie* a montré comment la perception médicale a pu se 'médicaliser', et sur la base de quelles discontinuités, jusqu'à l'apparition de l'institution asilaire

⁴⁴ *Epimeleia heautou*, c'est le souci de soi-même, c'est le fait de s'occuper de soi-même, de se préoccuper de soi-même, voir *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard, 2001, Paris, p.4.

et l'œuvre fondatrice de Pinel ou d'Esquirol. »⁴⁵

On suivra la relation entre le corps et la médecine à travers la question de Vandewalle : « Quel jeu de vérité suppose-t-elle? ». Décoder le jeu de vérité agissant dans la médecine voudrait contribuer à l'analyse de la constitution ontologique de la maladie comme altérité précisé par Vandewalle ainsi:

« Si Foucault s'est autant intéressé à la médecine, c'est qu'elle confronte l'identité (le discours rationnel, la normalité) à la différence (la folie, le pathologique) On y voit le discours médical tenter de réduire cette différence à l'altérité: une folie qui soit l'autre de la raison, 'son autre', une pathologie rapportée à une norme organique de santé, etc. Par là, la raison médicale tente d'exorciser et de maîtriser ce qui lui échappe. L'altérité de la maladie viendrait confirmer l'identité absolue de la raison ou de la santé qui en constituerait l'opérateur de visibilité épistémologique – et même le principe ontologique. Mais ce qui intéresse Foucault, c'est tout autre chose : comment précisément cette différence de la folie ou de la maladie échappe t-elle toujours un peu à cette capture médicale identitaire et par quel jeu cette identité et cette différence se constituent t-elle l'une avec l'autre. Car il n'y a ni préexistence originaire ou sauvage de cette différence, ni capture totale dans les rets de l'identité. La médecine met en jeu la relation de la folie et de la déraison,- du normal et du pathologique. Elle peut aussi 'servir' à recoder l'opposition du légal et du déviant ou du criminel. »⁴⁶

D'autre part, Vandewalle souligne le refus de Foucault de ce qui est pathologique de Foucault à propos de la constitution

⁴⁵ B. Vandewalle, *Michel Foucault Savoir et pouvoir de la médecine*, L'Harmattan, 2006, Paris, p. 11-12.

⁴⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 12-13.

médicale de ce qui est pathologique. Ce refus détermine l'approche qu'on assumera au sujet de la relation du normal et du pathologique :

« Foucault montre que la psychologie met en question la notion d'anormalité et, ce faisant, interroge la constitution médicale d'un fait pathologique posé comme un absolu. Il retrouve alors la leçon de son maître Canguilhem, son refus d'une approche strictement physiologique de la différence du normal et du pathologique. »⁴⁷

Par conséquent, on traitera la mise en scène foucaldienne des limites du discours de la médecine en tant que champ où le corps se limite à la biologie. Foucault veut dépasser le corps qu'on inclut à l'intérieur du pathologique par la médecine, il vise à dépasser les limites posées par la connaissance de l'expérience, à marcher au-delà des frontières de l'expérience expérimentale. Lisa Israël décrit ainsi les conséquences du cas où la médecine ne reconnaît pas de limites dans lesquelles l'expérience pourrait se convertir en une stigmatisation :

« Le terme d'hystérie lui-même dépasse de loin l'usage médical. Il appartient au langage courant et il n'est pas sûr que l'hystérie du discours quotidien correspond à l'hystérie médicale. Médecin ou non, chacun est prêt à découvrir une foule d'hystéries parmi ses connaissances. Ceci devrait suffire pour imposer cette première constatation : le médecin ne draine pas la totalité des hystériques tant s'en faut. Le médecin ne connaît, ou plutôt ne rencontre que les hystéries ratées, que les hystéries 'malades'. Ce qui fait poindre l'idée qu'il y a peut-être des hystéries qui échappent à la médecine. Il est indispensable de ne pas perdre de

⁴⁷ *Ibid., op. cit., p.19.*

vue cet aspect des choses. Ce préambule permet maintenant d'envisager, sans un éclairage approprié, quelques-unes des étapes considérées traditionnellement comme les principaux développements de la pensée médicale à propos de l'hystérie. »⁴⁸

5. La médecine comme scène de la vérité

Dans *Naissance de la clinique* Foucault, au delà de la constitution archéologique du regard médical au cours du Siècle des Lumières, discute la vérité en tant qu'« objet du désir » de la modernité. Mais de quel genre de vérité parle-t-on ici? Il faut noter que la réponse à cette question serait insérée, de telle ou telle manière, à l'analyse de la discipline médicale. Selon la critique foucauldienne, en Occident, l'apparition du discours de vérité consistait essentiellement en une obligation du concept de vérité, comme indiqué par Foucault ainsi :

« La science, la contrainte du vrai, l'obligation de vérité, les procédures ritualisées pour la produire traversent absolument toute la société occidentale depuis des millénaires et se sont maintenant universalisées pour devenir la loi générale de toute civilisation. »⁴⁹

Foucault tente de révéler la base sur laquelle l'obligation de vérité s'établit et se manifeste :

« C'est bien le théâtre de la vérité que je voudrais décrire. Comment l'Occident s'est bâti un théâtre de la vérité, une scène de la vérité, une scène pour cette rationalité qui est devenue maintenant comme une marque de l'impérialisme des hommes

⁴⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p.19.

⁴⁹ *Dits et écrits II*, 1976-1988, *op. cit.*, p.31.

d'Occident, car leur économie, l'économie occidentale, est peut-être arrivée au terme de son apogée, l'essentiel des formes de vie et des dominations politiques de l'Occident a sans doute atteint son terme. »⁵⁰

Il apparaît que le concept de vérité subissait une sorte de sublimation dans l'économie politique occidentale, donc la question de vérité se basait sur une atmosphère de sublimation conditionnée. Cela expliquerait la conformité parfaite de la vérité avec la médecine. Il s'agissait là de construire un privilège autour de la vérité par l'intermédiaire de l'effet indiscutable de la médecine sur l'individu à propos de mort et de vie. Pourtant, une question se pose encore: Pourquoi Foucault choisit-il la médecine pour interroger la constitution de la vérité au sein du pouvoir? Il convient de souligner que la médecine, depuis Hippocrate a été un champ où les dynamiques sociales avaient été interrogées et analysées. Donc, la médecine avait, à la fois, une priorité chronologique et politique. Georges Canguilhem, maître de Foucault, exprime cette priorité comme suit:

« La médecine nous apparaissait, et nous apparaît encore, comme une technique ou un art au carrefour de plusieurs sciences, plutôt que comme une science proprement dite. Deux problèmes qui nous occupaient, celui des rapports entre sciences et techniques, celui des normes et du normal, nous paraissaient devoir bénéficier, pour leur position précise et leur éclaircissement, d'une culture médicale directe. Appliquant à la médecine un esprit que nous voudrions pouvoir dire 'non prévenu', il nous semble que l'essentiel en restait, malgré tant d'efforts louables pour y introduire des méthodes de

⁵⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 572.

rationalisation scientifique, la clinique et la thérapeutique, c'est-à-dire une technique d'instauration ou de restauration du normal, qui ne se laisse pas entièrement et simplement réduire à la seule connaissance. »⁵¹

Comme souligné par Canguilhem, la médecine clinique et thérapeutique, s'exerçait comme « une technique d'instauration ou de restauration du normal » et ainsi la vérité dirigeait le sujet.

6. Le normal : la découverte de la clinique

Canguilhem traitait le processus des définitions du « normal » et du « pathologique », les rapports de l'un à l'autre et analysait la formation de ces rapports dans une période de l'histoire de la médecine. Les travaux de Canguilhem sur l'histoire de la médecine ont eu une grande influence sur Foucault. Afin de comprendre cette influence, il faut envisager la perspective médicale, au cours du début du Siècle des Lumières, à laquelle il accordait une importance considérable dans la formation de la médecine. Il a examiné particulièrement Broussais⁵² et Claude Bernard⁵³ dans *Le normal et le pathologique*. Par la suite, Foucault a dû instaurer un langage tout nouveau : celui d'une corrélation perpétuelle et objectivement fondée dans le visible et l'énonçable. La physiologie de Broussais, en un sens aurait servi de base à la production des sciences sociales et il serait l'inventeur du principe selon lequel « Il y a identité du normal et du pathologique, aux variations quantitatives près » :

⁵¹ G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 1996, Paris, p. 7-8.

⁵² François Joseph Victor Broussais, médecin et chirurgien français, né à Saint-Malo le 14 décembre 1772 et mort à Vitry-sur-Seine le 17 novembre 1838.

⁵³ Claude Bernard, médecin et physiologiste français, né le 12 juillet 1813 à Saint-Julien (Rhône) et mort à Paris le 10 février 1878.

« Broussais explique en effet toutes les maladies comme consistant essentiellement ‘dans l’excès ou le défaut de l’excitation des divers tissus au-dessus et au-dessous du degré qui constitue l’état normal.’ Les maladies ne sont donc que les effets de simples changements d’intensité dans l’action des stimulants indispensables à l’entretien de la santé. »⁵⁴

L’analyse de Canguilhem fournit l’indice de l’exercice exclusif de Broussais qui consistait à la définition de la maladie par l’excès ou le manque. Selon lui, on pourrait constater tout simplement que cette approche niait la possibilité ontologique de la maladie, donc, le geste moderne qui révélait la considération moderne traitait la maladie pour compte la maladie comme individuelle, c’est-à-dire, le malade singulier, tendait à la négation de la maladie en elle-même. Dans la mesure où la maladie serait reconnue, la physiologie doit être considérée comme la science des maladies et non pas comme la science de la vie. A cette époque, la tendance dominante convenait que la pathologie scientifique devrait se fonder sur la science physiologique. Canguilhem souligne l’opposition de Claude Bernard à la tendance des physiologistes de son temps ainsi: « [...] la maladie serait une entité extra-physiologique, venant se surajouter à l’organisme. »⁵⁵ Il continue comme suit:

« Si l’on veut bien comprendre le sens et la portée de l’affirmation de continuité entre les phénomènes normaux et les phénomènes pathologiques, il faut retenir que la thèse visée par les démonstrations critiques de Claude Bernard est celle qui admet une différence qualitative dans les mécanismes et les

⁵⁴ *Le normal et le pathologique, op. cit.*, p. 18-19.

⁵⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 34.

produits des fonctions vitales à l'état pathologique et à l'état normal. »⁵⁶

Bien que remplacement du terme pathologique par les termes de « dé-rangement », de « dis-proportion », de « dés-harmonie »⁵⁷ se présente comme un effort pour faire disparaître la problématique de valeur entre être malade et être sain, ces termes n'indiquent pas en effet la différence qualitative, mais plutôt ils indiquent la différence quantitative. Quand bien même que l'on pourrait parler de la qualification relative aux autres qualités, le dérangement signifiait ce qui n'a pas été arrangé ou le contraire. Malgré cette situation Claude Bernard tendait à décrire une distinction qualitative entre le normal et le pathologique en se posant cette problématique: Quand bien même la maladie aurait été une catégorie distincte de la santé, elle se définissait par un dérangement de telle ou telle sorte. Est-ce que cette considération prend la maladie pour une entité objective et accessible à la science quantitative? Elle donne le lieu à comprendre le pathologique comme ce qui est plus éloigné du normal, c'est aussi une problématique de valeur qui détermine l'exclusion des éléments qui n'appartiennent pas à « l'état normal ». Par conséquent, ici surgit le problème de l'argument ontologique de la maladie. Serait-il possible de penser à la non-existence de la maladie et à celle des individus malades? Dans ce cas, l'individu s'identifierait à la maladie qu'il subit et un rapport vital s'établirait entre l'idée de la maladie et l'individu. Ainsi la santé parfaite se transformerait en un concept normatif et un état d'être idéal. Ici, il convient de s'adresser encore à Canguilhem:

⁵⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 40.

« Par normatif, on entend en philosophie tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme, mais ce mode de jugement est au fond subordonné à celui qui institue des normes. Au sens plein du mot, normatif est ce qui institue des normes. Et c'est en ce sens que nous proposons de parler d'une normativité biologique. Nous pensons être aussi vigilant que quiconque concernant le penchant à tomber dans l'anthropomorphisme. Nous ne prêtons pas aux normes vitales un contenu humain, mais nous nous demandons comment la normativité essentielle à la conscience humaine s'expliquerait si elle n'était pas de quelque façon en germe dans la vie. »⁵⁸

Canguilhem ici tend à considérer l'origine de la norme sociale et la médecine en un ensemble. Foucault s'en est beaucoup inspiré et a construit sa réflexion sur les conditions qui forment la pensée occidentale. Comme Canguilhem l'indique, le rapport du normatif à la médecine ressort ainsi :

« En résumé, nous pensons qu'il est très instructif de méditer sur le sens que le mot normal prend en médecine...[...] « C'est la vie elle-même et non le jugement médical qui fait du normal biologique un concept de valeur et non un concept de réalité statistique. La vie, pour le médecin, ce n'est pas un objet, c'est une activité polarisée dont la médecine prolonge, en lui apportant la lumière relative mais indispensable de la science humaine, l'effort spontané de défense et de lutte contre tout ce qui est de valeur négative. »⁵⁹

Alors, on voit que la considération du normal à partir de termes médicaux, montre qu'il n'y a pas de fait normal ou

⁵⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 80-81.

pathologique en soi, ces termes indiquent la légitimité des manières de vie considérées comme normales. Il faudrait discuter exactement de faire une séparation qualitative entre la maladie et le normal. Claude Bernard accentue la différence qualitative ainsi:

« Le pathologique, ce n'est pas l'absence de norme biologique, c'est une autre norme mais comparativement repoussée par la vie. »⁶⁰

De ce point de vue, la norme a la fonction de dévaloriser l'existence pour en permettre la « correction ». Canguilhem met en évidence l'adaptation d'un principe médical aux phénomènes sociologiques avec l'exemple d'Auguste Comte. Cette adaptation réalisée entre Comte et Broussais consiste essentiellement « dans l'excès ou le défaut de l'excitation des divers tissus au-dessus et au-dessous du degré qui constitue l'état normal. »⁶¹ Les maladies ne sont donc que les effets des changements d'intensité dans l'action des stimulants indispensables à l'entretien de la santé. Il est clair que Comte tente de nier la différence qualitative que les vitalistes admettaient.

Nier une différence qualitative doit conduire à affirmer une homogénéité quantitativement exprimable. Les termes quantitatifs, conservent encore une résonance qualitative. De la perspective de *De l'irritation et de la folie* de Broussais, Comte adapte la conception nosologique de Broussais à l'axiome général et il la transforme en son principe sociologique fondamental « le progrès n'est que le développement de l'ordre ». Ainsi la considération quantitative de l'espace qui s'étend entre le normal et le

⁶⁰ *Ibid.*, op. cit., p. 91.

⁶¹ *Ibid.*, op. cit., p.18-19.

pathologique porte indispensablement l'investissement politique dans la physiologie.

7. Qu'y a-t-il dans l'arrière plan de ce qui est normal

Foucault dans *Naissance de la clinique*, définit l'investissement politique dans la découverte moderne du « normal », c'est pour cette raison qu'il semble inévitable de comprendre l'atmosphère de la médecine à l'École de France. L'ignorance de la différence qualitative entre le normal, le pathologique et la réduction de la différence qualitative à celle quantitative se trouvent dans le contexte médical. Il ne s'agit pas là d'une homogénéisation mais d'une assimilation d'un cas à l'autre, d'une structure à l'autre, donc la normalisation semble en un sens, être dérivée de l'unification. Si la distinction était une lacune entre ce qui est dit normal et ce qui est supposé pathologique, elle ne poserait pas la question de réduction mais la distinction en question ici, constituerait la base de la formation du critère auquel on se référerait pour juger ou définir quelque chose.

Le critère est l'élément sur lequel le praticien se base pour juger un état ou une maladie susceptible de soutenir une diagnose. La médecine tend à définir le pathologique en s'appuyant sur ce critère, c'est-à-dire, sur l'état supposé sain, en d'autres termes, normal.

Foucault révèle que la vérité moderne s'établit au sein des lacunes de sorte que le prolongement d'un état d'une qualité initiale et reconnue, à un autre, caractérise la constitution de cette

vérité. La médecine, dans ce sens, se constitue comme la chambre de la vérité *dite* essentielle. Avec cette considération de la vérité, il est aussi possible d'aborder le régime du savoir dont le lieu est très important dans le schéma foucaldien. Foucault a essayé d'analyser la constitution du sujet en tant que connaissance de la maladie à travers des pratiques comme celles de la clinique. Une telle considération de vérité mènerait à saisir les stratégies qui déborderaient les limites du savoir lui-même. L'axe de la vérité constituait le rapport qui se trouvait entre le savoir et le pouvoir. Comment le savoir se serait-il construit sans avoir un objectif comme la vérité indiscutable? A quoi sert le savoir sinon le *télos* de la vérité?

Foucault le souligne, ainsi:

« [...] Cette culture de soi a une fonction curative et thérapeutique. Elle est beaucoup plus proche du modèle médical que du modèle pédagogique. Il faut, bien entendu, se rappeler des faits qui sont très anciens dans la culture grecque: l'existence d'une notion comme celle de pathos, qui signifie aussi bien la passion de l'âme que la maladie du corps; l'ampleur d'un champ métaphorique qui permet d'appliquer au corps et à l'âme des expressions comme soigner, guérir, amputer, scarifier, purger. Plutarque pourra dire un jour que la philosophie et la médecine constituent *mia khôra*, une seule région, un seul domaine. »⁶²

La critique foucaldienne de la vérité par la médecine donne plusieurs indices aux autres étapes de sa pensée. Il met en relief l'occupation scientifique dans la problématique de la compréhension du monde et du soi et de l'autre côté, il renvoie au

⁶² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 1176.

mia khora qui sera d'une manière implicite, exposé dans le souci de soi :

« [...] le rapport entre médecine et philosophie - très exactement: l'assimilation de la pratique philosophique à une sorte de pratique médicale - est très clair. Musonius dit: On appelle le philosophe comme on appelle le médecin en cas de maladie. Et son action auprès des âmes est analogue en tout point à celle du médecin auprès des corps. On pourrait aussi citer Plutarque disant que médecine et philosophie ont, ou, plus exactement, sont *mia khôra* (une seule région, un seul pays) Bon***⁶³. Ce lien entre médecine et souci de soi, [lien] à la fois ancien, traditionnel, bien établi, toujours répété, est marqué de différentes façons. »⁶⁴

8. Le rapport entre la vérité et le normal

Depuis le XIX^e siècle, la pensée occidentale a tenu le savoir pour l'épreuve et la preuve de la vérité. Descartes a soutenu que l'être du Dieu pourrait être compréhensible par la méthode utilisée pour considérer les faits mathématiques et il n'a pas séparé son ontologie de son épistémologie. Il a traversé différents domaines du savoir afin de dire « je pense donc je suis ». ⁶⁵ D'un certain point de vue, il semble que l'ontologie cartésienne⁶⁶ visait à

⁶³ ***Le manuscrit ajoute ici (en donnant comme point d'appui – cf. *supra* – la lettre 50 de Sénèque): “Notre guérison est autant plus difficile que nous ne savons pas si nous somme malades.” Voir *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 94.

⁶⁴ *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 94.

⁶⁵ R. Descartes, *Œuvre et Lettres, Discours de la Méthode*, textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque Pléiade, Paris, Gallimard, 2004.

⁶⁶ L'ontologie cartésienne indique le « moment cartésien » renonçant à l'intérêt pour le soi. Robert Redeker le définit ce moment ainsi : « Le ‘moment cartésien’ mettra fin dans la philosophie à ce souci de soi, ouvrant la modernité : Descartes, rappelle Foucault, a

universaliser le « je » sans tenir compte d'où vient ce « je ». De plus, le savoir se considérait comme capable de traduire, dans une certaine mesure, le langage du sujet à celui de la vérité. Pour Descartes, Dieu était la substance absolue de sa propre cause d'existence et l'âme qui était susceptible d'entendre l'être du sujet, appartenait au *cogito*. L'âme était la « chose qui pense », le corps se définissait par l'espace qu'il occupe. Ce qui est surprenant chez Descartes c'est sa considération de l'âme en tant que l'étant ayant l'idée de la perfection et qui prend cette idée comme preuve de l'existence du Dieu. Il n'explique la raison de la séparation entre le corps et l'âme, que par la tromperie du corps. Descartes dénonce la distinction entre le corps et l'esprit ainsi:

« [...] par le corps j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure; qui peut être compris en quelque lieu et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu; qui peut-être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat; qui peut être mu en plusieurs façons, non pas à la vérité par lui-même, mais par quelque chose d'étranger, duquel il soit touché, et dont il reçoive l'impression; car d'avoir la puissance de se mouvoir de soi-même, comme aussi de sentir, ou de penser, je ne croyais nullement que cela appartint à la nature du corps, au contraire je m'étonnais

'contribué à disqualifier le souci de soi'. Depuis le *Discours de la Méthode* on tient pour vrai que le sujet est par nature capable d'accéder à la vérité sans conversion préalable : il suffit de bien appliquer la méthode. C'est la traditionnelle exigence spirituelle de transformation du sujet- véritable essence du souci de soi- que Descartes (et à sa traine Kant, puis toute la philosophie depuis lors) expulse du champ philosophique et scientifique. Voir « La dernière peau philosophique de Michel Foucault », Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères, Tome LVIII-N° 660, Mai 2002, Paris, p. 397.

plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en quelques-uns. Mais moi qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a un certain génie qui est extrêmement puissant, et si je l'ose dire malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper? Puis-je assurer que j'ai la moindre chose de toutes celles que j'ai dit naguère appartenir à la nature du corps? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi [...] Un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi: Je suis, j'existe, cela est certain [...] Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense: qu'est-ce qu'une chose qui pense, c'est-à-dire une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent? »⁶⁷

Dans un premier temps, on peut prétendre que la tendance à l'identification de la tromperie avec le corps se révèle par la découverte de la pathologie physiologique dans la médecine clinique. La considération cartésienne du corps en s'appuyant sur la définition « remplir un espace », comme indiqué plus haut, ressemble à la prise en compte du corps dans la médecine clinique. Dans un second temps, ce que Descartes entend par le corps pourrait simplement être considéré comme le complice de la tromperie. Par conséquent *cogito*, la chose qui pense, se considère comme ce qui est capable d'atteindre la « vérité objective ». On rencontre ici la définition de la vérité comme donné et absolu, ainsi on suppose un rapport réciproque entre cette objectivité de la vérité et la subjectivité qui provient de l'objectivation du corps. Donc,

⁶⁷ *Ibid., op. cit., Médiation Seconde*, p. 276

seul « je », avec sa capacité d'obtenir l'idée de vérité se transforme en un critère de vérité. Ici, il s'agit sans doute d'une contradiction car la vérité dérive de la conscience du sujet, dans ce cas, on pourrait dire que c'est la subjectivité qui met en évidence la question de l'objectivité. La clinique qui obligeait le corps à remplir un espace sur la table d'autopsie manifestait le désir pour la vérité cachée en lui. C'est pour cette raison que *Naissance de la clinique* devrait se considérer comme l'axe de la vérité autour des œuvres foucaaldiennes. D'autre part, Canguilhem, médecin et philosophe, souligne que son étude ne vise pas à intégrer la métaphysique à la médecine en jugeant l'activité médicale, comme suit:

« Le travail présent est donc un effort pour intégrer à la spéculation philosophique quelques-unes des méthodes et des acquisitions de la médecine. Il ne s'agit, est-il besoin de le dire, de donner aucune leçon, de porter sur l'activité médicale aucun jugement normatif. Nous n'avons pas l'outrecuidance de prétendre à rénover la médecine en lui incorporant une métaphysique. Si la médecine doit être renouvelée, c'est aux médecins de le faire à leurs risques et à leur honneur. Mais nous avons l'ambition de contribuer au renouvellement de certains concepts méthodologiques, en rectifiant leur compréhension au contact d'une information médicale. »⁶⁸

En somme, il est possible que la société occidentale ait été construite par la domination de la compréhension du cogito qui suppose constituer le monde, comme l'indique ainsi Maurice Merleau-Ponty:

« Comme l'objet, l'idée prétend être la même pour tous

⁶⁸ *Le normal et le pathologique, op.cit.*, p. 8.

valable pour tous les temps et pour les lieux, et l'individuation de l'objet en un point du temps et de l'espace objectif apparaît finalement comme l'expression d'une puissance posant universelle. »⁶⁹

La médecine était aussi une enquête pour la vérité et par conséquent Canguilhem profiterait de l'intérêt philosophique à propos de l'étude concernant le normal et le pathologique. D'ailleurs Foucault a été influencé par Canguilhem dans son effort de démontrer que la naissance de la clinique devait être considérée en une mesure tout au long du cadre de l'étendue effective du XVIII^e siècle. Canguilhem l'indique ainsi:

« Nous avons tenu également à proposer nos conceptions en liaison avec l'examen critique d'une thèse, généralement adoptée au XIX^e siècle, concernant les rapports du normal et du pathologique. Il s'agit de la thèse selon laquelle les phénomènes pathologiques sont identiques aux phénomènes normaux correspondants, aux variations quantitatives près. En procédant ainsi nous pensons obéir à une exigence de la pensée philosophique qui est de rouvrir les problèmes plutôt que de les clore. »⁷⁰

9. Le corps et son identification avec le pathologique

Foucault prétend que la médecine moderne, dans sa recherche du critère de vérité dans la physiologie, a produit le fond légitime de cette recherche dans la distinction quantitative entre le normal et le pathologique. La légitimation est une problématique

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (1945), Gallimard, 1945, Paris, p. 85.

⁷⁰ *Le normal et le pathologique*, op. cit., p.9.

reliée au pouvoir que Foucault exprime comme suit:

« Ainsi, le XVIII^e siècle transcrivait-il la double réalité, naturelle et dramatique, de la maladie; ainsi fondait-il la vérité d'une connaissance et la possibilité d'une pratique. Structure heureuse et calme, où s'équilibrent le système Nature-Maladie, avec des formes visibles s'enracinant dans l'invisible, et le système Temps-Issue, qui anticipe sur l'invisible grâce à un repérage visible. »⁷¹

La durée de vie pourrait être considérée comme le processus composé des différents cas physiologiques qui conduisait à la mort. Dans un tel schéma, ce qu'on appelait la maladie devait être prise pour la phase où le corps se trouvait un jour face à face. La médecine des espèces qui prévalait pendant le XVII^e siècle classifiait les maladies d'une manière indépendamment des corps humains. Elle était également en quête de la guérison, néanmoins, la médecine moderne qui l'a succédée, a produit les concepts d' « être en bonne santé » et d' « être malade ». L'opposition entre le sain et le malade ressemblait à l'opposition entre la raison et la déraison mais en fait, il s'agissait ici d'une relation plus profonde qu'une opposition où les opposés s'excluaient car l'expérience clinique avait légitimé son investigation du corps en identifiant la maladie à la déraison et la santé à la raison. Selon Foucault, l'inventeur moderne de la distinction entre la raison et la déraison serait Descartes. Cette distinction se rapporte à la dualité « corps-esprit » indiqué plus haut. Dans le schéma cartésien, *res cogitans* en tant que pensée se distingue de *res extensa* en tant que corps :

« ...c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis,

⁷¹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 90.

est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est».⁷²

Descartes attribue la déraison à la folie et il semble que celle-ci n'est pas une dépression ou névrose dans un sens contemporain mais elle est une psychose dont le malade n'a pas conscience, caractérisée par une désintégration du raisonnement. Autrement dit, la maladie habite, détermine le corps en l'ouvrant à la déraison. Canguilhem met en relief la compréhension de Descartes sur la maladie:

« Encore que la santé soit le plus grand de tous ceux de nos biens qui concernent le corps, c'est toutefois celui auquel nous faisons le moins de réflexion et que nous goûtons le moins. La connaissance de la vérité est comme la santé de l'âme: lorsqu'on la possède, on n'y pense plus. »⁷³

On voit dans cette citation que la santé est reliée à l'âme et à la vérité. La maladie consiste une déviation intérieure de la vie organique, tout phénomène pathologique dérive de l'augmentation et de la diminution de l'état naturel du corps. Les phénomènes pathologiques spatialisés dans l'organisme se prennent pour le processus vital. En conséquence, *Naissance de la clinique* présente le milieu historique où le sujet connaissant perçoit son rapport à la certitude de la connaissance. D'autre part, dans le cadre de la constitution du sujet par le pouvoir, la maladie se transforme en un moyen d'accès à l'individu, et la santé, en l'objectif des institutions médicales et de la conscience collective. La prospérité et la santé sont

⁷² R. Descartes, *Discours de la Méthode*, Librairie Philosophique, avec Introduction et Notes par Etienne Gilson de l'Académie française, J.Vrin, 1970, Paris, p. 91.

⁷³ G. Canguilhem, *Ecrits sur la médecine*, Seuil/Gallimard, 2002, Paris, p. 53.

présentées comme la tâche de la vie qui se termine inévitablement par la mort. Le langage rationnel de la médecine situe le rapport de l'être humain à la mort à l'intérieur du corps, et le langage rationnel sur la mort se constitue également par l'objectivation du corps. Canguilhem s'adresse ainsi à l'isolement médical fait par ce langage rationnel:

« Cependant, la relation malade maladie ne peut pas être de complète discordance. Dans les sociétés contemporaines où la médecine s'est efforcée de devenir une science des maladies, la vulgarisation du savoir d'une part, les institutions de santé publique d'autre part, font que, dans la plupart des cas, vivre sa maladie pour un malade, c'est aussi en parler ou en entendre parler d'après des clichés ou des stéréotypes, c'est-à-dire valoriser implicitement les retombées d'un savoir dont les progrès sont en partie dus à la mise entre parenthèses du malade en tant qu'élus de la sollicitude médicale. »⁷⁴

Médecine et politique se sont donc rencontrées dans une nouvelle approche de la maladie dans l'organisation de l'hospitalisation. Déjà au cours du XVIII^e siècle et en France, particulièrement à l'époque de la Révolution, la médecine fonctionnait comme une opération qui généralisait la population:

« Le traitement hospitalier des maladies, dans une structure sociale réglementée, a contribué à les désindividualiser, en même temps que l'analyse progressivement plus artificielle de leurs conditions d'apparition dégageait leur réalité de la représentation clinique initiale. »⁷⁵

⁷⁴ *Écrits sur la médecine, op. cit.*, p. 36.

⁷⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 39-40-41.

10. La clinique: la reproduction du normal

La médecine, comme une disposition fondamentale du savoir, s'établit en même temps comme « la corrélation du visible et de l'énonçable » comme l'indique Foucault, ainsi:

« Pour que l'expérience clinique fut possible comme forme de connaissance, il a fallu toute une réorganisation du champ hospitalier, une définition nouvelle du statut de malade dans la société et l'instauration d'un certain rapport entre l'assistance et l'expérience, le secours et le savoir ; on a dû envelopper le malade dans un espace collectif et homogène. Il a fallu aussi ouvrir le langage à tout un domaine nouveau: celui d'une corrélation perpétuelle et objectivement fondée du visible et de l'énonçable. »⁷⁶

Selon Foucault, « pour comprendre le sens et la structure de l'expérience clinique, il faut refaire d'abord l'histoire des institutions dans lesquelles s'est manifesté son effort d'organisation. Jusqu'aux dernières années du XVIII^e siècle, cette histoire prise comme suite chronologique est fort limitée. »⁷⁷ C'est par la découverte suivante, que l'histoire foucaldienne de la clinique se diffère de ce qui la précède: Le charme de la médecine clinique qui ressort de toute cette réorganisation, provient de son contact avec la mort et de sa capacité de transformer l'invisible au visible et à l'énonçable. Au cours de la fin du XVII^e siècle, la naissance de la médecine clinique conditionnait la production de la totalité de la connaissance du sujet sur lui-même. De ce point de vue, on traitera la constitution du corps en tant qu'objet du savoir et montrera le rôle qu'elle joue dans la réflexion moderne. Foucault réfléchit ainsi

⁷⁶ *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 199-200.

⁷⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 56.

à la transformation de la santé en un moyen d'une l'intervention médicale sur la vie du sujet et celle de la vie du sujet en un champ d'intervention. Foucault reprend le domaine propre de la médecine moderne en termes d'intervention. La médecine moderne commence à fonctionner hors de son champ essentiellement supposé d'être limité par la douleur du malade et des symptômes de la maladie.

Alors le domaine propre de la médecine qui se trouve hors du besoin du malade, affermit le rapport du savoir au pouvoir. Le débordement de la médecine hors de son domaine prépare la base pour le gouvernement du sujet par la production et la manipulation de la connaissance du sujet sur lui-même. Le sujet s'éloigne de son corps en adoptant un regard étranger à son corps comme si celui-ci n'était dès lors qu'une source de la connaissance. Une distinction apparaît entre le corps et le sujet à travers la production de la connaissance du corps. La médecine clinique qui étend le corps sur la table de dissection cadavérique manifeste plus que jamais la présence d'une conscience sans corps. La définition de la norme d'une manière reliée au « pathologique » physiologique conduit le lecteur à la question suivante: Comment le corps se soumet-il à l'objectivation? Puisque la réduction de l'organisme au pathologique est considérée comme une soumission. Quelles sont les conséquences de cette objectivation pour la subjectivation? La mise au point de la distinction entre le sujet et le corps ainsi que leur inséparabilité font partie de notre question principale.

11. La source du soi : la médecine

Selon Foucault, dans un premier temps, un être humain ne s'oriente vers la subjectivité que par son corps. Dans l'analyse foucaldienne, la subjectivité individuelle ne s'effectue que comme une conséquence de la relation entre le corps et les processus régulateurs qu'il subit. Le souci de soi n'existe que pour une subjectivité. Le sujet se trouve dans le souci de soi comme déjà produit par les pratiques disciplinaires. Ainsi, le processus du souci de soi peut seulement être assumé par un individu assujéti. C'est pour cette raison que l'on ne peut pas séparer la subjectivité du corps. Mais d'autre part, la dépendance à l'assujétissement au corps se manifeste insuffisante dans le contexte corporel du souci de soi car la question « qui est ce soi? » renvoie au corps, en particulier, dans la référence aux exercices sexuels de l'Antiquité. Au moment de l'apparition de la médecine clinique, le rôle que joue l'opposition entre la vie et la mort saute immédiatement aux yeux. De ce point de vue, l'anatomie pathologique ne peut pas se réduire à un corps de techniques qui enveloppe la conscience collective du savoir sur l'être humain en bonne santé car la mort se transforme en un chantier silencieux capable de faire parler les organes muets et de la même façon, le sujet moderne suppose qu'il peut avoir une connaissance de soi-même par une réflexion sur soi-même. Comme Foucault le déclare, ce qui constitue le thème général de ses recherches c'est le sujet et le processus d'objectivation. Il nomme trois différents processus d'objectivation: l'objectivation dans l'investigation de la nature, celle dans l'investigation du langage et celle du processus de travail:

« [...] J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets. Il y a d'abord les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science; je pense par exemple à l'objectivation du sujet parlant en grammaire générale, en philologie et en linguistique. Ou bien, toujours dans ce premier mode, à l'objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l'analyse des richesses. Ou encore, pour prendre un troisième exemple, à l'objectivation du seul fait d'être en vie en histoire naturelle ou en biologie. »⁷⁸

La tâche principale de Foucault dans sa recherche est d'expliquer de quelle manière à laquelle un être humain se transforme en sujet. Il examine la manière de cette transformation comme objectivation du sujet :

« [...] j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les 'pratiques divisantes'. Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le 'gentil garçon' illustre cette tendance. »⁷⁹

12. La médecine des espèces/ la médecine clinique

Naissance de la clinique montre que la clinique cherche au XVIII^e siècle à se constituer comme science en constituant l'un des

⁷⁸ *Dit et écrits II, op. cit.*, p. 1041-1042.

⁷⁹ *Ibid.*, *op. cit.* p. 1042.

modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujet. A propos de la considération appropriée du processus d'objectivation, il devient important de voir la différence entre la médecine classificatrice et la médecine clinique. Foucault, dans cet ouvrage, examine la transformation de la vieille médecine des espèces à l'expérience clinique qui se caractérise par la méthode anatomo-clinique. Cet ouvrage détermine les structures de perception qui sous-entendent trois types de pratiques médicales et incite à abandonner une approche totalisante à propos de la médecine. Au cours de la première pratique, la médecine des espèces classifiait les maladies en espèces sans les rapporter au corps de l'individu:

« Pour les classificateurs, l'acte fondamental de la connaissance médicale était d'établir un repérage: situer un symptôme dans une maladie, une maladie dans un ensemble spécifique, et orienter celui-ci à l'intérieur du plan général du monde pathologique. »⁸⁰

La médecine clinique dans sa première forme, prenait en considération les symptômes qui se présentaient comme entités dynamiques. A la clinique, on a affaire inversement aux maladies elles-mêmes, dans le corps qui n'est pas celui du malade, mais celui de sa vérité, exprimé par Foucault ainsi :

« Le malade est seulement ce à travers quoi le texte est donné à lire, parfois compliqué et brouillé. A l'hôpital, le malade est sujet de sa maladie; c'est-à-dire qu'il s'agit d'un cas; à la clinique, où il n'est question que d'exemple, le malade est l'accident de sa maladie, l'objet transitoire dont elle s'est

⁸⁰ *Naissance de la clinique, op. cit.*, p.29.

emparée. »⁸¹

La maladie se définit d'abord dans l'espace taxinomique qui la relie aux autres affections selon les relations de genre et d'espèces. La médecine des espèces se concentre sur les changements des tremblements et de fièvre qui interrompent la situation stable de la santé de l'individu. Elle classe les maladies selon ses fonctionnements internes et dans ce cas, il n'y a pas de participation du corps à la marche et à la définition de la maladie. Il s'agit de différences sérieuses entre les récits médicaux de la médecine des espèces et ceux de la médecine clinique. Pierre Pomme⁸² utilisait des énonciations qui expliquaient que « portions membraneuses » ressemblaient à « des morceaux de parchemin trempé ». ⁸³ Moins de cent ans plus tard, il s'agissait des énonciations comme « fausses membranes » qu'on trouve fréquemment chez les sujets atteints de « méningite chronique. » ⁸⁴ Foucault décrit la différence entre deux textes comme « infime » et « totale. »⁸⁵

D'un certain point de vue, la différence est infime car en effet le contenu que l'on décrit semble être le même. Le symptôme et sa source ne se modifient pas mais d'un autre point de vue, la différence est totale, parce que l'énonciation ou la façon d'exprimer le visible se modifie. La deuxième énonciation ouvre un monde de perception nouvelle pleine de sens différents. Pourquoi le regard qui semble plus « méticuleux »⁸⁶ l'emporte-t-il sur le langage semblable aux « vieux mythes de la pathologie

⁸¹ *Ibid.*, op. cit., p. 59.

⁸² *Ibid.*, op. cit., p. 59.

⁸³ *Ibid.*, op. cit., p. 59.

⁸⁴ *Ibid.*, op. cit., p. 59.

⁸⁵ *Ibid.*, op. cit., préface, p. VI.

⁸⁶ *Ibid.*, op. cit., préface, p. VII.

nerveuse »⁸⁷? Selon l'analyse foucaldienne, la différence entre les deux énonciations n'indique pas seulement une progression méthodique, elle est en même temps le résultat du changement du rapport du visible à l'invisible à travers lequel le regard et le langage peuvent révéler « ce qui était au delà de leur domaine. »⁸⁸ Ce regard qui semble plus « méticuleux » se prend pour la vérité du corps lui-même indépendamment de l'observation indirecte et ainsi il exclut du statut de la vérité de ce qu'il ne peut pas percevoir et ce qui se refuse au domaine de la perception. Le regard qui parcourt et qui pénètre l'épaisseur du corps, constitue l'individu malade dans le langage rationnel.

La médecine des espèces interprète les symptômes et les conséquences d'un malade selon une certaine diagnose déterminée par une maladie et toutes les déviations sont considérées comme des « histoires particulières »⁸⁹ car la singularité se constitue d'un caractère incompatible avec la diagnose classificatrice. Donc, le regard classificateur ne vise pas à examiner les individus ou les corps singuliers mais il s'intéresse plutôt à reconnaître les différences entre les maladies. Le corps du patient n'est qu'un espace où l'apparition de la maladie se manifeste. De cette perspective, Foucault explique le caractère arbitraire de la rencontre du malade avec la maladie, ainsi :

« La coïncidence exacte du 'corps' de la maladie et du corps de l'homme malade n'est sans doute qu'une donnée historique et transitoire. »⁹⁰

⁸⁷ *Ibid.*, préface, *op. cit.*, p. VI.

⁸⁸ *Ibid.*, préface, *op. cit.*, p. VIII.

⁸⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, chapitre premier, p. 13.

⁹⁰ *Ibid.*, *op.cit.*, chapitre premier, p. 1.

La médecine classificatrice dans laquelle le corps constitue l'espace de la maladie, considérant la maladie comme une entité en elle-même, indépendante de l'individu, survit jusqu'à la méthode de l'anatomie-pathologique. Malgré tout, afin de comprendre la maladie, on a encore besoin d'un regard qui définit, qualifie et classifie. Avec l'apparition de l'expérience clinique, la perception médicale se libérait des espèces, comme l'indique Foucault ainsi : « Un domaine de claire visibilité s'ouvre pour le regard. »⁹¹ Vers la fin du XVIII^e siècle, la médecine des symptômes était remplacée par la théorie anatomo-clinique (la médecine des tissus) et la maladie était considérée dans le domaine de la pathologie. Le regard médical approfondissait son observation sur le malade, les médecins tentaient de toucher le malade par leur regard pour atteindre ce qui était caché. Alors, la dissection du corps après la mort est une opération absolument fondamentale pour l'anatomie clinique.

Au contraire de la médecine des espèces qui s'intéresse essentiellement à la santé, l'objet de la perception clinique est le corps du malade. La médecine clinique transforme la santé en une standardisation et critère de normalisation. À partir de l'analyse de cette transformation, Foucault met en relief le discours dans l'histoire des sciences au XVIII^e siècle.

13. L'œil de la clinique

Après avoir souligné la différence entre la médecine des espèces et la médecine clinique, on peut se diriger vers les autres

⁹¹ *Ibid.*, *op.cit.*, p.105.

questions fondamentales de *Naissance de la clinique*: Quel rapport y a-t-il entre voir et dire, observer et décrire? Quel reflet du visible se laisse capter et traduire dans l'énonçable? Comment un discours fait-il voir les choses, comment construit-il un espace de visibilité qui mettra désormais les objets en lumière, qui en ordonnera la perspective? Pour répondre à ces questions, Frédéric Gros propose de considérer le rapport entre le visible et l'énonçable comme une question historique :

« Il s'agit de faire l'histoire d'un regard, qui ne le pense pas comme originaire (occulté puis retrouvé) : constitué plutôt dans l'histoire et par elle. Comment se peut-il qu'on se mette à voir ce qu'auparavant on ne voyait pas, comment la médecine peut-elle se donner soudain comme clinique : 'ce qui était fondamentalement invisible s'offre soudain à la clarté du regard, dans un mouvement d'apparence si simple, si immédiate qu'il semble la récompense naturelle d'une expérience mieux faite.'⁹² La première réponse serait, on ne voyait pas, parce qu'on *ne regardait pas*. Les formes du mal étaient bien présentes dans le volume immédiat du corps, mais on allait chercher des essences nosologiques en latin.' Foucault donne une autre leçon : 'ce sont les formes de visibilité qui ont changé', 'il [le nouvel esprit médical] n'est pas autre chose qu'une réorganisation syntactique de la maladie'. Il n'y a pas retour à un moment où le parler et le voir retrouvaient leur puissance de composition native, mais transformation d'un rapport historique du voir et du parler. »⁹³

Le passage de la médecine à la clinique offre une occasion

⁹² *Naissance de la clinique*, *ibid.*, *op.cit.*, p. 197.

⁹³ F. Gros, « Quelques remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique* », *Michel Foucault et La médecine, Lectures et Usages*, sous la direction de Philippe Artières et Emmanuel da Silva, ouvrage publié avec le concours du Centre Michel Foucault, Éditions Kimé, 2001, Paris, p. 51.

excellente dans laquelle le domaine de la médecine et celui de la maladie deviennent un domaine privilégié à propos de la considération de l'objectivation du sujet. Le nouvel esprit médical était une tentative de réorganisation du champ du visible, de l'invisible et de l'énonçable. Le regard médical de l'anatomie pathologique n'observait plus mais il touchait la sensibilité concrète du corps comme l'indique Foucault:

« La 'théorie se tait ou s'évanouit presque toujours au lit des malades pour céder la place à l'observation et à l'expérience; hé ! Sur quoi se fondent l'expérience et l'observation si ce n'est sur le rapport de nos sens? Et que seraient l'une et l'autre sans ces guides fidèles? »⁹⁴

Même l'anatomie pathologique reconnaissait le corps par la palpation, le contact corporel était encore une sorte de médiation. La relation entre l'énonçable et le visible s'enfonçait dans le langage. Il ne s'agissait pas ici de découvrir un invisible, mais d'une représentation du dedans du corps. Le discours de la perception du regard s'orientait vers un corps muet et celui-ci donnait l'orientation à la perception anatomo-pathologique, mais la visibilité acquise après la dissection était-elle une visibilité propre?

La visibilité qui se manifestait par la mort exigeait d'être s'interprétée comme l'indique Foucault ainsi :

« [...] commenter, c'est admettre par définition un excès du signifié sur le signifiant, un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre, résidu qui en est l'essence elle-même, poussée hors de son

⁹⁴ CORVISART, préface à la traduction d'AUENBRUGGER, *Nouvelle méthode pour reconnaître les maladies internes de la poitrine*, Paris, 1808, p. VII. Cité par Foucault dans *Naissance de la clinique*, op.cit., p. 121.

secret ; mais commenter suppose aussi que ce non-parlé dort dans la parole, et que, par une surabondance propre au signifiant, on peut en l'interrogeant faire parler un contenu qui n'était pas explicitement signifié. »⁹⁵

Ainsi s'explique le privilège accordé au discours scientifique constitué - autour des définitions, du langage, de l'archive des énonciations- Il s'agit de faire apparaître l'ensemble des conditions et d'apparition des énonciations qui régissent à un moment donné et dans une société déterminée. De ce point de vue, la science médicale au cours du XIX^e siècle, se caractérisait par une certaine forme de l'énonciation qui assiste à la constitution d'une science descriptive et anatomique. Mais d'un autre côté, il faut connaître que la médecine clinique était une prescription politique et une constitution institutionnelle. La santé est un fait culturel, politique, économique et social qui dessine un profil normal pour chaque époque. Bien que le corps était à l'origine de la relation de l'individu à la connaissance, dans la mesure où le regard définissait son objet comme l'individu dans sa normalité, le corps n'aurait d'autre sens que la matière. A partir de là, on peut critiquer la prescription médicale pour se diriger vers une subjectivité non-corporelle. En termes courants, la médecine moderne fait partie de la gouvernance du sujet définie par Foucault comme un ensemble constitué par institutions, procédures, analyses, réflexions, calculs et tactiques permettant d'être exercé comme une discipline spécifique.

La gouvernance des corps qui pourrait s'appeler « bio-pouvoir » s'appuie sur des techniques d'observation permettant de

⁹⁵ *Naissance de la clinique, op. cit.*, préface, p. XII.

mieux comprendre les comportements du sujet. Le nouveau « regard » accède à la vérité de la maladie dans la mort et la dissection du corps. Foucault considère l'apparition de l'expérience clinique dans le contexte du surgissement du sujet fondateur, ainsi un lecteur ordinaire ne doit pas être intimidé par la complexité du contenu médical. Le thème fondamental du livre n'est pas médical mais philosophique. Il pose la question du rapport entre le pouvoir et le savoir. Bien que le terme de pouvoir n'apparaisse pas du tout dans cet ouvrage, il y décrit le rapport entre le savoir et le pouvoir par la médiation du regard médical. D'ailleurs, la formation de la médecine clinique compose une partie de la disposition du savoir. L'importance de la médecine clinique résulte dans le fait qu'elle considère l'être humain comme objet de savoir. Le discours scientifique sur l'individu est tenu par la mort et par la fameuse citation de Bichat :

« Ouvrez quelques cadavres : vous verrez aussitôt disparaître l'obscurité que la seule observation n'avait pu dissiper. »⁹⁶

14. Le corps-objet

Foucault, en mettant à jour les structures silencieuses qui sous-entendent les pratiques, les discours, les perceptions de la médecine classique, tente en même temps d'ébranler l'histoire du sujet connaissant. Toute son archéologie du savoir médical a été faite pour s'orienter vers le corps-sujet. L'expérience clinique médicale, en intégrant la mort, détache la maladie de la sphère sociale des vivants,

⁹⁶ X.Bichat, *Anatomie générale*, avant-propos, p. XCIX. Cité par Foucault dans *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 149.

fait une redistribution, un redécoupage de ce qui s'est dit et de ce qui s'est vu aux XVIII^e et XIX^e siècles. L'espace, le langage et la mort se basent sur l'anatomo-clinique constituant l'histoire de la médecine. La médecine clinique vise à dévoiler l'intérieur muet. Foucault, en concluant *Naissance de la clinique*, met en relief cette tentative de « dévoiler l'intérieur » comme suit:

« Et ce dévoilement impliquait à son tour comme champ d'origine et de manifestation de la vérité l'espace discursif du cadavre : l'intérieur dévoilé. La constitution de l'anatomie pathologique à l'époque où les cliniciens définissaient leur méthode n'est pas de l'ordre de la coïncidence : l'équilibre de l'expérience voulait que le regard posé sur l'individu et le langage de la description reposent sur le fond stable, visible et lisible, de la mort. »⁹⁷

La médecine clinique elle-même est une pratique distinctive pour le sujet. Que veut dire être divisé pour un sujet? Comment la division s'effectue-t-elle en son intérieur? Les pratiques distinctives comme la pratique de médecine clinique, se présupposent-elles à un partage entre le corps et l'âme? Il semble que ce partage serait en fait le chantier de la division du sujet à l'intérieur de lui-même. La division intérieure se fait par l'intériorisation des divisions accomplies par des institutions spécifiques telles que hôpital, prison et école. Le sujet commence à s'interpréter par la médiation de son rapport aux institutions qui donnent une perspective sur soi-même. Surveiller et punir⁹⁸ et *Naissance de la prison* mettent en relief la production de l'intériorité au sein de l'exercice du pouvoir. Foucault souligne la

⁹⁷ *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 200.

⁹⁸ M. Foucault, *Surveiller et punir* (1975), Gallimard, 1999, Paris.

production de l'individu ainsi:

« La discipline 'fabrique' des individus ; elle est la technique spécifique d'un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice. »⁹⁹

En fait le pouvoir est l'expérience la plus ordinaire que le sujet subit. Il est évident que cette expérience ne forme pas le sujet comme un objet général, au contraire, il devient le principe de l'individualisation du sujet qui le singularise. Foucault l'indique ainsi:

« Au lieu de plier uniformément et par masse tout ce qui lui est soumis, il (le pouvoir) sépare, analyse, différencie, pousse ses procédés de décomposition jusqu'aux singularités nécessaires et suffisantes. »¹⁰⁰

Le pouvoir singularise l'individu mais en même temps il le pose en tant qu'objet d'une connaissance. Il y a ici une circularité : la transformation de l'individu en singularité produit une connaissance et celle-ci pose l'individu comme sujet de connaissance. Donc le problème du pouvoir est inéluctablement une question de possibilité de connaissance. Toutes les disciplines du pouvoir tentent de constituer le sujet afin de le connaître et d'en faire un sujet de connaissance. Les manières de savoir sont également déterminées par les disciplines du pouvoir et par conséquent on ne peut pas supposer que connaître est une expérience au sens phénoménologique du terme. Selon Foucault, l'expérience phénoménologique n'est pas originaire ou fondamentale, celle-ci n'est que dérivée ou produite. Au cours de

⁹⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁰⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 200.

l'Age moderne, savoir se réfère à reconnaître une chose dans sa singularité, c'est-à-dire comme un singulier universel. La connaissance produite par le pouvoir ne reflète que le sujet produit et posé comme « sujet de connaissance ». L'une des caractéristiques de l'Age moderne est la tendance de l'auto-détermination épistémologique à travers la question « comment le sujet acquiert-il de la connaissance? » Le fonctionnement du pouvoir moderne consiste à connaître le sujet.

Connaître, c'est aussi définir, régulariser et limiter. Le sujet, qui devient l'objet d'un savoir de lui-même, cherche la connaissance de lui-même et il reconnaît ses propres limites en tant que connaisseur. Ce qui semble se trouver à l'extérieur du sujet est en effet ce qui est produit à l'intérieur du sujet. D'autre part, ce qui semble sortir de l'intérieur du sujet, est en fait ce qui est produit par l'intermédiaire du corps, ainsi, par cette distance à son corps, le sujet se divise de lui-même. Le sujet se divise de lui-même car il est l'agent des relations de pouvoir auxquelles il se soumet. La division des autres sujets s'effectue par les institutions comme école, corps militaire et hôpital etc. Dans *Naissance de la clinique* Foucault reprend la position du corps au milieu de ces divisions objectivantes car l'accès à l'individu se réalise dans celles-ci qui s'exercent sur le corps. *Naissance de la clinique* n'explore pas le corps propre, car celui-ci est impuissant à se rendre compte du corps en tant que tel sans prendre en considération le rapprochement par le regard médical qui pose la célèbre question « où avez-vous mal? » Cette question réorganise les rapports entre le corps malade et la médecine. *Naissance de la clinique* dévoile les relations de pouvoir qui différencient les individus par le savoir-

faire médical avec un certain degré de rationalisation de l'exercice du pouvoir. Ainsi que par l'exercice d'une fonction ou d'un métier ou bien par des formes d'institutionnalisation comme les institutions fermées : hôpital ou prison. L'hôpital est la première institution à partir de laquelle Foucault a étudié la formation du savoir dans le cadre médical.

Dans *Naissance de la clinique*, Foucault développe la notion de « formation discursive » selon laquelle le discours de la médecine classificatrice se diffère de la clinique et définit la subjectivité des sujets. Par cet ouvrage, il étudie le corps à travers un dispositif optique qui se formule par l'énonciation de ce qui est vu. Pour Foucault, l'importance de la transformation de la nosologie à la médecine, vient du fait que l'homme parle de lui-même en faisant parler un autre. De plus, particulièrement dans la médecine clinique, l'accès à la vérité se déroule au cœur de la peine subie par l'homme et par l'intermédiaire de celle-ci. L'histoire de la clinique présente une considération du corps sous l'hypothèque des sciences et du savoir. Autant le sujet est la conséquence des processus, le corps est une entité à laquelle on attribue la nudité, le vrai et l'équilibre. Dans *Naissance de la clinique* à *Surveiller et punir*, le corps est regardé et constitué par l'objectivation. La transplantation de la maladie à l'hôpital le situe dans l'institution. Le corps devient l'objet privilégié du savoir médical, le symptôme, derrière la pathologie corporelle, indique le signe au médecin qui l'interprète. L'anatomie pathologique vise à analyser la configuration profonde des corps au-delà des surfaces membranaires. La prise en compte du corps dans la médecine a une importance particulière car il s'agit de produire quelques

termes de valorisation au-dessus de l'organisme humain. L'âge moderne en soutenant la priorité de l'âme, produit la qualité de l'âme de l'organisme. Nommer le corps au lieu de l'organisme, peut être expliqué par la dépendance primordiale de la corporéité à l'organisme. L'arrêt du cœur indique la mort par conséquent l'organisme est le début de tout mais l'expression « le corps » en tant que le torse, la taille ou une sorte d'objet, rend plus facile son mépris. Quelle est l'approche foucaldienne devant la relation consommatrice entre le corps et la médecine? Il met en évidence les discours différents dans le développement de la médecine et présente un corps impropre. Non seulement l'âme ou le sujet, le corps lui-même est une conséquence des processus institutionnels et il est capable de changer le destin de l'être humain dans sa conduite vers la subjectivité.

D'autre part Foucault se tient à distance de la considération du corps phénoménologique inévitable à penser. Le corps en tant qu'objet de la médecine et « mon corps propre » tel que la phénoménologie tente d'en déployer l'expérience, sont comme l'endroit et l'envers d'une même transformation historique. Cette transformation se déroule comme le double développement d'un corps offert au regard et d'un corps parlant de lui-même. Pour interpréter leur entrecroisement, il faut les dériver ensemble d'une rencontre entre les déterminations extérieures, les formes sociales, les codes de la perception, et les structures du discours. Cette dérivation est au cœur du propos dès le premier chapitre de l'ouvrage. Le chapitre intitulé « Espaces et classes »¹⁰¹ caractérise le double mouvement selon lequel Foucault aborde la

¹⁰¹ *Naissance de la clinique*, op. cit., chapitre premier, p.1

question du corps. Il y a un sens dans lequel la médecine moderne fait une science du visible et de l'invisible de l'être corporel. On voit que le corps, particulièrement dans la modernité occidentale, fait l'objet de la science où y apparaît un récit sur le corps.

On pourrait prétendre que la pensée formée par Maurice Merleau-Ponty dans *La Phénoménologie de la perception*¹⁰² et *Le visible et l'invisible*¹⁰³ constitue l'arrière-plan duquel se détache le travail philosophique de Foucault. Il comprend « le corps » tel que la médecine moderne le saisit, comme offert au regard. Ceci ne veut pas dire que Foucault affirme le corps constitué mais il met en évidence que la propriété du corps n'est pas si certaine. Par contre le corps de la phénoménologie était un corps qui s'ouvrait au monde et qui parlait de son rapport au monde. Il semble que *Naissance de la clinique* est une réponse signifiante à *La phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty.

Foucault fait voir là que ce « propre » du corps n'est que le plus impropre puisqu'il résulte d'événements historiques contingents et divers, et le fondement de cette saisie de soi échappe inéluctablement au sujet. Le désir de la saisie propre de l'être humaine par lui-même s'ensuivrait de cette dépossession et de l'impossibilité d'une appropriation du corps objectivé. Il s'agit en effet pour Foucault de s'interroger sur la relation entre le regard objectif qui prend le corps comme une chose offerte à l'observation et l'irréductibilité de la subjectivité à la saisie du corps en extériorité. C'est dans cette irréductibilité que l'individu acquiert la possibilité d'être à la fois le sujet et l'objet de sa connaissance.

¹⁰² *Phénoménologie de la perception*, op. cit.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1945), Paris, Gallimard, 1999.

Mais y a-t-il dans l'analyse foucaldienne une possibilité de phénoménologie du corps, précisément parce que la pensée clinique tente à individualiser le corps?

La méthode anatomo-clinique articule l'individualisation du corps par la concentration sur la relation de la maladie à l'individu et non pas sur le symptôme lui-même, donc, la pensée clinique ne détruit pas l'individualité, elle constitue la science de l'individualité. La disparition de la maladie, en tant qu'entité, exige la confrontation directe du médecin avec les formations corporelles qui varient selon les individus. *Naissance de la clinique* ne fait que poursuivre cette mise en scène du corps comme intelligible dans son inscription physique à l'espace médical. Même si la pensée de Foucault représente des éléments aptes pour la phénoménologie du corps, il ne faut pas perdre de vue que sa nouvelle description de l'histoire de la médecine marque une expérience particulière telle que l'expérience clinique comme l'ouverture primordiale de l'individu au langage de la rationalité dans l'histoire occidentale. Il s'agit ici d'un événement majeur dans le rapport de l'être humain à lui-même. Au cœur de cet événement, il y a rencontre d'un regard avec un corps muet. Selon Foucault, cette expérience est fondamentale pour comprendre la subjectivité en tant qu'être au monde à l'âge moderne.

15. Le corps phénoménologique

Foucault a démontré la possibilité de rapporter un événement empirique et historique tel que la naissance de la

médecine moderne aux moments de la réflexion philosophique qui caractérise le Siècle des Lumières. D'une part ce siècle posait un sujet universel et impersonnel, d'autre part, la pratique médicale produisait la singularité corporelle à travers les pratiques médicales. *Naissance de la clinique* met en relief que la médecine moderne s'est fondée sur une invention historique et politique de la vérité du corps malade et ne résulte pas d'un développement scientifique. La modernité voile ce développement qui reste à être déchiffré, par un discours prétendu scientifique sur l'homme. Jusqu'à présent, dans l'horizon créé par Foucault on a tenté de présenter le rapport de la singularisation du corps à travers la clinique à l'assujettissement du corps au langage rationnel avec une conscience dégagée de l'existence corporelle.

Ainsi l'intervention phénoménologique apparaît inévitable au cours de l'interrogation faite sur le corps étendu sur la table cadavérique car la phénoménologie est dans un sens la philosophie du corps propre et vivant. La phénoménologie ne se pose pas comme une science dominante sur le corps. L'expérience de l'unification du corps et de l'âme ou en d'autres termes celle de la «chair» ne pourrait pas se considérer en dehors du «tissu du monde». Merleau-Ponty, en tant que philosophe du corps, se situe au delà des problématiques du normal, du pathologique, de la subjectivité et du pouvoir, il problématise l'expérience de la chair. L'expérience corporelle a-t-elle été toujours la question principale de la phénoménologie? Qu'est-ce que la phénoménologie? Il y répond ainsi :

« Il peut paraître étrange qu'on ait encore à poser cette question un demi-siècle après les premiers travaux de Husserl.

Elle est pourtant loin d'être résolue. La phénoménologie, c'est l'étude des essences et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences: l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur 'facticité'. C'est une philosophie transcendante qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours 'déjà là' avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. »¹⁰⁴

D'autre part, le corps phénoménologique, particulièrement selon la considération du corps de Merleau-Ponty, présente le corps en tant qu'accès au soi-même dans la rencontre avec le monde. Évidemment, il n'existe pas d'une convenance entre la phénoménologie et l'analyse foucaldienne du corps. Avant tout, le corps foucaldien ne s'engage pas à « être dans le monde » et à l'expérience corporelle, son analyse sur la facticité ne cherche pas un achèvement au sens de la propriété de la rencontre de l'homme avec le monde. Par contre Merleau-Ponty écrit comme suit:

« Voir, c'est entrer dans un univers d'êtres qui se montrent, et ils ne se montreraient pas s'ils ne pouvaient être cachés les uns derrière les autres ou derrière moi. En d'autres termes: regarder un objet, c'est venir l'habiter et de le saisir toutes choses selon la face qu'elles tournent vers lui. Mais, dans la mesure où je les vois elles aussi, elles restent des demeures ouvertes à mon regard, et, situé virtuellement en elles, j'aperçois déjà sous différents angles

¹⁰⁴ *Phénoménologie de la perception*, op.cit., avant propos p. I.

l'objet central de ma vision actuelle. »¹⁰⁵

L'expérience du corps propre qui révèle une ouverture irréductible du sujet au monde constitue l'expérience de la conscience. Le « corps objet » qui peut être décomposé, étudié par la science est « le corps que j'ai ». Le corps propre, lui, est tout à la fois « moi et mien » ou le corps que « je suis ». Merleau-Ponty décrit l'oubli de l'expérience du corps et sa conséquence ainsi :

« Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce moyen de connaître, je la refoule et je traite mes yeux comme des fragments de matière. Ils prennent place, dès lors, dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur et je crois engendrer la perspective perçue par la projection des objets sur ma rétine. De même, je traite ma propre histoire perceptive comme un résultat de mes rapports avec le monde objectif, mon présent, qui est mon point de vue sur le temps, devient un moment du temps parmi tous les autres, ma durée un reflet ou un aspect abstrait du temps universel, comme mon corps un mode de l'espace objectif. »¹⁰⁶

Il explique ainsi la perte du contact avec l'expérience :

« Je ne parle que de mon corps en idée, de l'univers en idée, de l'idée d'espace et de l'idée de temps. Ainsi se forme une pensée 'objective' (au sens de Kierkegaard),- celle du sens commun, celle de la science,- qui finalement nous fait perdre le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle. Toute la vie de la conscience tend à poser des objets, puisqu'elle n'est conscience, c'est-à-dire savoir de soi, qu'en

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception op. cit.*, p. 85.

tant qu'elle se reprend et se recueille elle-même en un objet identifiable. Et pourtant, la position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal introduit dans une solution la fait cristalliser d'un coup. »¹⁰⁷

Merleau-Ponty n'hésite pas à placer sous la lumière la possibilité de s'extraire du « corps objet » :

« Nous ne pouvons demeurer dans cette alternative de ne rien comprendre au sujet ou de ne rien comprendre à l'objet. Il faut que nous retrouvions l'origine de l'objet au cœur même de notre expérience, que nous décrivions l'apparition de l'être et que nous comprenions comment paradoxalement il y a pour nous de l'en soi [...] Mais justement parce qu'il peut se fermer au monde, mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation. »¹⁰⁸

Le projet foucauldien manque de perspective de l'expérience dans la considération de la constitution du sujet et du corps. Foucault met en question les exercices spirituels et les pratiques corporelles appartenant à l'Antiquité par l'intermédiaire du concept de souci de soi pour introduire une sorte d'éthique tandis que les exercices corporels antiques sont considérés dans le cadre de la conscience. Ce projet en somme vise à questionner l'analyse foucauldienne dans la perspective de l'être en tant que corps dans la rencontre avec le monde. Dans le chapitre suivant, on traitera l'étude foucauldienne sur la sexualité d'un point de vue expérimental. On a tenté de démontrer la critique foucauldienne de la considération du corps au cours de la modernité à travers la

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 85-86.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 86, p.192.

clinique. En effet Foucault, après Canguilhem, est le seul philosophe qui considère la clinique comme la pratique de la rationalité qui détermine la position corporelle de l'individu. D'autre part, jusqu'au «souci de soi», Foucault se tait sur le corps. Le souci de soi s'établit sur une ouverture corporelle tout en privilégiant la libération intellectuelle

Chapitre 2

Le rapport du pouvoir au corps dans la constitution du sujet

1. L'assujettissement: un problème de corps

Il convient de dire que le corps comme entité constituée, doit se considérer au sein du réseau pouvoir. En particulier l'investissement du pouvoir dans le corps se manifeste en Occident à travers la transformation des mécanismes de pouvoir du supplice à la surveillance. Si on analyse le pouvoir au cours du Moyen-Age, il s'est constitué autour de la monarchie et de la souveraineté. Le pouvoir a servi d'instrument et aussi de justification pour la constitution des monarchies administratives. A partir du XVI^e et du XVII^e siècle, la théorie de la souveraineté a été utilisée pour renforcer le pouvoir royal. Aux XVII^e et XVIII^e siècle, une nouvelle mécanique de pouvoir est apparue avec des procédures et instruments nouveaux. Cette nouvelle mécanique de pouvoir s'oppose exactement à la mécanique de pouvoir qui décrit la théorie de la souveraineté. Ce type-là permet d'extraire des corps du travail et du temps une nouvelle économie de pouvoir. Foucault problématise dans *Surveiller et punir*, le passage du pouvoir souverain à celui non-souverain et disciplinaire autour du surgissement du sujet moderne. En fait, la souveraineté et la discipline sont deux constitutives des mécanismes de pouvoir dans la société moderne. On appauvrit la question du pouvoir quand on la pose en termes de législation, de Constitution ou d'appareil d'État. De là, le rapport du pouvoir au corps apparaît-il?

Qu'est-ce qui lie le corps aux pouvoirs? On cherche à

démontrer comment peuvent passer les rapports de pouvoir matériellement dans l'épaisseur du corps? Si le pouvoir atteint le corps de telle ou telle manière, ce n'est pas parce qu'il a été constitué dans la conscience de l'individu mais dans le corps-lui-même à travers un réseau de bio-pouvoir à partir duquel naît la sexualité, la pénalité et la médicalisation normalisatrice. On va essayer de développer une analyse du pouvoir qui n'en soit pas une conception juridique et répressive du pouvoir mais une conception d'une technologie qui pourrait seulement se manifester au sein du corps. Donc, comment peut-on essayer d'analyser le pouvoir dans ses mécanismes positifs? Il semble que l'on peut faire l'histoire des mécanismes positifs du pouvoir à propos du corps. Le pouvoir positif ne peut être appréhendé qu'à travers ses effets immédiats sur le corps car la vie et le corps sont déjà devenus à partir du XVIII^e siècle un objet du pouvoir.

En revanche, au-delà d'une considération du pouvoir dans son rapport au corps, on tentera de mettre en relief que le corps ne peut s'interroger qu'à travers ses sources ontologiques. Sinon le corps risquerait d'être oublié après avoir achevé son rôle au sein du réseau du pouvoir donc il s'agirait inévitablement d'une considération ontologique du corps. Une telle considération nécessite avant tout de regarder de près la caractéristique produite et productrice du pouvoir. José-Guilherme Merquior indique que Foucault prétend à l'efficacité du pouvoir productif vis à vis du pouvoir répressif en privilégiant l'instabilité des relations de pouvoir. Si le pouvoir n'était que répressif, les relations de pouvoir ne pourraient être pas si instables. Ainsi un pouvoir répressif ne serait être la cause des relations de pouvoir capables de former le

sujet. Merquior éclaircit la productivité du pouvoir comme suit :

« Foucault ébauche son argument contre les théories répressives du pouvoir par une question rhétorique dont la structure logique est analogue à sa pseudo-explication téléologique de la survivance des prisons en dépit de leur échec à empêcher la criminalité : en effet si le pouvoir n'est que répressif, comment se fait-il que les relations de pouvoir ne soient pas beaucoup plus instables qu'elles ne le sont? Traduction : la cause du pouvoir est sa capacité à faire autre chose que réprimer, de même que la cause de la survivance de la prison est sa capacité à faire autre chose que d'échouer à empêcher la criminalité. »¹⁰⁹

On tentera donc de comprendre le caractère du pouvoir productif à travers l'analyse foucaldienne du passage du supplice de l'ancien régime et à la technologie de pouvoir au cours du XIX^e siècle. *Surveiller et punir* problématise la question de pouvoir au sein du corps docile, du bon dressage et de l'exercice du pouvoir disciplinaire et panoptique caractérisant la société moderne. Afin de comprendre ce caractère il semble inévitable d'aborder les différents modes du pouvoir. On se posera alors ces deux questions : Quel effet a le supplice sur le corps? Comment les techniques disciplinaires peuvent-elles être constitutives du corps? *Surveiller et punir* décrit le changement qui conduit de « l'éclat des supplices » à un modèle là où il s'agit de façonner le corps comme indiqué ainsi:

« L'individu, c'est sans doute l'atome fictif d'une représentation 'idéologique' de la société; mais il est aussi une

¹⁰⁹ J-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire* (1985), PUF, 1986, Paris, p. 128.

réalité fabriquée par cette technologie spécifique de pouvoir qu'on appelle la discipline. »¹¹⁰

Depuis que le corps et le pouvoir se constituent dans une relation réciproque, le corps requiert d'être considéré au-delà d'une perspective du pouvoir répressif. S'interroger sur la question du pouvoir et du corps se dirige vers la condition de possibilité de dévoiler le corps hors de la docilité supposée être le destin du corps.

Pourtant, la généalogie de la pénalité, doit être examinée avant tout, au sein de l'analyse foucaldienne du système punitif dans lequel le corps se manifeste comme le lieu où le pouvoir s'exerce, soit pour le supplice de l'ancien droit, soit pour les techniques modernes du pouvoir. D'un côté, il s'agit de la pénalité propre à l'ancien régime constitué par le corps du condamné alors que le supplice a pour fonction de manifester la puissance du souverain défiée par le criminel. De l'autre côté, il s'agit de techniques disciplinaires « civilisées » frappant le corps de manière immédiate pour fabriquer l'âme, en constituant ce que Foucault appelle la « technologie politique du corps »¹¹¹. Au sein des modes du pouvoir, le corps se manifeste comme l'objet des disciplines soumises à la pratique sanglante du supplice et aux techniques disciplinaires du pouvoir. L'exécution publique au XVII^e siècle, comme forme primordiale du pouvoir, représentait l'exemple par excellence de la violence immédiate sur le corps. L'écartèlement était une cérémonie de la souveraineté absolue. Foucault met en évidence la disparition du supplice, en la choisissant parmi les

¹¹⁰ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 227.

¹¹¹ Le savoir du corps obtenu par son investissement politique dans l'utilisation économique, constitue la technologie politique du corps.

modifications diverses concernant la détermination de la différence entre la torture et l'enfermement, comme indiqué ainsi :

« A la fin du XVIII^e siècle, au début du XIX^e, malgré quelques grands flamboiements, la sombre fête punitive est en train de s'éteindre. Dans cette transformation, deux processus se sont mêlés. Ils n'ont eu tout à fait ni la même chronologie ni les mêmes raisons d'être. D'un côté, l'effacement du spectacle punitif. Le cérémonial de la peine tend à entrer dans l'ombre, pour ne plus être qu'un nouvel acte de procédure ou d'administration. L'amende honorable en France avait été abolie une première fois en 1791, puis à nouveau en 1830 après un bref rétablissement ; le pilori est supprimé en 1789 ; pour l'Angleterre en 1837 [...] De ce fait, la justice ne prend plus en charge publiquement la part de violence qui est liée à son exercice. Qu'elle tue, elle aussi, ou qu'elle frappe, ce n'est plus la glorification de sa force, c'est un élément d'elle-même qu'elle est bien obligée de tolérer, mais dont il lui est difficile de faire état.»¹¹²

Comme précisé par Foucault, vers la fin du XVIII^e, siècle, sur la scène où on est à « mille fois mourir », apparaissent les stratégies de survie, de punition, autrement dit, la fin de l'exécution publique. L'ancien régime qui garde droit de vie et de mort est remplacé graduellement par des techniques disciplinaires:

« [...] s'efface donc, au début du XIX^e siècle, le grand spectacle de la punition physique; on esquivé le corps supplicié, on exclut du châtement la mise en scène de la souffrance. On entre dans l'âge de la sobriété punitive. Cette disparition des supplices, on peut la considérer à peu près comme acquise vers

¹¹² *Surveiller et punir naissance de la prison, op. cit., p. 15-16.*

2. Un certain mode de pouvoir : La relation entre la subjectivité et la pénalité

Toutes les formes de pénalité ont une place particulière dans l'établissement du sujet puisqu'elles se mettent en contact avec le corps de manière plus immédiate. Le corps consiste la cible directe de l'exercice du pouvoir brutal ou civilisé. Dans ce cas, il faut traiter le corps relatif à la transformation des formes de la punition. Comme souligné plus haut *Surveiller et punir* met en relief la constitution du sujet moderne à travers les exercices du pouvoir sur le corps et révèle que les pratiques d'assujettissement moderne se forment par le passage du « régime de tuer » à celui de « laisser vivre ».

Pour une analyse profonde de l'assujettissement, il faudra donc prendre en considération toutes ces pratiques institutionnelles, administratives et judiciaires qui « laissent l'individu à vivre » élaborées dans *Surveiller et punir*. En fait, on ne peut pas parler ici de compréhension de la corporéité du corps qui dirige l'individu vers le souci de soi au cours de son assujettissement. Ainsi, il apparaît que la subjectivité dépend d'une nouvelle économie des relations de pouvoir. La subjectivité est à la fois la conséquence des techniques du pouvoir et le fond où le réseau du pouvoir pourrait s'étendre, par conséquent, on tentera d'aborder la subjectivité se constituant au sein du corps qui subit les techniques du pouvoir. A

¹¹³ *Ibid.*, op. cit., p. 21.

partir de *Surveiller et punir* Foucault montre que l'âme et les concepts comme la personnalité, la psyché, la subjectivité sont des conséquences de l'exercice du pouvoir sur le corps. On peut critiquer Foucault pour avoir formé un tel concept du sujet réduisant toutes les formes de l'expérience psychique aux effets d'une technique disciplinaire mais une telle critique ne serait pas légitime. Foucault ne considère pas le pouvoir entièrement comme un concept négatif, il reconnaît la transformation potentielle cachée dans le pouvoir.

En effet, il propose de considérer le régime du pouvoir dans le processus de libération du sujet des relations de pouvoir et il parle de la gouvernance de toutes ces relations et c'est pour cette raison que le dernier Foucault se concentre sur une éthique de soi qui s'établit sur « se gouverner soi-même ». *Surveiller et punir* met en relief la fondation de la subjectivité qui se déroule au sein de la naissance de la prison au cours du XVIII^e siècle succédant au supplice existant jusqu'au milieu du XVII^e siècle. La transformation de la pénalité -de la *mort-supplice*¹¹⁴ à la contrainte sur le corps- relève de l'histoire des rapports entre le pouvoir et le corps.

Ce que Foucault nomme le « nouveau pouvoir de juger » est l'histoire qui s'inscrit entre le pouvoir et le corps ainsi il faut considérer la pénalité dans son rapport à ce nouveau pouvoir de juger. Toutes les formes de la pénalité, supposant l'assurance de la justice sociale à travers « punir », visent explicitement au dressage de la conduite des hommes à travers le corps. Alors, à l'ombre du concept de justice sociale, la relation de subordination entre

¹¹⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 43.

l'homme et la pénalité caractérise la subjectivité du sujet. Par conséquent, l'organisation législative de punir exerce également une part de subjectivité. Ce que l'on tentera de traiter, c'est le rapport entre le sujet et le pouvoir à l'intérieur du système pénal. Foucault s'intéresse à l'intrication qui se trouve au cœur du trio : le corps, punir et l'assujettissement. Pour lui, ce qui est important, c'est de voir que la transformation des formes de la pénalité -de 1760 à 1840- ne traduit pas de modification de la compréhension morale. Dans le fond la réforme pénale indique une objectivation du corps et le « devenir sujet » de l'individu :

« Ce qui a mis en jeu le grand renouvellement de l'époque, c'est un problème de corps et de matérialité, c'est une question de physique : nouvelle forme de matérialité prise par l'appareil de production, nouveau type de contact entre cet appareil et celui qui le fait fonctionner ; nouvelles exigences imposées aux individus comme forces productives. L'histoire de la pénalité au début du XIXe siècle ne relève pas essentiellement d'une histoire des idées morales; c'est un chapitre dans l'histoire du corps. »¹¹⁵

L'histoire du corps qui apparaît dans la réforme pénale indique en même temps le fait que l'homme ne naît pas en tant que sujet mais qu'il devient sujet; dès lors, il ne faut pas le considérer comme originaire et essentiel. La constitution du sujet pourrait se dérouler de manière différente à ce qu'elle est actuellement. Ceci montre simplement que la constitution du sujet est contingente. Foucault annonce toujours qu'il s'intéresse aux conditions dans lesquelles

¹¹⁵ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, Dits et écrits I 1954-1975*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, 2001, Paris, p.1336.

l'individu se transforme en sujet. En d'autres termes, pour lui, le sujet est une question de devenir dans une historicité:

« Ces problèmes de constitution, je voulais voir comment on pouvait les résoudre à l'intérieur d'une trame historique au lieu de les renvoyer à un sujet constituant. Mais cette trame historique ne devrait pas être la simple relativisation du sujet phénoménologique. Je ne crois pas que le problème se résolve en historicisant le sujet auquel se réfèrent les phénoménologues et en se donnant, par conséquent, une conscience qui se transforme à travers l'histoire. Il faut, en se débarrassant du sujet constituant, se débarrasser du sujet lui-même, c'est-à-dire arriver à une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rend compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire. »¹¹⁶

Frédéric Gros note aussi l'importance de la question de « devenir sujet » chez Foucault:

« La question 'qui sommes-nous?' est une question chrétienne. La question grecque réveillée par Foucault est autre. Non pas 'qui sommes-nous?', mais: '*que devons-nous faire de nous même?*'. Et c'est comme si Foucault, clignant de l'œil et dans un grand éclat de rire, nous suggérait : j'ai relu les Grecs, la révolution sera éthique. »¹¹⁷

¹¹⁶ *Ibid.*, op. cit., p. 147.

¹¹⁷ *Foucault et la philosophie antique, Introduction*, sous la direction de Frédéric Gros et Carlos Lévy, Éditions Kimé, 2003, Paris.

Tandis que Foucault s'intéresse à la question « que devons-nous faire de nous-même? », son ouvrage problématise un sujet fondamental et primaire ainsi que la prétention selon laquelle le sujet a une intériorité profonde. C'est pour cette raison qu'il refuse l'expression de la vérité dans les concepts tels que l'âme, la psyché et la subjectivité qui cachent le processus de la constitution du sujet. Ainsi, il faut entrer dans les détails de la transformation de la pénalité. Dans la société où le pouvoir de la souveraineté prenant pour objectif la régression et l'écartèlement de la technologie moderne du pouvoir s'intègre à un exercice général qui s'étend à tous les niveaux de la société. La loi de la souveraineté est transformée en une norme à laquelle les individus sont obligés de se soumettre.

3. La transformation de la pénalité

Surveiller et punir décrit deux régimes consécutifs de punition: supplice et emprisonnement. Au cours du XVII^e siècle, la punition se déroulait sous la forme du supplice et de la vengeance. Qu'est-ce qu'un supplice? Foucault y répond ainsi:

« Une peine, pour être un supplice, doit répondre à trois critères principaux : elle doit d'abord produire une certaine quantité de souffrance qu'on peut sinon mesurer exactement, du moins apprécier, comparer et hiérarchiser ; la mort est un supplice dans la mesure où elle n'est pas simplement privation du droit de vivre, mais où elle est l'occasion et le terme d'une gradation calculée de souffrance [...] »¹¹⁸

¹¹⁸ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 43.

Le supplice offrait le corps sanglant du condamné au souverain pour étouffer sa colère et son désir de vengeance. Foucault exprime le caractère du supplice souverain comme suit:

« La théorie de la souveraineté, c'est si vous voulez, ce qui permet de fonder le pouvoir absolu dans la dépense absolue de pouvoir, et non pas du tout de calculer le pouvoir avec le minimum de dépense et le maximum d'efficacité. »¹¹⁹

Le spectacle du supplice terrorisait le peuple et le contraignait à se révolter contre la violence du supplice. Le peuple était obligé d'être témoin aux « amendes honorables », aux « piloris », aux « potences », en d'autres termes, au pouvoir du souverain. Le supplice concrétisait aux yeux du peuple le pouvoir qui punissait. Malgré toute son atrocité, il s'agissait d'un calcul dans l'exercice du supplice :

« Le supplice met en corrélation le type d'atteinte corporelle, la qualité, l'intensité, la longueur des souffrances avec la gravité du crime, la personne du criminel, le rang de ses victimes. »¹²⁰

Le corps morcelé du supplicié se présentait comme la preuve de la vengeance et le supplice était une technique qui reposait sur un art de la souffrance. Sur quel fondement s'établissait le supplice si sauvage et inacceptable? L'existence du roi exigeait la manifestation de son pouvoir qui punissait. Le corps supplicié supportait le rituel suppliciant qui devait atteindre la vérité du crime. Le supplice le plus sauvage s'identifiait à la vérité

¹¹⁹ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, Dits et écrits II 1976-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Gallimard, 2001, Paris, p. 186.

¹²⁰ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 43.

ultime du crime. En France, la procédure judiciaire ne se déroulait pas devant le public. Le supplice se substituait à la place de l'accusation, de la preuve et bien sûr de la justice.

De ce point de vue, toute l'économie du pouvoir était investie dans le corps, la souffrance et la mort. *Surveiller et punir* s'ouvre avec l'affaire de Damiens¹²¹. Il avait été condamné en 1757, à faire amende honorable devant la principale porte de l'Église de Paris. Les membres de son corps avaient été étirés par quatre chevaux dans une grande souffrance. Citons la férocité que *Surveiller et punir* rapporte:

« Après deux ou trois tentatives, l'exécuteur Samson et celui qui l'avait tenaillé ont tiré chacun un couteau de leur poche et ont coupé les cuisses au défaut du tronc du corps, les quatre chevaux étant à plein collier ont emporté les deux cuisses après eux, savoir : celle du côté droit la première, l'autre ensuite ; ensuite en a été fait autant aux bras et l'endroit des épaules et aisselles et aux quatre parties ; il a fallu couper les chairs jusque presque aux os, les chevaux tirant à plein collier ont remporté le bras droit le premier et l'autre après. »¹²²

D'un autre côté, le supplice n'était pas une simple punition corporelle comme le précise Foucault :

« [...] c'est une production différenciée de souffrances, un rituel organisé pour le marquage des victimes et la

¹²¹ Robert François Damiens, né le 9 janvier 1715 à La Thieuloye, près d'Arras (Pas-de-Calais) et mort le 28 mars 1757 à Paris, est célèbre pour avoir tenté d'assassiner le roi Louis XV et pour être la dernière personne à avoir été écartelée légalement en France, sous l'Ancien Régime.

¹²² *Surveiller et Punir*, op. cit., p. 11 [Cité in A.L. Zevaes, *Damiens le régicide*, 1937, p.201-214.]

manifestation du pouvoir qui punit ; et non point l'exaspération d'une justice qui, en oubliant ses principes, perdrait toute retenue. Dans les 'excès' des supplices, toute une économie du pouvoir est investie. »¹²³

Le supplice était une opération politique qui s'appliquait pour supprimer l'idée que le crime contre le roi était possible. Le fait que le supplice soit un rituel calculé ne signifiait pas pour autant qu'il était juste:

« Il était impossible à l'accusé d'avoir accès aux pièces de la procédure, impossible de savoir le sens des dépositions avant de récuser les témoins, impossible de faire valoir, jusqu'aux derniers moments du procès, les faits justificatifs, impossibles d'avoir un avocat, soit pour vérifier la régularité de la procédure, soit pour participer, sur le fond, à la défense. »¹²⁴

Bien que l'exécution publique se présente comme un « foyer où la violence se rallume »¹²⁵, il s'agit dans le fond dans d'une procédure judiciaire. Dès lors, le supplice judiciaire, de telle ou telle manière, fait partie des cérémonies par lesquelles le pouvoir se manifeste. Ainsi surgit l'exigence de noter que le mode le plus sanglant du pouvoir ne constitue pas l'origine du pouvoir. La violence immédiate ne peut pas être considérée comme le point de départ du pouvoir. Il n'existe pas de succession entre l'avant et l'après à propos du pouvoir. Le fait que le supplice précède l'emprisonnement ne traduit pas qu'il soit l'origine des relations de pouvoir, il est aussi l'une de ses manifestations.

¹²³ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 44.

¹²⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 16.

4. Du supplice à la punition judiciaire: l'humanisme?

En revanche, les relations modernes de pouvoir mettent en œuvre les règles de droit, les appareils de l'État, les institutions et les règlements. Les rapports en question ici ne sont pas des rapports de souveraineté mais des rapports d'obéissance et d'assujettissement, comme Foucault l'indique:

« Le système du droit et le champ judiciaire sont le véhicule permanent de rapports de domination, de techniques d'assujettissement polymorphes. Le droit, il faut le voir, je crois, non du côté d'une légitimité à fixer, mais du côté des procédures d'assujettissement qu'il met en œuvre. Donc, la question, pour moi, c'est de court-circuiter ou d'éviter ce problème, central pour le droit, de la souveraineté et de l'obéissance des individus soumis à cette souveraineté, et de faire apparaître, à la place de la souveraineté et de l'obéissance, le problème de la domination et de l'assujettissement. »¹²⁶

Ainsi, la considération du pouvoir déborde du cadre de ses formes et ses institutions les plus locales et s'investit dans des institutionnalisations générales. Le modèle juridique de la souveraineté prend pour objectif la genèse idéale de l'État. Il ne faut pas considérer le pouvoir comme une forme fondamentale de pouvoir gouverné seulement par les autres. Foucault définit son caractère transitoire ainsi :

« L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il est un effet, un relais : le

¹²⁶ *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 178.

pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué. » ¹²⁷

Les corps emprisonnés sont alors investis différemment par les rapports de pouvoir, ils deviennent avant tout des objets de connaissance. Dominer efficacement, atteindre les individus dans leurs gestes, leurs attitudes, leurs discours, c'est dans le même mouvement, développer des connaissances rigoureuses permettant le « dressage » dont la psychologie, la psychiatrie, la criminologie et la médecine seront complices de ce contrôle. Le pouvoir, loin d'empêcher le savoir, le produit. Toutes ces micro-techniques de notation permettent l'émergence des sciences humaines. La théorie de la souveraineté ne se caractérisait pas par l'appropriation de l'âme mais du corps. L'objectif de la description du pouvoir de la souveraineté était en effet de mettre en relief une production calculée qui devenait visible par son application.

Quant à la douceur de la punition, en tant que technique de pouvoir devait se considérer non pas par son application mais par ses conséquences et ses effets :

« En somme, essayer d'étudier la métamorphose des méthodes punitives à partir d'une technologie politique du corps où pourrait se lire une histoire commune des rapports de pouvoir et des relations d'objet. De sorte que par l'analyse de la douceur pénale comme technique de pouvoir, on pourrait comprendre à la fois comment l'homme, l'âme, l'individu normal ou anormal sont devenus double le crime comme objets de l'intervention pénale ; et de quelle manière un mode spécifique d'assujettissement a pu donner naissance à l'homme comme objet de savoir pour un discours à statut

¹²⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 180.

‘scientifique’. »¹²⁸

Dans ce cas, il y a toujours une économie de pouvoir dans la pénalité, voire même dans l’excès du supplice. L’économie de pouvoir, d’une manière ou d’une autre, est investie dans le corps. La majorité de la douleur était une partie de l’exercice calculé du pouvoir mais elle risquait de perdre son efficacité à cause de son effet extrême. Le supplice était effrayant mais en même temps, sublimait la victime. Qui pourrait résister à ce degré de souffrance? Le criminel obtenait la possibilité de s’acquitter. Le condamné se trouvait héroïsé par l’ampleur de ses cris et de sa résistance. Le supplice, après avoir détruit le corps de l’individu, demeurait inefficace devant la mort du supplicié car il faisait disparaître son objet d’intérêt. Vu que la souffrance corporelle était un mode d’état totalement individuel, l’effet du supplice sur le peuple se limitait à la peur. La mort-supplice semblait être comme un message effrayant à la survie.

Il semblait que l’expérience du supplice ne pourrait jamais se partager avec ceux qui ne la connaissaient pas. La scène du supplice, d’un côté, représentait une énorme souffrance et de l’autre, elle ne constituait qu’un spectacle. Cette souffrance représentative et non partagée et la peur qui n’était pas sa propre expérience, ont commencé à perdre de leur efficacité sur le peuple. Au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle, une vague de protestations est apparue en Europe. En revanche, renoncer au supplice empêchait l’apparition des héros des exécutions. Foucault note que d’après des cahiers de doléances, d’archives parlementaires et de travaux sur la criminalité de cette époque, il

¹²⁸ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 31-31.

apparaissait l'idée qu'il fallait punir autrement car l'atrocité semblait être le seul moyen de rendre la justice aux yeux du peuple. Il fallait que la justice criminelle punisse au lieu de venger.

En outre, il résultait de la réforme pénale au XVIII^e siècle, une nouvelle conséquence économique se caractérisant par le besoin d'une force humaine nécessaire à la nouvelle société industrielle. Foucault exprime clairement ce nouveau contexte comme suit :

« Sous l'Ancien Régime, la fortune était essentiellement terrienne et monétaire [...] Mais lorsque la fortune bourgeoise s'est trouvée investie à une très large échelle dans une économie de type industriel, c'est-à-dire investie dans des ateliers, dans des outils [...] et que tout cela a été mis entre les mains de la classe ouvrière, la bourgeoisie a littéralement mis sa fortune entre les mains de la couche populaire. »¹²⁹

La bourgeoisie avait besoin de l'illégalisme populaire pour échapper à l'impôt et pour atteindre son intérêt économique. Elle a orienté les exercices du pouvoir pour y parvenir. La pénalité a été transformée en une technologie de pouvoir consistant en des méthodes punitives qui favorisait la surveillance. Elle a été dégagée de sa présentation sanglante. Cette nouvelle stratégie de techniques disciplinaires a permis un effet étendu de contrôle sur la criminalité, tout en augmentant son efficacité et en diminuant son coût économique et politique. Il apparaît explicitement que l'investissement politique du corps se liait à son utilisation économique. D'autre part, s'il faut se poser la question de quel rôle

¹²⁹ *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 1304.

joue le sentiment de l'humanité pour les condamnés dans le renoncement du supplice? Foucault y répond ainsi :

« Mais ce recours à la sensibilité ne traduit pas exactement une impossibilité théorique. Il porte en fait avec lui un principe de calcul. Le corps, l'imagination, la souffrance, le cœur à respecter ne sont pas, en effet, ceux du criminel qu'on a à punir, mais ceux des hommes qui, ayant souscrit au pacte, ont le droit d'exercer contre lui le pouvoir de s'unir. [...] Ce qu'il faut ménager et calculer, ce sont les effets en retour du châtiment sur l'instance qui punit et le pouvoir qu'elle prétend exercer. »¹³⁰

Il ajoute ainsi: « 'Humanité' est le nom respectueux donné à cette économie et à ses calculs minutieux. »¹³¹ Le rituel du supplice se déroulait comme un spectacle public mais la souffrance corporelle ne devenait pas publique. La singularité de la souffrance se présentait comme un potentiel dangereux s'opposant au pouvoir absolu du Roi. Dans le système pénal français, le supplice pouvait être considéré comme la pratique où naissait l'économie politique du corps. Il est clair que le corps était depuis longtemps introduit dans l'économie politique. En somme, on peut comprendre qu'il est acceptable de considérer que l'économie politique du corps soit transportée dans une expérience si « humanitaire », si normalisatrice et si banale comme l'emprisonnement. La foi « sublimité de l'homme » était devenue en fait un symptôme de la maladie « moderne ». Pour les réformateurs, se laver les mains du sang n'indiquait pas seulement l'intérêt économique et politique mais en même temps, l'intérêt économique de l'âme. Le mythe de

¹³⁰ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 108-109.

¹³¹ *Ibid., op. cit.*, p. 109.

l'homme qui avait la «raison» afin d'agir d'une manière «morale» constituait le concept de l'« âme correcte ». Il semble que l'arrogance soit de l'assujetti soit de ce qui assujettit, provenait de la supériorité *dite* de la raison humaine. La distinction cartésienne entre l'âme et le corps peut être considérée comme la partie philosophique de la dégradation moderne du corps. Le corps du coupable qui s'éloigne des frontières de la raison est la cible de la punition. Les frontières de la raison humaine où le sujet n'a jamais accès, sont l'un des constituants de l'assujettissement propre à la modernité.

5. Surveillance disciplinaire en tant que dé-singularisation

Au cours du XVIII^e siècle, la technique disciplinaire consistait en une nouvelle économie de pouvoir qui visait à profiter des forces assujetties. Il s'agissait de contrôler, de forger et de limiter les individus dans leurs vies et dans leurs productivités. Les applications de la technique disciplinaire s'adoptaient au discours de normalisation portant les empreintes des codes juridiques de la souveraineté. La nouvelle technologie du pouvoir se formait en effet par l'ensemble du discours de la normalisation et du système juridique de la souveraineté. Le pouvoir s'exerçait donc dans les sociétés modernes à partir de l'ensemble de la souveraineté et de la discipline. Les disciplines imposaient la normalisation par un système juridique.

Les rapports de pouvoir suppliciaient l'individu, l'investissaient et le dressaient pour le normaliser. Au-delà des

causes économiques, des besoins de la bourgeoisie et de l'intention de généraliser l'effet du pouvoir, il semble que la réforme pénale ait été un projet d'élimination de la singularisation. La réforme pénale qui assurait la disparition de la souffrance visait à dégager la singularité de l'individu à travers la normalisation, elle ciblait à rendre l'individu commun, autrement dit, elle définissait le corps social collectif. Il apparaît que, la « disparition de la souffrance » et l'emprisonnement rendaient l'individu ordinaire, régulier et collectif. Il n'y avait ni cris, ni corps démembrés, ni sang, ni noms, ni mémoires. La prison se présentait comme une institution où la technique du pouvoir s'exerçait pour assurer le contrôle des forces productives assujetties comme l'indique Foucault ainsi:

« L'appareil de la pénalité corrective agit de façon toute autre. Le point d'application, c'est le corps, c'est le temps, ce sont les gestes et les activités de tous les jours ; l'âme aussi, mais dans la mesure où elle est le siège d'habitudes. »¹³²

La transformation du sang à l'enfermement de l'assujettissement implique que ce qui constitue le sujet, c'est l'exercice de pouvoir. Le pouvoir qui constitue le sujet ne le tue pas mais il le suit, le gouverne et garantit sa soumission. C'est là l'essentiel du nouveau rapport du sujet au pouvoir. Le corps humain se trouve dans un régime de pouvoir qui le forge. Dans cette technique de correction, le point d'application de la peine, c'est l'âme. Foucault met ainsi en évidence ainsi la différence entre ces deux formes de pénalité:

« [...] on peut dire que, dans le droit monarchique, la punition est un cérémonial de souveraineté ; elle utilise les

¹³² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 152.

marques rituelles de la vengeance qu'elle applique sur le corps du condamné ; et elle déploie aux yeux des spectateurs un effet de terreur d'autant plus intense qu'est discontinue, irrégulière et toujours au-dessus de ses propres lois, la présence physique du souverain et de son pouvoir. Dans le projet des juristes réformateurs, la punition est une procédure pour requalifier les individus comme sujets, de droit ; elle utilise non des marques, mais des signes, des ensembles codés de représentations, dont la scène de châtiment doit assurer la circulation la plus rapide, et l'acceptation la plus universelle possible. »¹³³

La conjoncture où la réforme apparaît est celle d'une nouvelle politique à l'égard des illégalismes. Sous l'Ancien Régime, les strates sociales avaient leur propre marge d'illégalisme toléré si intégré dans la vie sociale, qu'il participait à l'économie politique de l'Ancien Régime. Au long du XVIII^e siècle, on aperçoit à l'intérieur de l'institution judiciaire une nouvelle stratégie d'exercice. La réforme se formule dans les théories du droit qui aident à insérer le pouvoir de punir dans le corps social. En somme, la réforme pénale est née au point de jonction entre la lutte contre le sur-pouvoir du souverain et celle contre l'infra-pouvoir des illégalismes tolérés. Un nouveau réseau de rapports de pouvoir est noué dans la rencontre de l'infra-pouvoir avec le sur-pouvoir. La nouvelle législation criminelle se caractérise par un adoucissement des peines, une codification plus nette, une diminution notable de l'arbitraire, un consensus mieux établi à propos du pouvoir de punir, elle est sous-entendue par un bouleversement dans l'économie traditionnelle des illégalismes et une contrainte rigoureuse pour maintenir leur ajustement nouveau.

¹³³ *Surveiller et punir, op. cit.*, p.154.

Punir donc, devient un art des effets, au lieu d'opposer l'énormité de la punition à l'énormité du crime Il faut punir suffisamment pour réprimer.

A travers cette technique des signes punitifs, qui tend à inverser tout le champs temporel de l'action pénale, les réformateurs pensent donner au pouvoir de punir un instrument économique efficace, généralisable à travers tout le corps social, susceptible de coder tous les comportements et par conséquent de réduire tout le domaine diffus des illégalismes. Il ne faut pas considérer le système pénal de la souveraineté comme un appareil d'interdiction et de répression d'une classe sur une autre, il permet une gestion politique et économique en s'appuyant sur la différence entre la légalité et l'illégalité. La transformation du pouvoir de la souveraineté en pouvoir moderne représente la condition historique de « devenir sujet ». A propos de devenir sujet, il convient de poser cette question: Dans le cas de cette apparente transformation, se cache-t-il l'apparition du caractère du sujet moderne? Dans *Surveiller et punir* la description du rituel du supplice, environ quatre-vingts ans après, est suivie par une description de la routine quotidienne d'une prison parisienne pour des jeunes délinquants. Foucault enquête ainsi sur les paramètres de l'armature de punition en décrivant les implications du décalage d'un système de justice qui s'exprime en spectacle sanglant de l'exécution publique à une autre qui caractérise la punition par l'emprisonnement. La transformation des méthodes pénales et la mise en pratique des réformes « humanitaires » ont été élaborées au Siècle des Lumières. L'objectif du supplice est le corps du condamné, celui de l'emprisonnement est l'âme du criminel.

Pourtant, les méthodes punitives ne visent pas à supprimer le corps du condamné mais à le normaliser, en observant son comportement dans les murs d'une cellule reculée dans laquelle il est exposé à un système disciplinaire.

Selon l'analyse de Foucault, la source de cette réforme n'est ni la « rationalité », ni l'« humanité » mais la nécessité d'assurer au pouvoir un domaine légal plus efficace et plus rationalisé. L'objectif de la réforme pénale n'était pas d'établir un nouveau droit de punir constitué autour des principes plus équitables, mais plutôt d'établir une nouvelle économie de pouvoir qui serait moins coûteuse en termes économiques et politiques. À certains égards, l'analyse du système pénal de Foucault ressemble à la vision marxiste pour autant que la transformation sociale soit reliée à un besoin économique fondamental. Comme indiqué plus haut, la nouvelle économie de pouvoir vise à obtenir le maximum d'efficacité avec le minimum de dépenses. La société industrielle avait besoin d'un marché libre du travail mais la force humaine diminuait avec les mécanismes du supplice de la punition.

D'autre part, la prison devenait nécessaire à la survie de l'industrie en rendant le corps humain utilitaire. Pourtant, la perspective marxiste n'explique pas entièrement la transformation de la réforme pénale. L'établissement d'une nouvelle forme du pouvoir tentait d'organiser le réseau des relations de pouvoir que Foucault appelait la technique disciplinaire. Les disciplines modernes sont au cœur de l'assujettissement. Le sujet est un processus de transformation dont il n'a pas conscience. Bref, selon l'analyse foucauldienne, le « devenir sujet » est un mode d'état qui appartient à la modernité. Il prend en considération la relation entre

la modernité et le sujet. Il traite la naissance de la prison afin de mettre en évidence la production de l'âme moderne qui caractérise le sujet moderne. Loin d'être le constitutif du monde, le sujet est en fait un effet ou un produit des formations discursives.

Cette transformation donne lieu au rêve de Bentham¹³⁴ : la prison où le condamné peut être surveillé par tout le monde.

6. De la prison panoptique à la vie panoptique

Foucault, dans *Surveiller et punir* montre un tableau inquiétant de la dominance des techniques disciplinaires organisées par des institutions dont l'essentiel consiste à rendre dociles les individus. Pour se concentrer dans la signification de la société disciplinaire, il étudie les techniques des exercices disciplinaires et le panoptisme. La prison est en effet un modèle inspiré d'une quarantaine due à l'apparition de la peste dans une ville. Foucault rappelle les mesures rigoureuses prises quand la peste se déclarait dans une ville et la quarantaine par le moyen d'un strict quadrillage spatial et une surveillance organisée selon des schémas disciplinaires. Foucault décrit l'analogie entre la quarantaine et l'idée « panoptique » de cette manière :

« D'abord, un strict quadrillage spatial : fermeture, bien entendu, de la ville et du 'terroir', interdiction d'en sortir sous peine de la vie, mise à mort de toutes les animaux errants ; découpage de la ville en quartiers distincts où on établit le

¹³⁴ « Le rêve de Bentham, le Panopticon, où un seul individu pourrait surveiller tout le monde, c'est, au fond, je crois, le rêve, ou plutôt, l'un des rêves de la bourgeoisie (parce qu'elle a beaucoup rêvé). » *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 1305.

pouvoir d'un intendant. Chaque rue est placée sous l'autorité d'un syndic ; il la surveille ; s'il la quittait, il serait puni de mort. Le jour désigné, on ordonne à chacun de se renfermer dans sa maison ; il emporte la clef qu'il remet à l'intendant de quartier ; celui-ci la conserve jusqu'à la fin de la quarantaine [...] Espace découpé, immobile, figé. Chacun est arrimé à sa place. Et s'il bouge, il y va de sa vie, contagion ou punition. »¹³⁵

Le schéma de la surveillance se manifestait ainsi :

« Cette surveillance prend appui sur un système d'enregistrement permanent : rapports des syndics aux intendants, des intendants aux échevins ou au maire. Au début de la 'serrade', un par un, on établit le rôle de tous les habitants présents dans la ville ; on y porte 'le nom, l'âge, le sexe, sans exception de condition' : un exemplaire pour l'intendant du quartier, un second au bureau de l'hôtel de ville, un autre pour que le syndic puisse faire l'appel journalier. Tout ce qu'on observe au cours des visites – morts, maladies, réclamations, irrégularités – est pris en note, transmis aux intendants et aux magistrats. Ceux-ci ont la haute main sur les soins médicaux ; ils ont désigné un médecin responsable ; aucun autre praticien ne peut soigner, aucun apothicaire préparer les médicaments, aucun confesseur visiter un malade, sans avoir reçu de lui un billet écrit 'pour empêcher que l'on ne recèle et traite, à l'insu des magistrats, des malades de la contagion'. L'enregistrement du pathologique doit être constant et centralisé. Le rapport de chacun à sa maladie et à sa mort passe par les instances du pouvoir, l'enregistrement

¹³⁵ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 229.

qu'elles en font, les décisions qu'elles prennent. »¹³⁶

Cette citation, quand bien même qu'elle soit un peu longue, explique entièrement la constitution moderne de la surveillance. De plus, l'application de la surveillance n'est pas restée restreinte à l'époque de la peste, elle s'est répandue dans les instances du pouvoir moderne. Ainsi la prison panoptique de Bentham est, selon Foucault, la « figure architecturale » de cette composition de surveillance. Le Panoptique était un modèle cellulaire où le détenu observé restait aveugle. La cellule était surveillée en tous points et les moindres mouvements de l'individu étaient contrôlés et enregistrés. Il s'agissait d'une surveillance continue reliant le centre et la périphérie de la prison, où le pouvoir s'exerçait selon une figure hiérarchique continue. Ainsi chaque détenu était constamment surveillé et examiné. Foucault le décrit ainsi :

« Il prescrit à chacun sa place, à chacun son corps, à chacun sa maladie et sa mort, à chacun son bien, par l'effet d'un pouvoir omniprésent et omniscient qui se subdivise lui-même de façon régulière et ininterrompue jusqu'à la détermination finale de l'individu, de ce qui le caractérise, de ce qui lui appartient, de ce qui lui arrive. »¹³⁷

Comme précisé ci-dessus, le Panopticon de Bentham est la figure architecturale d'une quarantaine. Le principe de cette figure s'appuie sur le modèle architectural où la périphérie d'un bâtiment est dessinée en cercle et les détails de cette structure sont définis ainsi :

¹³⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 229-230.

¹³⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 230.

« [...] au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. [...] Le dispositif panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. En somme, on inverse le principe du cachot ; ou plutôt de ses trois fonctions – enfermer, priver de lumière et cacher- on ne garde que la première et on supprime les deux autres. La pleine lumière est le regard d'un surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège. » ¹³⁸

Il apparaît que la peste avait constitué la forme imaginaire du désordre dans lequel se forment la politique médicale et la discipline. Derrière les techniques disciplinaires, se cachent la peur de la révolte, la peur du crime et de tout ce qui semble être désordre. La structure de la prison panoptique possède une importance considérable voir même actuellement car cette surveillance existe encore aujourd'hui dans les cellules spatiales et morales. Cette structure s'est transformée avec le temps en un mode généralisé. La technique du pouvoir n'est pas restée restreinte aux écoles, aux prisons, au corps militaire, elle s'est évadée au delà des bâtiments, elle s'est introduite dans la vie

¹³⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 233- 234.

intime, il s'agit donc de la transformation de la discipline institutionnelle en extra-institutionnelle. Effectivement, Foucault ne considère pas définitivement le dépassement des techniques du pouvoir de l'institution à la vie privée, comme négatif. La discipline se considère comme la productivité vu qu'elle produit des identités de même qu'elle façonne la vie individuelle et le corps docile. En même temps, elle se considère comme l'oppression puisqu'elle assujettit, discipline et normalise les individus. Le pouvoir en tant que technique est valide et valable aux yeux de Foucault parce qu'il possède la possibilité de se libérer des rapports de pouvoir et de se transformer en « soi-même » qui d'ailleurs, en d'autres termes, est un « dressage ».

7. La vérité cachée dans la punition

La pénalité sera analysée comme un mode de pouvoir en tant qu'action mutuelle. Pour analyser l'apparition du sujet à travers la transformation de la pénalité, -comme Foucault l'a fait dans *Surveiller et punir*- il apparaît nécessaire de questionner comment la pénalité constitue historiquement l'une des premières formes du « pouvoir du présent ». Ce que l'on veut de dire, c'est que la généalogie de la prison en tant qu'histoire du présent renvoie inévitablement à la question de vérité. Donc la vérité, se trouve le thème caché de la présentation de la vie disciplinaire, quand bien même qu'elle ne soit pas celle de la vérité sur « soi-même ». La punition et la surveillance ne sont pas des structures successives. La punition sauvage poursuit toujours la vérité qui justifiera la souveraineté mais l'enfermement produit une vérité pour le sujet.

L'aveu, acte essentiel dans la procédure judiciaire, soit corrective soit punitive, se manifeste souvent comme indiqué par Foucault:

« A l'intérieur du crime reconstitué par écrit, le criminel qui avoue vient jouer le rôle de vérité vivante. L'aveu, acte du sujet criminel, responsable et parlant, c'est la pièce complémentaire d'une information écrite et secrète. De là l'importance que toute cette procédure de type inquisitoire accorde à l'aveu. »¹³⁹

L'aveu est l'un des constituants de l'assujettissement propre à la modernité. L'Age Moderne transforme le sujet comme son propre dénonciateur. Dénoncer soi-même, impliquant la trace pastorale de l'église, est l'activité de l'âme du sujet. Le sujet se sent obligé de confesser les actes de son corps qui s'opposent à la religion et à l'ordre de la société. Le désir pour atteindre l' « âme du sujet » se lie à une question économique. L'extension de l'exercice de l'aveu répond à la question de force de travail qui est l'exigence d'une société de consommation. La constitution du corps en tant que force de travail se déroule seulement dans l'assujettissement car le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti:

« C'est à dire qu'il peut y avoir un 'savoir' du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre : ce savoir et cette maîtrise constituent ce qu'on pourrait appeler la technologie politique du corps. »¹⁴⁰

Avant la formation de la société industrielle, le corps

¹³⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 48.

¹⁴⁰ *Surveiller et punir*, op. cit., p. 34.

humain n'avait ni utilité ni valeur marchande. Par contre, après la Révolution, avec l'apparition de la bourgeoisie, la survie de l'être humain est devenue importante. Toutefois, le passage du supplice à la prison a été interprété comme une conséquence d'un mouvement humanitaire. En effet, la raison n'est pas l'humanité profonde que le criminel cacherait en lui, mais plutôt une régulation nécessaire des effets de pouvoir. C'est cette rationalité économique qui doit mesurer la peine et définir les techniques punitives ajustées. Afin d'élaborer la relation entre la vérité et le crime, il faut revoir de près le secret de la procédure judiciaire. Dans le cérémonial, le corps supplicié présentait aussi la preuve de la vérité du crime.

Particulièrement en France, toute la procédure judiciaire était secrète, sauf le supplice du corps. C'est-à-dire que celle-ci était cachée au public mais aussi à l'accusé. Elle se déroulait sans qu'il puisse en connaître l'accusation, les charges, les dispositions, les preuves. Dans l'ordre de la procédure judiciaire, seuls, les magistrats avaient le privilège absolu de la procédure dans l'instruction. A propos de celle-ci, l'édit de 1498 rendait légal le secret du procès mais selon l'ordonnance de 1670, il était impossible à l'accusé d'avoir accès aux étapes de la procédure, impossible de connaître l'identité des dénonciateurs, impossible de connaître le sens des dépositions avant de récuser les témoins, impossible d'avoir un avocat, soit pour vérifier la régularité de la procédure, soit pour participer à la défense.¹⁴¹

Pourquoi la procédure judiciaire se déroulait-elle si secrètement? Tout simplement à cause de la possibilité de l'apparence de l'innocence de l'accusé? Il ne semble pas être

¹⁴¹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 44-45.

raisonnable que la souveraineté ait peur de se reconnaître injuste et cruelle. La réponse de Foucault est comme suit:

« La forme secrète et écrite de la procédure renvoie au principe qu'en matière criminelle l'établissement de la vérité était pour le souverain et ses juges un droit absolu et un pouvoir exclusif. Ayrault supposait que cette procédure (déjà établie pour l'essentiel au XVI^e siècle) avait comme origine 'la peur des tumultes, des crieries et acclamations que fait ordinairement le peuple, la peur qu'il y eut du désordre, de la violence et impétuosité contre les parties voire même contre les juges'; le roi aurait voulu par là montrer que la 'souveraine puissance' dont relève le droit de punir ne peut en aucun cas appartenir à 'la multitude'. Devant la justice du souverain, toutes les voix doivent se taire. Mais le secret n'empêchait pas que, pour établir la vérité, on devait obéir à certaines règles. Le secret impliquait même que soit défini un modèle rigoureux de démonstration pénale.»¹⁴²

Il apparaît explicitement que dans le « supplice », il s'agissait du fonctionnement du pouvoir qui s'appuyait sur le principe d'une action mutuelle. L'apparence sanglante du supplice ne pouvait pas cacher la réciprocité, entre l'accusé anonyme et le roi omnipotent, qui aboutissait à la mort unilatérale. La procédure judiciaire secrète malgré toute la puissance de la souveraineté, se référait à l'inquiétude existante de l'accusé. Quand bien même qu'il n'ait pas le droit de s'exprimer, ni de parler, son silence criant énonçait que l'accusé représentait le côté d'une relation mutuelle. Ici, la mutualité se trouvait dans la vérité qui n'était pas originelle mais poussée par la production d'une souffrance.

¹⁴² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 45.

Cependant, le secret ne pouvait pas empêcher d'entrevoir une sorte de découverte de la vérité. Le secret consistait en un modèle distinct de la procédure pénale. Toute une tradition qui existait du Moyen-Age à la Renaissance, a développé l'exigence de l'efficacité des preuves. Compte tenu de l'importance de la preuve au XVIII^e siècle il y avait différentes formes de preuves : « les preuves vraies directes ou légitimes » (les témoignages par exemple) et « les preuves indirectes, conjecturales, artificielles » ou encore « les preuves manifestes, les preuves considérables, les preuves imparfaites ou légères »; ou encore: « les preuves urgentes ou nécessaires »¹⁴³ qui ne permettaient pas de douter de la vérité. Il semble que dans le supplice, la procédure judiciaire ait inventé le silence et le secret pour écarter la vérité. De telle ou telle manière, la vérité a ontologiquement tenu sa place dans la procédure pénale. Afin d'aborder profondément la vérité, il faut traiter de la position de l'aveu dans le supplice:

« L'aveu fournit au 'supplice' une reconnaissance spontanée et publique. L'aveu du condamné se considère comme le moment de vérité durant la procédure souffrante et le supplice a pour fonction de faire éclater ce moment de vérité. »¹⁴⁴

De quelle sorte de vérité s'agit-il là? En fait, la souveraineté a besoin de mettre en scène la vérité, fruit d'un processus douloureux, qui garantit sa raison d'être. La question de vérité se développe donc comme le modèle auquel le citoyen doit se conformer et pour cette raison, il est extrêmement important de conserver le supplice dans le contexte de la vérité.

¹⁴³ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 54.

Foucault l'éclaircit ainsi :

« Un supplice bien réussi justifie la justice, dans la mesure où il publie la vérité du crime dans le corps même du supplicié. Exemple du bon condamné, François Billiard qui avait été caissier général des postes et qui avait en 1772 assassiné sa femme; le bourreau voulait lui cacher le visage pour le faire échapper aux insultes: 'On ne m'a point, dit-il, infligé cette peine que j'ai méritée pour que je ne sois pas vu du public... Il était encore vêtu de l'habit de deuil de son épouse... portait aux pieds des escarpins tout neufs, était frisé et poudré à blanc, avait une contenance si modeste et si imposante que les personnes qui s'étaient trouvées le contempler de plus près disaient qu'il fallait qu'il fut ou le chrétien le plus parfait ou le plus grand de tous les hypocrites'¹⁴⁵. »¹⁴⁶

De plus, pour que la vérité soit la vérité la plus véritable, le supplice devait être parfaitement organisé comme une scène de théâtre l'indique Foucault, comme suit:

« La cérémonie pénale, si chacun de ses acteurs y joue bien son rôle, a l'efficacité d'un long aveu public [...] Moment de vérité que tous les spectateurs interrogent: chaque parole, chaque cri, la durée de l'agonie, le corps qui résiste, la vie qui ne veut pas s'en arracher, tout cela fait signe [...] »¹⁴⁷

Il apparaît que dans l'exécution, le corps produit et reproduit la vérité du crime qui se prend pour la vérité elle-même. Le corps plusieurs fois supplicié assure la justice de la punition alors que le degré de la violence qui agit dans le supplice assure par conséquent

¹⁴⁵ S.P. Hardy, *Mes loisirs*, t. I, p. 327 (seul le tome I est imprimé).

¹⁴⁶ *Surveiller et punir*, op.cit., p. 55.

¹⁴⁷ *Surveiller et punir*, op.cit., p. 55-57.

la vérité.

Dans la punition souveraine, le supplice a une fonction juridico-politique. Il s'agit d'un cérémonial pour reconstituer la souveraineté un instant blessée. Le supplice s'insère dans toute la série des grands rituels du pouvoir du roi. De ce point de vue, il apparaît explicitement que la vérité qui n'est pas celle de soi-même constitue l'économie-politique du processus de l'assujettissement.

8. L'économie du corps

Dès lors, le corps humain acquiert une attribution toute autre et devient, pour le pouvoir politique, une source d'utilité économique. La technologie du corps invente des techniques plus sophistiquées qui s'exercent sur les corps et qui ne visent pas à les anéantir mais à les rendre « dociles ». La docilité en question investit les corps afin qu'ils soient plus productifs et plus utiles pour la société. C'est ainsi que les nouvelles techniques de pouvoir imposent au corps un équilibre docilité/utilité:

« Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques à son utilisation économique; c'est pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement aménagé, calculé et utilisé); le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps

productif et corps assujetti. »¹⁴⁸

C'est ainsi que le corps devient un instrument d'assujettissement. Alors la question se pose: Comment le corps serait-il constitué comme docile? Autrement dit, pourquoi la docilité se bâtit-elle à partir du corps? Foucault répond à ces questions de cette façon:

« Si ce n'est plus au corps que s'adresse la pénalité sous ses formes les plus sévères, sur quoi établit-elle ses prises? [...] puisque ce n'est plus le corps, c'est l'âme. A l'expiation qui fait rage sur le corps doit succéder un châtiment qui agisse en profondeur sur le cœur, la pensée, la volonté, les dispositions. »¹⁴⁹

Surveiller, contrôler, discipliner, dresser les corps sont des pratiques exercées dans les hôpitaux, écoles, corps militaire et prisons, qui ont pour but d'assujettir l'individu par l'intermédiaire du corps. Comment cette instrumentalisation fonctionne-t-elle? Quelle sorte de relation s'établit entre le corps et l'âme pour qu'on puisse créer une âme à travers les châtiments sur le corps? Comment ressort l'âme du corps? Que devient l'âme, constituée par la subordination du corps? Il semble que le pouvoir est une médiation externe entre le corps et l'âme. L'âme signifie ce qui se loge « au-dedans » du sujet et le corps signifie ce qui existe « en dehors », dans le monde. Le corps est un être dans le monde et l'objet de l'exercice de la technologie de pouvoir qui assume immédiatement ce qu'on lui impose. L'âme semble se constituer seule d'une manière silencieuse dans ce corps.

¹⁴⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 24.

Mais alors le sujet est-t-il l'âme? L'âme est-elle indépendante du sujet? Quelles possibilités caractérisent l'âme du sujet chez Foucault? Quel est le rapport de cette âme à l'intersubjectivité, l'inter-corporalité? Pourrait-on isoler dans un être humain la relation entre le corps et l'âme des relations intersubjectives, inter-corporelles?

On essaiera de trouver des réponses à ces questions en se concentrant sur l'analyse historique que Foucault fait du corps et de la sexualité. Les questions soulevées dans *Surveiller et punir* par Michel Foucault pourraient se formuler ainsi: Comment les institutions dirigent-elles les corps pour les rendre dociles et soumis? Quels sont les discours, les techniques, les pratiques qu'elles déploient pour obtenir la discipline des corps? La description du rôle du corps dans la relation entre le sujet et le pouvoir dans *Surveiller et punir* montre que Foucault veut mettre en évidence l'histoire de l'âme moderne et un nouveau pouvoir de juger comme indiqué par Foucault:

« Objectif de ce livre: une histoire corrélatrice de l'âme moderne et d'un nouveau pouvoir de juger; une généalogie de l'actuel complexe scientifico-judiciaire où le pouvoir de punir prend ses appuis, reçoit ses justifications et ses règles, étend ses effets et masque son exorbitante singularité. »¹⁵⁰

Dans le projet foucauldien l'essentiel qui détermine le rapport du sujet au pouvoir est le fait que celui-ci se constitue par l'exercice du pouvoir sur le corps, au sein des relations de pouvoir car le corps ne peut se considérer que dans son rapport au pouvoir.

¹⁵⁰ *Ibid.*, op. cit., p. 30.

Par conséquent, il faut d'abord mettre en relief que la subjectivité s'enracine dans la corporéité. La structure de la subjectivité du sujet sera éclaircie par la suite car, l'essentiel du travail foucauldien est la constitution d'une histoire des formes de la subjectivité. Qu'indique-t-elle? Sur quelle sorte de corporéité se bâtit-elle? Au moment où le corps-sujet se donne à la subjectivité et où la corporéité surgit, de quelle manière parlera-t-on du corps en soi? On pourrait dire que la subjectivité est l'inventaire des transformations de l'être humain à travers les sciences, les concepts, le discours de la vérité et les philosophies qui se relient à une perspective des rapports de pouvoir et selon Foucault, le processus de l'assujettissement consiste en une totalité des techniques disciplinaires appartenant à un réseau de pouvoir.

En dehors de la subjectivité imposée par ces techniques disciplinaires, il existe aussi une possibilité qui consiste à chercher sa propre vérité. Bien que Foucault questionne les conditions qui rendent possible l'expression du sujet sur la vérité de soi-même, il ne cesse pas d'utiliser le terme « sujet » car selon lui, la vérité de soi-même n'est pas une question d'essence mais celle d'un processus. Le souci de soi, en tant que processus, ne s'opère qu'en se basant sur la subjectivité qui est un processus antérieur au « souci de soi ». Tandis que la structure du souci de soi semble faire disparaître le paradigme de la subjectivité, il s'agit en effet, d'un rapport solide entre le souci de soi et la subjectivité, par conséquent, l'histoire de la subjectivité serait une autre manière de faire celle du « souci de soi » et des techniques de soi. D'une manière ou d'une autre, il est nécessaire de prendre en considération ce sont les conversions dans la culture occidentale du

« rapport à soi-même » car la question de la gouvernementalité dans le pouvoir ne peut pas être séparée du gouvernement de soi dans son articulation avec le rapport à autrui. Donc, il faut s'interroger sur le «comment» du pouvoir car il est question du fonctionnement.

9. Le pouvoir en tant qu'action mutuelle

Il faut se limiter à l'analyse du fonctionnement du pouvoir. A travers le réseau des relations de pouvoir, la constitution du sujet traitée par Foucault se divise dans la disposition de la société disciplinaire, en trois champs décisifs: la médecine, le discours de la sexualité et la pénalité (le système judiciaire). Comme il apparaît, l'analyse foucauldienne du pouvoir se distingue de l'ontologie du pouvoir, elle est donc restée fidèle à la distinction entre l'analyse ontologique du pouvoir et celle de l'exercice du pouvoir sur les choses en les modifiant, les utilisant et les consommant. Foucault indique le pouvoir en tant qu'exercice, comme suit:

« [...] il ne s'agissait pas d'analyser le pouvoir au niveau de l'intention ou de la décision, de chercher à la prendre du côté intérieur, de poser la question, je crois labyrinthe, qui consiste à demander: qui donc a le pouvoir? qu'est ce qu'il a dans la tête? qu'est ce qu'il cherche, celui qui a le pouvoir? Mais d'étudier le pouvoir au contraire du côté où son intention, si intention il y a, est entièrement investie à l'intérieur de leur de pratiques réelles; d'étudier le pouvoir en quelque sorte du côté de sa face externe, là où il est en relation directe et immédiate avec ce qu'on peut

appeler, très provisoirement, son objet, sa cible, son champ d'application, là, autrement dit, où il s'implante et produit ses effets réels. Donc, non pas: pourquoi est-ce que certains veulent dominer? qu'est-ce qu'ils cherchent? quelle est leur stratégie d'ensemble? Mais: comment est-ce que les choses se passent au moment même, au niveau, au ras de la procédure d'assujettissement ou dans ces processus continus qui assujettissent les corps, dirigent les gestes, régissent les comportements? »¹⁵¹

Le pouvoir qui est à analyser dans son rapport à son objet se trouve en face d'un pouvoir qui renvoie à des aptitudes directement inscrites dans le corps, et qui s'appuie sur le principe de la mutualité. Dans ce cas, il devient nécessaire de considérer le pouvoir comme un réseau où les actions hétérogènes se dirigent vers l'assujettissement. Par conséquent, il devient légal de constater le pouvoir dans une disposition de « relation » et de « communication » mais il ne s'agit pas là d'une communication qui transmet une information ou un message à travers un langage ou un medium. Communiquer, c'est sans doute agir sur l'autre ou les autres mais le terme de « pouvoir » indiquant l'exercice du pouvoir n'est pas simplement une relation entre les individus ou les collectivités, c'est plutôt un « mode d'action » de certains sur d'autres. Afin de considérer le pouvoir, d'une façon exhaustive, comme une forme d'action, il faut d'abord accepter qu'il soit l'effet de l'action d'un individu sur l'autre :

« Premièrement, vous le voyez, la nécessité de se soucier de soi est liée à l'exercice du pouvoir. On l'avait déjà rencontrée dans la formule laconienne, dans la formule spartiate

¹⁵¹ *Dits et écrits II., op. cit., p. 79.*

d'Alexandride. A ceci près cependant que dans la formule, semble-t-il, traditionnelle : 'Nous confions nos terres à nos hilotes pour pouvoir nous occuper de nous-mêmes', le 's'occuper de soi-même' était la conséquence d'une situation statutaire de pouvoir. En revanche ici, vous le voyez, la question du souci de soi-même, le thème du souci de soi-même n'apparaît pas comme un des aspects d'un privilège statutaire. Il apparaît au contraire comme une condition, condition pour passer du privilège statutaire qui était celui d'Alcibiade (grande famille riche, traditionnelle, etc.) à une action politique définie, au gouvernement effectif de cette cité. Mais vous le voyez, 's'occuper de soi-même' est impliqué et se déduit de la volonté de l'individu d'exercer le pouvoir politique sur les autres. »¹⁵²

10. La production de la vérité dans le pouvoir

On abordera la question du pouvoir comme « mode d'action » du point de vue de la vérité sur soi-même, comme l'indique la critique foucauldienne du pouvoir en tant que phénomène:

« A la limite, je dirais que le pouvoir ne m'intéresse pas comme question autonome, et si j'ai été amené à parler à plusieurs reprises de cette question du pouvoir, c'est dans la mesure où l'analyse politique qui était donnée des phénomènes de pouvoir ne me paraissait pas pouvoir rendre compte de ces phénomènes plus fins et plus détaillés que je veux évoquer, quand je pose la question du dire vrai sur soi-même. Si je dis vrai sur moi-même comme je le fais, c'est que, en partie, je me

¹⁵² M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 37.

constitue comme sujet à travers un certain nombre de relations de pouvoir qui sont exercées sur moi et que j'exerce sur les autres. Cela pour situer ce qu'est pour moi la question du pouvoir. »¹⁵³

La caractéristique de la culture occidentale moderne produit la vérité qui objective le sujet et qui l'oblige à produire la vérité sur lui-même, dénouée dans sa généalogie depuis l'Antiquité grecque. La production d'une vérité en tant que processus de la subjectivité se trouve liée à l'objectivation de l'individu. En termes foucaldiens, une question se pose: Comment la production de la vérité se transforme-t-elle en gouvernement de soi appuyé sur la vérité sur soi-même? C'est cette question qui conduit Foucault à mener un retour à l'éthique grecque et romaine et aux transformations par lesquelles les premiers chrétiens se sont réappropriés les techniques de soi inventées dans l'Antiquité. Cette recherche lui permet de faire apparaître la possibilité historiquement attestée d'une subjectivation, c'est-à-dire d'une constitution de soi comme sujet de sa conduite, qui ne passe pas par la connaissance de soi, mais plutôt par le travail sur soi et la stylisation de sa conduite.

11. L'atteinte de la vérité par le sujet

En retournant à la compréhension foucauldienne du sujet provenant de l'internement du corps par l'âme, le premier thème qui se trouve au centre du travail foucauldien est une critique du sujet raisonnable dominant la pensée occidentale depuis le Siècle

¹⁵³ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 1270.

des Lumières. L'ouvrage foucaldien s'est orienté à analyser la domination du sujet rationnel afin de dégager un espace pour d'autres façons radicales de penser :

« Il y a deux ou trois siècles, la philosophie occidentale postulait, de façon explicite ou implicite, le sujet comme fondement, comme noyau central de toute connaissance, comme ce dans quoi et à partir de quoi la liberté se révélait et la vérité pouvait éclore. Or il me semble que la psychanalyse a mis en question, de manière insistante, cette position absolue du sujet. Mais si la psychanalyse l'a fait, en revanche, dans le domaine de ce que l'on pourrait appeler la théorie de la connaissance, ou dans celui de l'épistémologie, ou dans celui de l'histoire des sciences, ou encore dans celui de l'histoire des idées, il me semble que la théorie du sujet est restée encore très philosophique très cartésienne et kantienne -car, au niveau de généralités où je me situe, je ne fais pas de différence entre les conceptions cartésienne et kantienne.»¹⁵⁴

Dans l'*Histoire de la folie*¹⁵⁵, Foucault critique René Descartes pour l'exclusion de la folie¹⁵⁶ hors du sujet constituant,

¹⁵⁴ *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 1408.

¹⁵⁵ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique, Folie et déraison* (1972), Gallimard, Paris, 2007.

¹⁵⁶ « Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'âme et voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'aie point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir ; mais on ne peut aussi sentir sans le corps : outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire -

ainsi:

« [...] on peut supposer qu'on rêve et s'identifier au sujet doutant pour trouver quelque raison de douter... on ne peut en revanche, supposer même par la pensée qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée. »¹⁵⁷.

La procédure corrective tente à assurer que l'individu assume l'état d'une certaine subjectivité imposée par la société disciplinaire. On voit ici se composer un consentement du côté du sujet, à la catégorisation déterminée par le système judiciaire, punitif et médical. Mathieu Potte-Bonneville indique à travers l'exemple de la folie, que la société moderne exclut le fou ou l'accusé en les situant dans une certaine forme de subjectivité définie par leur folie et leur crime comme suit:

« Le propos de Foucault est plutôt de montrer que, si la modernité en appelle au sujet fou, exhortant celui-ci à se connaître et à se guérir, elle interdit pourtant sa position véritable. Interdiction qui prend, en fait, deux formes. D'un côté, le statut de sujet accordé au fou est sévèrement limité, et finalement dissipé par son inscription sous les catégories de l'objet; c'est la thèse conclusive du livre; mais de l'autre côté, lorsque, avec Goya ou Sade, un langage de la folie perce dans les interstices de l'objectivité, et trouve à s'énoncer en première personne, c'est au prix d'une ruine délibérée du sujet énonçant, qui se perd dans le cri ou se défait dans l'anonyme. »¹⁵⁸

dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose? Je l'ai dit : une chose qui pense. » R. Descartes, Œuvres et Lettres, Textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Méditation Seconde, p.276-277.

¹⁵⁷ *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit., p. 55.*

¹⁵⁸ M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, PUF, 2004, Paris, p. 132.

Selon l'analyse de Carlos Lévy, dans la perspective de l'*Histoire de la folie*, les pratiques sociales du Siècle des Lumières —depuis la fin du XVII^e siècle— aboutissaient à la marginalisation de la folie.¹⁵⁹ Ainsi, les effets de l'exclusion de la folie par Descartes au delà du *cogito* raisonnable n'étaient pas confinés aux frontières de la philosophie spéculative, mais directement liés au développement de certaines pratiques institutionnelles qui privaient la folie de la vie. Dans ce cas, l'enjeu que Foucault met en question, c'est la critique du sujet constitué par des rationalités diverses.

Il faut d'abord éclairer le contexte historial du sujet qui fait la partie essentielle de son analyse de la subjectivité. La structure de la constitution, ni substantielle ni linéaire, est pleine de ruptures, de discontinuités et de virages. Foucault, par *Surveiller et punir*, s'attache à la généalogie du concept de « punition » qui représente la filiation des transformations juridiques, politiques et économiques caractérisant le passage d'une époque à l'autre. L'interprétation des événements selon une téléologie transcendantale les prive de l'impact de leur singularité immédiate. Foucault considère l'histoire traditionnelle comme l'ensemble de grands moments qui situe le sujet au centre de l'histoire. L'histoire traditionnelle sert à affirmer le sens du présent et la conscience de l'altérité est supprimée. Abandonnant la foi en métaphysique, la généalogie découvre que les événements historiques n'ont aucune essence, ou plutôt que leur essence est fabriquée de formes étrangères. Les processus historiques qui provoquent l'apparition des événements sont en fait discontinus, divergents et régis par le hasard. Voici comment l'analyse généalogique met en évidence

¹⁵⁹ Foucault et la philosophie antique, *ibid.*, op. cit., p. 120.

l'apparition des concepts « pouvoir » et « corps ». L'histoire classique ne tenterait jamais à considérer le commencement du Siècle des Lumières par la mise en relief de l'apparition de l'anatomie politique. Le corps humain, au sein des différentes formations du pouvoir qui s'exercent sur le corps, ne peut pas être éclairé dans une perspective historique qui serait totalitaire. Le corps humain est le point le plus spécifique auquel on peut observer les micros stratégies de pouvoir. La généalogie, en représentant les discontinuités, les arrêts et les détours de l'histoire, sert à comprendre le présent et selon l'analyse foucauldienne, les concepts ne pourraient être analysés qu'à travers les études historiques. Il serait impossible de traiter une subjectivité en partant d'un tel sujet sans contexte historial. Donc il faut d'abord refuser la compréhension phénoménologique du sujet toujours déjà donné à lui-même et devant lequel le monde se déploie, indiqué par Foucault ainsi :

« Ce que j'ai refusé, c'était précisément que l'on se donne au préalable une théorie du sujet – comme on pourrait le faire par exemple dans la phénoménologie ou dans l'existentialisme – et que, à partir de cette théorie du sujet, on vienne poser la question de savoir comment, par exemple, telle forme de connaissance était possible. Ce que j'ai voulu essayer de montrer, c'est comment le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc. »¹⁶⁰

¹⁶⁰ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, Dits et écrits IV 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 718.

Foucault, en évitant une compréhension phénoménologique du sujet, propose de considérer le sujet en tant que constitution historique de la subjectivité. Selon lui, la possibilité de se rapporter à soi-même s'étend dans l'analyse de la subjectivité. Afin de pouvoir analyser la généalogie du sujet, on doit sans doute tenir compte de tous les mécanismes de l'exclusion, de surveillance, de la prison et de médicalisation de la folie, etc. Quel est le soutien se situant derrière la philosophie du sujet et l'intervention intellectuelle au rapport à soi-même? *Surveiller et punir* y répond explicitement:

« L'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une 'âme' l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison du corps. »¹⁶¹

12. L'âme constituée autour du corps

L'âme habite l'homme et elle le porte à l'existence. Comment se forme cette âme moderne? Quel rôle joue le sujet dans la formation de l'âme? Comment l'âme porte-t-elle l'homme à l'existence? Les réponses de *Surveiller et punir*.

« Cette âme réelle, et incorporelle, n'est point substance; elle est l'élément, où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence, on a bâti des concepts

¹⁶¹ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 39.

divers et on a découpé des domaines d'analyse : psyché, subjectivité, personnalité, conscience, etc.; sur elle on a édifié des techniques et des discours scientifiques ; à partir d'elle, on a fait valoir les revendications morales de l'humanisme. »¹⁶²

La psyché, la subjectivité, la personnalité, la conscience se bâtissent sur cette âme par l'exercice du pouvoir sur le corps. Le système pénal voudrait faire une distinction entre les condamnés et les gens normaux à travers cette notion de l'âme. Pour supprimer cette sorte de distinction, il faut d'abord surpasser la notion de l'âme qui est le « cadeau » de la modernité. Foucault, dans *Surveiller et punir*, traite l' « âme » produite pendant la formation de la modernité. Que veut dire modernité?

D'après Foucault, la modernité indique plus un état d'âme, qu'une période déterminée de l'histoire, qui se caractérise sans doute au cours de la période où il naît mais il déborde de son origine temporelle et il représente une manière de penser qui consiste à connaître. La modernité qui débute vers la fin du XVII^e siècle, indique le sens de l'époque récente par opposition aux Anciens. D'où vient la signification de la modernité? Elle résulte de la découverte du sujet universel, des droits de l'homme, des nouvelles organisations législatives et de la réforme pénale. L'âme moderne séparément de l' « âme » théologique ou de l' « âme » grecque antique indique à la fois une transcendance et une immanence. L'âme; transcendante d'un côté, car elle est fabriquée ; de l'autre côté immanente, puisque elle se trouve toujours déjà à l'intérieur de l'être humain. Une question se pose : L'âme est-elle la source de la subjectivité? L'âme et la subjectivité ne sont pas

¹⁶² *Ibid.*, op. cit., p. 39.

seulement l'effet mais aussi l'origine, de l'une et l'autre, dont la priorité donne lieu à la sous-estimation du corps. Y a-t-il la possibilité d'une autre lecture de ce rapport? Autrement dit, peut-on parler de la subjectivité ou de l'âme sans tenir compte du corps? Qu'est ce que le corps? Pour les pratiques sociales modernes il consiste l'objet de l'enfermement, pour la pensée occidentale il est l'organisme qui est capable de tromper et coupable de tromperie, c'est « la prison de l'âme. »¹⁶³ Si l'on regarde dans l'Antiquité, comme l'a fait Foucault, le corps pourrait se considérer comme une voie qui mène à la possibilité de considérer le souci de soi. On a traité le corps à l'intérieur de la transformation de la pénalité pour mettre en relief l'analyse foucauldienne de la subjectivité. Ainsi, la relation entre le corps et le souci de soi sera traitée dans le dernier chapitre de ce travail.

13. La subjectivité vers souci de soi

Dans l'analyse foucauldienne de la subjectivité, il semble qu'il existe la possibilité de s'investir dans le soi. Pour soutenir le rapport entre le corps et le souci de soi en se référant à l'œuvre de Foucault sur l'Antiquité, il serait important de tracer la constitution de la subjectivité. Comme il l'exprime dans *Herméneutique du sujet*, ce qu'il propose est « une histoire des pratiques de la subjectivité plutôt qu'une histoire des notions ou des théories. »¹⁶⁴ Foucault soutient que, de l'Antiquité au commencement de la modernité, le souci de soi devançait la connaissance de soi-même

¹⁶³ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁶⁴ *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 13.

et ne diminuait pas l'importance de se connaître soi-même. Selon la thèse foucauldienne, le processus de la couverture historique du souci de soi par l'emphase traditionnelle sur la connaissance de soi se prolonge dans la philosophie hellénistique et au Moyen-âge et se modifie ce processus radicalement avec Descartes voire même jusqu'à une rupture. A propos de la rupture moderne, Laurent Jaffro indique que l'on ne pourrait pas accorder la philosophie du soi à partir du stoïcisme, ainsi :

« Foucault ne prétend pas à l'originalité lorsqu'il découvre le moment de l'universel dans le stoïcisme, sous la forme concrète de 'l'appel à tous'. Cette insistance sur ce qu'on peut appeler l'allocution universelle dans le stoïcisme est destinée, comme dans l'histoire hégélienne de la philosophie, à penser une forme de transition entre l'époque classique de la Cité et le christianisme. Ce qui est plus original, dans le cours du 20 janvier 1982, c'est la remarque selon laquelle l'appel est lancé à tous pour n'être finalement entendu que de quelques-uns. À la distinction entre l'homme libre et l'esclave n'est pas substituée la figure universelle de l'homme, mais une autre distinction, entre le sage et l'insensé: Le partage n'est plus un partage hiérarchique: c'est un partage opératoire entre ceux qui sont capables et ceux qui ne sont pas capables [de soi].' »¹⁶⁵

La problématique du souci de soi dans la pensée de Foucault n'équivaut pas à une question de la constitution du sujet. Cette recherche présente la possibilité de discuter la formation du sujet moderne et l'interprétation du rapport du souci de soi et le sujet. Il considère le problème du souci de soi avec la question « Quelles sont les conditions qui rendent possible la pensée et

¹⁶⁵ Foucault et la philosophie antique, *op.cit.* p. 55-56.

l'expression du sujet sur la vérité de soi-même? » Foucault trouve la réponse à celle-ci dans l'Antiquité hellénistique. L'approche de la philosophie hellénistique et romaine et du stoïcisme a inspiré Foucault à considérer différemment les rapports entre sujet, pouvoir et vérité. La considération hellénistique du rapport du sujet à sa propre vérité se relie à la conduite de la sexualité. Par conséquent, Foucault, dans *L'usage des plaisirs*¹⁶⁶, décrit au début du XIX^e siècle la transformation du terme d'*aphrodisia*¹⁶⁷, à celui de la « sexualité ».

Dans la philosophie grecque, il ne s'agissait pas de la « sexualité » ou de la « chair » mais de la notion *aphrodisia*. Les grecs posaient la forme de l'interrogation morale à propos du régime des *aphrodisia*: Chez les Grecs, le comportement sexuel était reconnu comme un souci moral qui constituait le noyau éthique à travers la notion d'*aphrodisia*. Il s'agissait donc d'une relation profonde entre le type d'assujettissement auquel la pratique des plaisirs devait être soumise et l'expérience morale. Ce qui constituait cette relation des plaisirs à l'expérience morale, était de se soucier de soi-même. Selon les grecs, la moralité consistait à des exercices spirituels pour la réalisation de soi-même. On veut seulement souligner la différence dramatique entre l'état d'âme de la modernité et celui de l'antiquité. L'expérience des *aphrodisia* indique que le statut du corps en vue de l'expérience éthique se constitue par le souci de soi. Foucault pense que faire l'histoire de la sexualité pourrait présenter le réseau entre les domaines du savoir, les types de normativité et les formes de subjectivité. La

¹⁶⁶ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, (1984), *L'Histoire de la sexualité* II, Gallimard, 2009, Paris.

¹⁶⁷ Les *aphrodisia* sont des actes, des gestes, des contacts, qui procurent une certaine forme de plaisir.

sexualité moderne est donc une expérience selon laquelle les individus doivent se reconnaître « comme sujets d'une sexualité ». ¹⁶⁸ Foucault prétend qu'une analyse de la sexualité à partir du XVIII^e siècle, serait incomplète sans compter sur la dimension historique du sujet désirant. Il fait la généalogie du sujet désirant et du désir dans *L'usage des plaisirs* et il écrit ainsi:

« Bref, l'idée était, dans cette généalogie, de chercher comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif. » ¹⁶⁹

Les tendances nettement restrictives de l'économie moderne témoignent d'une inquiétude à l'égard de l'activité sexuelle. En revanche, dans l'Antiquité, l'acte sexuel n'était pas une chose à refouler mais un exercice corporel accordé à l'expérience morale. On tente de démontrer que le corps, en tant qu'objet d'un investissement politique, se manifeste dans la subjectivité, puis d'autre part Foucault met en évidence une considération différente de l'investissement du corps dans *L'usage des plaisirs* et dans *Le souci de soi* ¹⁷⁰. Il semble que ce qu'il tente de proposer c'est d'investir le corps dans le rapport du sujet à soi-même et de présenter le souci de soi comme une attitude politique. Comprendre que le sujet ne soit pas fondamental mais construit, c'est constater que seulement le corps est propre à soi.

Le corps est le seul moyen d'avoir accès à soi-même.

¹⁶⁸ *L'usage des plaisirs*, op.cit., p. 10.

¹⁶⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 12.

¹⁷⁰ M. Foucault, *Le souci de soi* (1984), *Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris, 2009.

Autrement dit, le corps devient à la fois l'instrument d'accès au sujet et à soi-même. Dans l'Antiquité, l'expérience des *aphrodisia* du corps et le désir se prenaient par l'intermédiaire de l'expérience de soi. A partir de là, on considérera le sujet moderne du point de vue du souci de soi. Est-il possible d'appliquer le régime de pouvoir au processus de la libération du sujet des relations de pouvoir? Foucault parle de gouvernance, de toutes ces relations et c'est pour cette raison que le dernier Foucault se concentre sur le souci de soi qui s'établit sur se gouverner soi-même. Le pouvoir, pour lui, est un système auquel on peut extraire un modèle de gouvernement qui s'oriente vers le soi-même. La technique du pouvoir permet en effet la fabrication des corps « dociles », l'organisation, la discipline et la soumission du corps humain de fournir une source de force de travail. Les régimes d'emprisonnement émergents au XVIII^e siècle étaient l'emplacement principal où des méthodes pour l'investissement politique du corps étaient développées et raffinées.

La discipline est assurée dans les régimes par la séparation des individus, l'homogénéisation d'être et d'action, l'examen médical et l'établissement de la surveillance. Dans l'assujettissement qui ressort du façonnement du corps, il ne s'agit pas d'une compréhension de la corporalité qui mène l'individu au souci de soi. Les rationalités de cette époque sont infiltrées dans le corps afin d'être institutionnalisées. La position que le corps occupe dans la subjectivité, assure de nouveaux horizons pour la considération du corps dans le processus du « souci de soi » par conséquent on prétend qu'il est impossible de considérer le souci de soi sans prendre en compte le rapport du corps au pouvoir.

Partie II

La sexualité moderne et le plaisir antique

Chapitre 3

La sexualité comme stratégie de pouvoir

1. De la sexualité à la vérité

Si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination mais aussi des techniques de soi qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites à atteindre un état de bonheur. Dans le projet foucaldien, la question d'*aphrodisia*- l'acte sexuel constituant l'esthétique de l'existence- se constitue autour du thème de vérité sur soi-même. Au contraire de la médecine et du système judiciaire punitif considérés comme constitutifs de l'assujettissement, l'acte sexuel se manifeste comme la possibilité de transformation de la subjectivité en une corporéité appuyée sur soi-même. D'autre part, la sexualité moderne, invention du régime victorien, forme l'espace purgatoire entre la domaine du pouvoir répressif et la transformation possible et probable du sujet en « soi ».

Autrement dit, la sexualité à l'Age moderne étant une substitution de la parole à l'acte, est dans le fond dotée de la corporéité du corps. En fait la sexualité en tant que qu'une stratégie de pouvoir peut être la résistance à la répression sexuelle au sein du régime du corps comme chez les Anciens. Dans la sexualité moderne, pour les différentes politiques sexuelles, l'acte sexuel se réduit à une fonction reproductrice agissant dans une forme

hétérosexuelle et matrimoniale. Donc, il faut concevoir l'instrumentalité du pouvoir qui serait très utile utilisable pour les transformations des subjectivités à travers la sexualité moderne. Dès lors, on tentera de révéler la pseudo-vérité de la sexualité afin de mettre en évidence le rapport de soi-même à la vérité à travers l'attitude sexuelle communautaire et libertaire des Anciens.

2. La production de la sexualité au sein du pouvoir

Qu'est-ce que la sexualité? Sous quelles conditions et par quels moyens se constitue-t-elle? Foucault souligne que la sexualité ne doit pas se décrire comme « une poussée rétive, étrangère par nature et indocile par nécessité à un pouvoir qui, de son côté, s'épuise à la soumettre et souvent échoue à la maîtriser entièrement. »¹⁷¹ Il semble que dans l'analyse foucauldienne il faut considérer la production de la sexualité ainsi que la répression du sexe. Foucault conçoit la sexualité comme la production d'une société disciplinaire dans laquelle la femme, l'enfant, la conduite procréatrice et le désir pervers sont marginalisés du domaine « plaisir ». Pour ne pas débattre uniquement sur une abstraction, on propose de se référer aux quatre grands ensembles stratégiques de la sexualité qui se développent selon les dispositifs de savoir et de pouvoir :

« *Hystérisation du corps de la femme* : triple processus par lequel le corps de la femme a été analysé –qualifié et disqualifié- comme corps intégralement saturé de sexualité ; par lequel ce corps a été intégré, sous l'effet d'une pathologie

¹⁷¹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 136.

qui lui serait intrinsèque, au champ des pratiques médicales ; par lequel enfin il a été mis en communication organique avec le corps social [...] la Mère, avec son image en négatif qui est la ‘femme nerveuse’, constitue la forme la plus visible de cette hystérisation.

Pédagogisation du sexe de l'enfant : double affirmation que presque tous les enfants se livrent ou sont susceptibles de se livrer à une activité sexuelle ; et que cette activité sexuelle étant induite, à la fois ‘naturelle’ et ‘contre nature’, elle porte en elle des dangers physiques et moraux, collectifs et individuels ; [...].

Socialisation des conduites procréatrices : [...] socialisation politique par la responsabilisation des couples à l'égard du corps social tout entier (qu'il faut limiter ou au contraire renforcer), socialisation médicale, par la valeur pathogène, pour l'individu et l'espèce, prêtée aux pratiques d'un contrôle des naissances.

Enfin psychiatisation du plaisir pervers : l'instinct sexuel a été isolé comme instinct biologique et psychique autonome ; on a fait l'analyse clinique de toutes les formes d'anomalies dont il peut être atteint ; on lui a prêté un rôle de normalisation et de pathologisation sur la conduite tout entière ; enfin on a cherché pour ces anomalies une technologies corrective. »¹⁷²

L'hystérisation du corps de la femme et la pédagogisation du sexe de l'enfant s'appuient sur l'exigence de régulation de la santé collective. La sexualisation de l'enfant, depuis le XVIII^e

¹⁷² *La volonté de savoir, op.cit.*, p. 137-138.

siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle, est considérée comme une menace épidémique qui risque de compromettre la santé des adultes et l'avenir de la société. L'hystérisation du corps de la femme est rendue légitime par sa responsabilité pour la santé de leurs enfants et pour l'institution familiale. La psychiatisation du plaisir pervers et le contrôle des naissances proviennent de l'exigence de la société disciplinaire. En tout cas, le sexe se manifeste comme un objectif pour le pouvoir qui s'organise autour de la discipline de la société donc, d'un côté la production de la sexualité relève des disciplines du corps de l'économie de l'énergie et d'un autre côté, elle relève de la régulation des populations. C'est pourquoi la sexualité, au XIX^e siècle, pourrait se considérer comme la politique du corps, c'est à dire que la production de la sexualité ne pourrait pas se dégager de la capacité du corps. Ici, il s'agit d'une menace pour la sexualité, c'est le corps sexuel qui rendrait possible la transformation de la vie sexuelle vers l'expérience du plaisir.

La conception foucaldienne du pouvoir a été présentée tout au long de son œuvre sous différents masques, à travers la prison, l'asile d'aliénés et la clinique, mais une chose est restée certaine c'est que le pouvoir, dans sa description foucaldienne, est inscrit dans le corps à travers une potentialité discursive qui sous-estime la corporalité possible du corps en la réduisant ainsi à une représentation d'un produit de pouvoir. Foucault tente de nous confronter à la domination du discours sur l'activité. Il met en évidence, dans *La volonté de savoir*, la transformation de l'acte sexuel en un dispositif de sexualité et le devenir de la sexualité en une hypothèse répressive. Découvrir l'expérience d'*aphrodisia*

derrière le discours de la sexualité pourrait mener à supposer la possibilité d'une corporéité du corps. Effectivement *L'usage des plaisirs* explique la caractéristique du discours de la sexualité en décrivant l'inquiétude des Anciens, qui pour ce qui concerne l'acte sexuel, ne s'appuie pas sur une idée du désir menaçant les normes acceptables de l'utilisation du corps humain :

« La médecine et la philosophie grecques se sont interrogées sur les *aphrodisia* et sur l'usage qu'on devait en faire, si on voulait avoir un juste souci de son corps.[...] On voit alors que l'importance accordée à l'acte sexuel et aux formes de sa raréfaction tient non seulement à ses effets négatifs sur le corps, mais à ce qu'il est en lui-même et par nature : violence qui échappe à la volonté, dépense qui exténue les forces, procréation liée à la mort future de l'individu. L'acte sexuel n'inquiète pas parce qu'il relève du mal mais parce qu'il trouble et menace le rapport de l'individu à lui-même et sa constitution comme sujet moral : il porte avec lui, s'il n'est pas mesuré et distribué comme il faut, le déchaînement des forces involontaires, l'affaiblissement de l'énergie et la mort sans descendance honorable. »¹⁷³

Par conséquent, il faudrait dégager quelle est la base – constitution, émotion ou condition- sur laquelle le discours de sexualité se bâtit en tant qu'hypothèse répressive et comment l'homme moderne assume la libération sexuelle en tant que futur rêve de liberté? La réponse à cette question pourrait sembler relever de la première page de *La volonté de savoir*:

« Longtemps nous aurions supporté, et nous subirions

¹⁷³ *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 180.

aujourd'hui encore, un régime victorien. L'impériale bégueule figurerait au blason de notre sexualité, retenue, muette, hypocrite. Au début du XVII^e siècle encore, une certaine franchise avait cours, dit-on. Les pratiques ne cherchaient guère le secret ; les mots se disaient sans réticence excessive, et les choses sans trop de déguisement ; on avait, avec l'illicite, une familiarité tolérante. Les codes du grossier, de l'obscène, de l'indécent étaient bien lâches, si on les compare à ceux du XIX^e siècle. Des gestes directs, des discours sans honte, des transgressions visibles, des anatomies montrées et facilement mêlées, des enfants délurés rodant sans gêne ni scandale parmi les rires des adultes : les corps 'se faisaient la roue'.¹⁷⁴

Dans ce cas, il semble que l'hypothèse répressive couvre en fait la corporéité du corps par l'intermédiaire du mutisme du langage médical et administratif et du discours hypocrite de la sexualité du régime victorien. Ici nous cherchons à déchiffrer la convenance qui esquivait la vérité du corps en construisant le stérile des attitudes sexuelles acceptables sexuelles face à la pratique corporelle organisée de l'Antiquité. Où l'hypocrisie agit-elle ? Elle agit dans le mythe du refoulement de la sexualité car cette sorte de mythe pourrait effectivement masquer la pratique sexuelle constituée comme l'indique Foucault :

« On nous explique que, si la répression a bien été, depuis l'âge classique, le monde fondamental de liaison entre pouvoir, savoir et sexualité, on ne peut s'en affranchir qu'à un prix considérable : il n'y faudrait pas moins qu'une transgression des lois, une levée des interdits, une irruption de la parole, une restitution du plaisir dans le réel, et toute une

¹⁷⁴ *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 9.

nouvelle économie dans les mécanismes du pouvoir ; car le moindre éclat de vérité est sous condition politique. »¹⁷⁵

Cette citation susdite met en évidence que la tentative de Foucault n'est pas seulement de déchiffrer la convenance sur la répression sexuelle mais à travers celle-ci, il veut démontrer que cette répression, depuis l'âge classique, a été l'essentiel du rapport entre pouvoir-savoir et sexualité. Une question politique se pose ainsi : Quelle est la fonction de l'hypothèse répressive? Si elle n'existe pas, alors quelle dynamique devrait être constitutive du rapport entre pouvoir-savoir et sexualité? Béatrice Han nous rappelle que la supposition fondamentale de Foucault consistait dans le fait que la transformation de l'individu ne se réalisait qu'à travers la production de la vérité. Donc, la sexualité constituait « ce qui est intime » en tant que vérité du sujet comme si sa déclaration devait être le décryptage du sujet-même. Les stratégies de pouvoir imposaient au sujet certaines formes sexuelles dans sa vérité adéquate qui ne serait pas complètement indépendante de la religion chrétienne. Pourtant le régime victorien avait un mode originel d'emploi de vie qui consistait à protéger et marginaliser l'annonciation des vies sexuelles perverses. Han se réfère à la production de la vérité dans la sexualité:

« On notera d'emblée que si surprenant qu'il puisse paraître, ce recentrement sur le rapport de la vérité et du sujet pouvait s'anticiper à partir des analyses généalogiques de l'assujettissement, dont la seconde acception donnée dans *La volonté de savoir* faisait intervenir en elle-même l'idée d'un lien constitutif entre vérité et subjectivation. Comme on l'a vu, l'assujettissement n'y était pas seulement compris comme la

¹⁷⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 11-12.

soumission disciplinaire des ‘sujet d’obéissance’, mais également comme la production d’un sujet ‘attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi’¹⁷⁶. En ce seconde sens, il renvoyait à la nécessité pour les individus de se construire en fonction de normes préétablies, et donc de devenir ‘sujet’ non pas seulement au sens politique du terme, mais aussi en se reconnaissant dans des formes de subjectivité socialement constituées. L’idée fondamentale de Foucault était alors que l’assujettissement ne peut ‘transformer les individus en sujets’ qu’en les astreignant à produire la vérité’. Ainsi, ‘nous avons à dire la vérité, nous sommes condamnés à avouer la vérité ou à la trouver. (...) La vérité fait la loi’¹⁷⁷. Le rapport à la vérité était donc présupposé dès La volonté de savoir comme un principe majeur de structuration de la subjectivité, suivant un processus dont les analyses foucaaldiennes de l’aveu donnaient déjà des exemples détaillés.¹⁷⁸ »¹⁷⁹

Foucault, dans *Histoire de la sexualité*, met en évidence son inquiétude de vérité de soi-même, en faisant appel à un retour aux attitudes sexuelles des Anciens. Dans ce cas, on traitera la sexualité moderne en tant que productrice de vérité. Foucault indique que *scientia sexualis* et *l’ars erotica* sont deux grandes procédures pour produire la vérité:

« D’un coté, les sociétés – et elles ont été nombreuses : la Chine, le Japon, l’Inde, Rome, les sociétés arabo-

¹⁷⁶ B. Han, *L’ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, 1998, Grenoble, p. 302. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, éd. citée, (souligné par l’écrivain).

¹⁷⁷ “Cours du janvier 1976”, éd. citée., [*Dits et écrits* III, p. 176) (souligné par l’écrivain).

¹⁷⁸ Voir par exemple éd. citée, p.80: “l’obligation de l’aveu (...) nous est désormais si profondément incorporée que nous ne la percevons plus comme l’effet d’un pouvoir qui nous contraint: il nous semble au contraire que la vérité, au plus profond de nous-mêmes, ne “demande” qu’à se faire jour”.

¹⁷⁹ *L’ontologie manquée de Michel Foucault, op. cit.*, p. 244-245.

musulmanes – qui se sont dotées d'une *ars erotica*. Dans l'art érotique, la vérité est extraite du plaisir lui-même, pris comme pratique et recueilli comme expérience ; ce n'est pas par rapport à une loi absolue du permis et du défendu, ce n'est point par référence à un critère d'utilité, que le plaisir est pris en compte ; mais, d'abord et avant tout par rapport à lui-même, il y est à connaître comme plaisir, donc selon son intensité, sa qualité spécifique, sa durée, ses réverbérations dans le corps et l'âme. [...] Notre civilisation en première approche du moins, n'a pas d'*ars erotica*. En revanche, elle est la seule, sans doute, à pratiquer une *scientia sexualis*. Ou plutôt, à avoir développé au cours des siècles, pour dire la vérité du sexe, des procédures qui s'ordonnent pour l'essentiel à une forme de pouvoir-savoir rigoureusement opposée à l'art des initiations et au secret magistral : il s'agit de l'aveu. »¹⁸⁰

Donc de grandes thématiques se dégagent de cette réflexion : l'une établit que l'on ne saurait assimiler les pratiques aux discours agissant sur la sexualité, et l'autre qu'il faudrait établir un vaste champ où l'exercice sexuel, dégagé des liens du discours, trouverait une extrême richesse expérimentale. C'est un geste révolutionnaire dans le sens intellectuel. Certaines lectures foucaaldiennes considèrent cet appel comme une réaction contre l'hypothèse « répression sexuelle » de Freud sur la sexualité, même si Freud s'est concentré sur les émotions et la personnalité, par contre Foucault a nié totalement ces facteurs. Expliquer l'intention de Foucault en partant de ses objections intellectuelles serait une faute grave car il dirige sa pensée vers les sources du souci de soi afin de trouver la possibilité de la constitution d'un sujet non-

¹⁸⁰ *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 76-77-78.

assujetti. C'est pour cette raison qu'il s'oriente vers la préhistoire où les discontinuités lui donnaient des idées originelles.

Dans *La volonté de savoir* Foucault s'oppose à l'idée que l'individu est sexuellement refoulé et qu'il doit se libérer par l'intermédiaire de sa nature sexuelle, de même qu'il ne trouve pas acceptable de considérer le pouvoir en termes de répression il défend l'idée que la libération dite « sexuelle » est une fiction. Tandis que l'individu s'engage à l' « obligation » de libération sexuelle, il assume un autre type de pouvoir appelé « dispositif de la sexualité. » C'est à dire ce que Foucault nomme l' « hypothèse répressive » est le consentement à ce nouveau type de pouvoir. Dans *L'usage des plaisirs*, l'objectif principal de Foucault est de démontrer qu'il recherche la « vérité » dans le rapport du corps à la conduite morale qui mène vers une « esthétique d'existence », c'est-à-dire, « éthique ». Il tente de révéler les problématisations des plaisirs sexuels par l'intermédiaire des pratiques de soi dans l'Antiquité et il exprime son approche ainsi:

« [...] comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine morale? Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité?»¹⁸¹

D'autre part, il faut examiner les pratiques antiques avec lesquelles les individus avaient été conduits à se reconnaître comme sujet du désir afin de comprendre comment, au cours de l'âge moderne, ils se sont si délibérément transformés en sujet de la transgression sexuelle. D'ailleurs Foucault explique sa raison d'écrire *La volonté de savoir* dans *L'usage des plaisirs* ainsi:

¹⁸¹ *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 18.

« [...] l'étude des modes selon lesquels les individus sont amenés à se reconnaître comme sujets sexuels me faisait beaucoup plus de difficultés. [...] En tout cas, il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIII^e siècle, sans faire, à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre, donc, une 'généalogie'. Par là, je ne veux pas dire faire une histoire des conceptions successives du désir, de la concupiscence ou de la libido, mais analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu. »

182

Ce chapitre tentera de mettre en question la possibilité de bâtir une corporéité sur la critique foucaldienne du pouvoir apparaissant au sein de la sexualité. Il serait possible avec une telle investigation de pénétrer dans les rapports entre corps, savoir et pouvoir au delà de la perspective de la sexualité qui paraît enfermer le rôle du corps. Malgré l'expansion du pouvoir pour s'infiltrer dans l'espace du corps, il faudrait prendre en considération l'exercice du pouvoir au sein de la constitution de la sexualité moderne et de la compréhension du sexe dans la période pré-moderne.

¹⁸² *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 11-12.

3. De l'expérience sexuelle à l'exercice d'*aphrodisia*

Foucault, dans *L'usage des plaisirs*, souligne qu'il veut montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi, comme critères d'une « esthétique de l'existence ». Cette initiation paraît un peu différente de la recherche des pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir dans un milieu où les jeux de vérité se rapportent au champ du désir. Il explique ce qu'il tente de révéler dans *La volonté de savoir*:

« Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une 'expérience' s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une 'sexualité', qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, - si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité. »¹⁸³

Béatrice Han critique Foucault d'avoir révélé la sexualité et l'expérience en tant que concepts différents et liés tardivement. Elle argue aussi de la considération de la sexualité comme élément articulé à l'expérience dans *L'usage des plaisirs* :

« Mais qu'est-ce que l'expérience? La manière dont Foucault présente les choses est très ambiguë : ainsi il évoque la constitution d'une 'expérience' telle que 'les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une 'sexualité', ce qui suppose

¹⁸³ *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 10.

que cette ‘expérience’ et la ‘sexualité’ elle-même soient deux choses différentes (sans quoi, la phrase serait tautologique), et que l’apparition de la seconde est l’un des éléments qui permettent de comprendre la formation de la première.[...] Le début de L’usage des plaisirs est donc fort problématique, au sens où la sexualité y apparaît tantôt comme un élément d’une ‘expérience’ encore mal définie, tantôt comme une expérience elle-même, entendue en un sens objectif comme une structure tripartite composée de trois ‘axes’ (‘savoirs’, ‘systèmes de pouvoir’ et ‘formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité’) structure dont le statut théorique demeure délicat. »¹⁸⁴

Han semble avoir raison à propos du fait que la sexualité et l’expérience se révèlent comme deux choses différentes car le sujet devient d’ailleurs l’objet de la sexualité et qu’ainsi l’écart apparaît. Pourtant, ici, on pourrait penser que Foucault définit la sexualité comme une expérience car la sexualité se forme entièrement dans une catégorisation transcendante au sujet, par conséquent elle se manifeste comme l’ensemble des rapports à accorder et non pas à exercer. Sur ce point, le sens de l’expérience pour Foucault se révèle dans son choix de l’exercice pour les attitudes sexuelles antiques. Il existe une analogie entre les deux attitudes qui justifient que Foucault fait une étude linéaire depuis le sujet refoulé au sujet désirant: Dans ces deux périodes, il s’agit des différentes économies du pouvoir. Quelle est la différence entre ces deux *usages* du pouvoir? Ici, on ne se penchera pas, d’une manière détaillée, sur les pratiques de l’Antiquité (diététique, économique, érotique) mais sur quelques traits généraux qui caractérisent la

¹⁸⁴ *L’ontologie manquée de Foucault, op. cit.*, p. 249-250.

manière dont la conduite sexuelle a été considérée comme la problématisation morale des plaisirs. L'usage des *aphrodisia* durant l'Antiquité impliquait une administration personnelle de l'usage du pouvoir alors que durant la période victorienne, celle-ci a été substituée par le pouvoir étatique et pastoral.

On tentera d'indiquer que l'usage des *aphrodisia* à travers le corps constituait l'appropriation du pouvoir et celui-ci servait à se libérer. Lorsqu'on a séparé le corps de l'individu de l'usage des plaisirs, il s'est éloigné du pouvoir et cet écart a provoqué la séparation des éléments principaux de la constitution de l'être humain : le corps et le pouvoir. Ainsi ce travail ne vise pas à distinguer les comportements sexuels depuis l'Antiquité classique jusqu'à l'ère chrétienne, ni même la différence essentielle entre la sexualité moderne et les *aphrodisia*¹⁸⁵ mais l'entendement du pouvoir dans la sexualité et dans les *aphrodisia*. D'ailleurs Foucault désigne que le terme « sexualité » ne couvre pas entièrement la notion des *aphrodisia* qui signifierait le comportement sexuel dans son rapport avec le souci de soi, en d'autres termes, le domaine éthique.

Dans *L'usage des plaisirs*, il présente le comportement sexuel comme un type de pouvoir disciplinaire que la population gréco-romaine assumait volontairement. Dans l'Antiquité, résister contre les désirs sexuels et vivre le comportement sexuel dans la tempérance constituaient l'esthétique de l'existence. On pourrait

¹⁸⁵ “Bien sûr, les Grecs disposent de toute une série de mots pour désigner différents gestes ou actes que nous appelons 'sexuels'. Ils disposent d'un vocabulaire pour désigner des pratiques précises; ils ont des termes plus vagues qui se réfèrent d'une façon générale à ce que nous appelons 'relation', 'conjonction' ou 'rapports' sexuels: ainsi *sunousia*, *homilia*, *plesiasmos*, *mixis*, *ocheia*. Mais la catégorie d'ensemble sous laquelle tous ces gestes, actes et pratiques sont subsumés est beaucoup plus difficile à saisir. Les Grecs utilisent volontiers un adjectif substantivé: *ta aphrodisia* [...] ». Voir, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 49-50.

dire en quelque sorte que l'usage des plaisirs durant la période antique était le « pouvoir de soi » qui produisait la conduite morale. Autrement dit, la conduite morale de l'Antiquité exigeait l'usage du pouvoir conformément à une tempérance. Dans ce cas quel était le pouvoir répressif à l'Age moderne? Etait-il possible qu'au cours du XVIII^e siècle que les sociétés occidentales puissent aussi altérer l'organisation des stratégies de pouvoir? En conséquence, une question s'impose: Au début du XVII^e siècle, pourquoi le sexe était-t-il devenu l'objet de la transgression? Qu'est-ce qui a changé de l'Antiquité à la modernité? Il semble que le corps est resté en dehors du contexte de l'institutionnalisme du pouvoir pastoral et moderne, pourtant, dans l'Antiquité les technologies de soi s'appuyaient sur les capacités du corps. Donc peut-on parler d'un mépris du corps lors de la transition de l'usage des plaisirs à la sexualité moderne? Les désirs et l'activité sexuelle ont été considérés comme des transgressions de la loi. On a essayé de refouler le désir corporel à travers la constitution du sujet et la constitution de la conscience.

La période hellénistique était différente car à cette époque on considérait le désir comme une question d'éthique et celle-ci comme une question de corps. Le souci de soi pourrait être considéré comme le souci du corps et ceci représenterait l'art de vivre. En effet, Foucault en s'interrogeant sur la transformation de la sexualité du sujet désirant au sujet refoulé semble ignorer le changement que la considération du corps a subi. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que Foucault, en principe, refuse toute conception essentialiste car selon lui le pouvoir se construit en général à travers le corps. Il considère que le corps n'est ni une

essence ni une constitution mais il reste en tant qu'intermédiaire. Cependant, il semble que Foucault considère les traditions hellénistiques auxquelles il s'adresse, sans faire de distinction entre « essence ou constitution ». En expliquant la transition du pouvoir de soi en une répression sous le masque d'une libération sexuelle, Foucault ne parle ni du corps livré aux sciences ni de la transformation du pouvoir à travers l'absence du corps. Il suppose un soi comme un étant préexistant antécédent à ces transformations. Pierre Macherey définit cette approche comme un positivisme « entre guillemets » et écrit comme suit:

« [...] Là est la clé du 'positivisme' de Foucault: il n'y a de vérité que phénoménale, sans référence à un principe de droit qui anticiperait sur la réalité des faits auxquels il s'applique. C'est pourquoi l'histoire de la sexualité n'est pas une histoire 'de', au sens de l'étude des transformations d'un contenu objectif, sujet ou loi, qui préexisterait lui-même à ces transformations, que ce contenu soit identifié à travers celle d'une loi de sexualité. »¹⁸⁶

Prenant cette remarque comme point de départ, une question se pose: que dit-on quand on parle du soi? Foucault, en s'opposant à l'« hypothèse répressive » qui invente une nature sexuelle propre à l'être humain en tant qu'essence, il révèle lui-même un concept de soi auquel il attribue une conception d'éthique. Frédéric Gros éclaire cette question comme suit:

« Foucault ne propose en aucun cas la reconquête d'un soi absolument pur et singulier auquel il faudrait vouer un culte. Il n'y a pas de pente narcissique dans ses analyses, ou

¹⁸⁶ P. Macherey, *De Canguilhem à Foucault la force des normes*, La Fabrique éditions, 2009, Paris, p. 89-90.

plutôt le narcissisme, l'individualisme, le repli exclusif sur soi ou sur une sphère privée, ne sont que des cas particuliers de possibilités éthiques, sans doute pas les plus intéressantes et justement pas celles que Foucault désire étudier. Par exemple, ce que Foucault détermine comme le souci de soi tel qu'il est mis en œuvre et proposé comme modèle dans certaines philosophies hellénistiques et romaines, ce souci de soi est tout le contraire de ce qu'on a pu dénoncer ou exalter comme l'individualisme contemporain. »¹⁸⁷

Malgré cette explication, il semble légitime de connaître quel est l'élément qui rend libre le soi d'être pur et singulier? Si l'on considère le corps comme la part essentielle de l'esthétique d'existence, on pourrait s'éloigner de l'obligation de légitimer la question du soi. Alors, il vaudrait mieux retourner à la différence entre le pouvoir moderne et le pouvoir antique. On peut saisir cette différence à travers l'explication suivante de Jean Greisch:

« L'enquête de Foucault s'ouvre de manière délibérée sur une interprétation de l'*Alcibiade*¹⁸⁸ de Platon qu'il propose de lire comme le seul texte platonicien dans lequel on trouve une 'théorie globale du souci de soi' une tentative systématique de répondre à la question: que veut dire s'occuper de soi? Ce point de départ ne se justifie pas seulement par la connexion étroite que ce dialogue établit entre le thème du souci de soi et le précepte delphique de la connaissance de soi (ce qu'on souligné tous les néo-platoniciens), il a une portée bien plus générale. Il assure la connexion forte entre le souci de soi et l'activité politique. C'est en affrontant d'emblée le cercle allant

¹⁸⁷ Frédéric Gros, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie* 2/2002 (Tome 65), p. 229- 237.

¹⁸⁸ Platon, *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthypron, Criton, Hippias majeur, Charmide lachès, Lysis*, Gallimard, Paris, 1991.

‘du soi comme objet de souci au savoir du gouvernement des autres’, qu’on évite le danger de constituer un soi coupé de toute expérience d’altérité. Nous voyons ici un premier intérêt d’une herméneutique qui se focalise sur le souci de soi: mieux que la fixation exclusive sur la connaissance de soi, elle maintient le lien entre l’ipséité et l’altérité, en refusant de séparer le cathartique et le politique. »¹⁸⁹

Si la question fondamentale de ce chapitre est avant tout de comprendre le pouvoir et de désigner la transformation non linéaire du « pouvoir de soi » en pouvoir stratégique moderne, il faut reconnaître la rupture entre le souci de soi et la connaissance de soi comme Greisch l’a indiqué plus haut. En vérité, au delà du souci de soi et de la sexualité, Gros parle d’une ontologie de pouvoir comme suit :

« De même des notions comme la maîtrise de soi ou le souci de soi ne constituent en aucun cas des pensées foucaaldiennes du sujet ou des décisions philosophiques à part entière, mais désignent plutôt des structurations historico-éthiques du sujet : la structuration éthique de la Grèce classique pour la maîtrise de soi, et celle de la période hellénistique et romaine pour le souci de soi. On retrouverait du reste le même problème à propos de termes comme ceux de discipline ou de norme, qui renvoient simultanément à une ontologie du pouvoir, à la question de sa nature et à une configuration historique déterminée.»¹⁹⁰

¹⁸⁹ Jean Greisch, « Du « Maître du soupçon » au « Maître du souci : Michel Foucault et les tâches d’une herméneutique du soi, *Les Herméneutiques au seuil du XXI^{ème} siècle évolution et débat actuel*, Édité par Ada Neshke-Hentschke avec la collaboration de Francesco Gregorio et Catherine König-Pralong, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters Louvain-Paris, 2004, p. 89-90.

¹⁹⁰ Frédéric Gros « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie* 2/2002

Dans ce cas, cette question semble être extrêmement importante: Quelles sont les formes historiques qui assurent en Occident le nouage du sujet à la vérité? Ces formes historiques sont des modes de pouvoir et pour cette raison il est inévitable d'analyser l'ontologie du pouvoir que Gros mentionne pour éclairer la relation du sujet à la vérité. Afin de pénétrer dans la structure de l'ontologie du pouvoir, établie comme nécessaire pour la compréhension du rapport du sujet à la vérité, il faut mettre en relief les modes de pouvoirs foucaldiens. D'autre part il faut rappeler cette question de Han:

« Pourquoi le rapport à soi doit-il nécessairement, comme le pense Foucault, passer par une relation à la vérité, et comment analyser les différentes formes historiques prises par cette vérité? »¹⁹¹

Notre supposition que le corps peut assumer la vérité pourrait répondre à cette question, car après une réflexion minutieuse, on s'aperçoit que le rapport du soi à la vérité se dénoue dans la possibilité de corporéité du corps. Que pourrait être la vérité, sinon le corps? Foucault se concentre complètement dans *L'usage des plaisirs* et dans *Le souci de soi* sur les pratiques quotidiennes corporelles. L'intérêt foucaldien dans l'exercice et la gestion des plaisirs, démontre clairement que sa pensée pourrait se convertir en une corporéité subversive.

(Tome 65), p. 229-237.

¹⁹¹ *L'ontologie manquée de Foucault, op. cit.*, p. 246.

4. Quel mode de pouvoir pour atteindre la vérité?

Dans le but de délivrer la propre position du corps dans la pensée foucaldienne et la rendre visible, il faut d'abord pénétrer dans la considération foucaldienne du pouvoir se différenciant du pouvoir pastoral, par sa dispersion en stratégies, rapports et tactiques au cœur de la sexualité moderne qui apparaît comme un dispositif de l'individu parmi ces nombreux aspects de pouvoir.

En fait, il semble impossible d'envisager la texture du pouvoir sans mettre en relief son engagement avec le sexe car le pouvoir fabrique la sexualité des rapports sexuels et celle-ci constitue peut-être, la plus adéquate représentation du pouvoir. Pour saisir la production dynamique du pouvoir, il faut mettre en évidence les différents pouvoirs foucaldiens, par exemple la transformation du pouvoir souverain en une gestion des corps, décrite dans *Surveiller et punir*: En Occident, depuis l'Âge classique, les mécanismes de pouvoir ont traversé plusieurs phases afin d'atteindre une transformation décisive du pouvoir souverain en pouvoir productif. Depuis le XVII^e siècle, les institutions de pouvoir, - comme écoles, prisons, service militaire, - visaient l'utilité et la docilité du corps, en exerçant des procédures de pouvoir qui caractérisaient la discipline *anatomo-politique* du corps. Vers le milieu du XVIII^e siècle, les stratégies de pouvoir se sont organisées pour diriger les modes sociaux de l'individu comme prolifération, naissance, mortalité, durée de vie, maladie et santé, qui caractérisaient la *bio-politique* du corps. Ainsi le pouvoir se délivrait de la forme

majeure qui avait le droit «de vie et de mort», en découvrant son existence qui s'enracinait dans chaque moment de l'agissement social. Foucault explique ce changement dans la politique corporelle, comme suit:

« La vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie. Développement rapide au cours de l'âge classique des disciplines diverses – écoles, collèges, casernes, ateliers; apparition aussi, dans le champ des pratiques politiques et des observations économiques, des problèmes de natalité, de longévité, de santé publique, d'habitat, de migration; explosion, donc, de techniques diverses et nombreuses pour obtenir l'assujettissement des corps et le contrôle des populations. S'ouvre ainsi l'ère d'un 'bio-pouvoir' »¹⁹².

A partir de ce retour qui se déroulait au cours du XVIII^e siècle, Foucault souligne que le pouvoir se transformait en un mode d'investir la vie. Néanmoins, de la perspective foucaldienne, on ne saurait se contenter de dire que, dans cet investissement le pouvoir assujettit le sujet et que c'est dans cet assujettissement que le sujet se forme. Foucault décrit que la modernité appliquait trois règles sur la sexualité: droit canonique, pastoral chrétien et loi civile: Elles fixaient, chacune à leur manière, le partage du licite et de l'illicite. Or, elles étaient toutes centrées sur les relations matrimoniales, le devoir conjugal, la capacité à le remplir, la manière dont on l'observait, les exigences et les violences qui l'accompagnaient, les caresses inutiles ou indues qui servaient de prétexte, sa fécondité ou la manière que l'on prenait pour la rendre

¹⁹² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 183, 184.

stérile, les moments où on le demandait pendant les périodes dangereuses de la grossesse, de l'allaitement et des abstinences du carême. Dans ce système centré sur la sexualité légitime, l'explosion discursive du XVIII^e et du XIX^e siècle a provoqué une modification par un mouvement centrifuge par rapport à la monogamie hétérosexuelle. Le champ des pratiques et des plaisirs est limité dans l'hétérosexualité mais on en parle de moins en moins, en tout cas avec une croissante sobriété. Foucault souligne que le sujet et la subjectivité ne sauraient être considérés seulement comme l'effet du pouvoir, et que le pouvoir ne saurait être considéré comme étant un rapport à la subjectivité, c'est à dire, le pouvoir ne saurait être ni une forme permanente ni un profil historique dans le présent. D'abord, il ne s'agit pas de traiter le pouvoir d'une manière isolée de la subjectivité. Foucault modifie son raisonnement sur la relation « sujet – pouvoir » en lui ajoutant la critique de l'« hypothèse répressive » appartenant à la sexualité victorienne, ainsi l'examen du pouvoir dépasse les limites administratives et institutionnelles.

Par la suite, le rapport du pouvoir au sujet acquiert un contenant sexuel et la pratique sexuelle du sujet qui se réalise au milieu des stratégies de pouvoir donne lieu au terme de « sexualité » moderne. Ainsi, le sujet est pris entre deux dispositifs : celui du pouvoir et celui de la sexualité. *La volonté de savoir* conduit le lecteur à prendre en considération la focalisation de Foucault sur la sexualité. L'expression « volonté de savoir » semble mettre en scène l'appel de Canguilhem qui évoque la considération de la structure des sciences. La sexualité se présente comme intermédiaire de connaissance de l'« essence la plus

secrète » de l'être humain. L'écart que Foucault décrit entre *scientia sexualis* et *l'ars erotica* (l'attitude sexuelle des Anciens) résulte de cette « volonté de savoir ». Le rôle des plaisirs sexuels dans la culture gréco-romaine se définit par l'impératif du souci de soi, alors que la compréhension du sexe depuis l'ère chrétienne à la modernité se concentre sur le thème de la connaissance de soi. Ce que l'on pourrait dire en d'autres termes, c'est que l'assujettissement antique a pour effet la constitution d'un sujet de l'action : le sujet s'intéresse sur la question de bien agir ou non. D'autre part, le pouvoir moderne constitue un sujet de la connaissance, qui se demande toujours s'il se connaît assez bien, en ignorant qu'il y a toujours une part qui échappera à son savoir. La thèse de Foucault peut donc se formuler ainsi : En Occident, la constitution du sujet comme l'objet d'un discours s'est opérée à partir d'un renoncement au soi éthique de l'action. Autrement dit ou en termes schématiques, pour être un « soi » il faut penser à ce que l'on fait, au lieu de faire ce que l'on dit. Par conséquent, *scientia sexualis* tout en investissant le pouvoir dans le contrôle de la sensualité reconstituait l'éros alors que *l'ars erotica* interprétait le pouvoir comme le gouvernement de soi. En effet, le pouvoir, tout en s'investissant dans le souci de soi, ne se dégage pas d'être une stratégie de pouvoir alors que le pouvoir, en constituant l'acte sexuel comme le discours de la sexualité, ne se transforme pas en une prison imaginaire.

5. Le pouvoir comme dispositif de la sexualité

A travers quelles pratiques le pouvoir se constitue-t-il en tant que sexualité? De quelle perspective s'agit-il pour considérer

la sexualité en tant que stratégie de pouvoir? José-Guilherme Merquior répond en précisant que la sexualité est prise comme thème de nombreuses pratiques discursives. Il souligne que Foucault tente de décrire la sexualité en tant qu'objet de plusieurs pratiques discursives qui constitue le sujet, comme suit:

« Jusqu'à présent l'œuvre historique de Foucault avait essentiellement envisagé le moi comme un instrument du pouvoir et l'identité comme une subjectivité normalisée. Dans *l'Histoire de la sexualité* le moi reste la proie du pouvoir mais le récit de sa production est fait, pour ainsi dire, de l'intérieur. Le premier plan n'est donc plus occupé par les structures ou les stratégies du pouvoir, mais par les 'technologies du moi' envisagées dans leur propre espace intérieur. On se souvient peut-être que, si l'on en croit la façon dont Foucault lui-même définit son projet, il s'intéresse moins au pouvoir en soi qu'au rôle du pouvoir dans *l'émergence du sujet moderne*. L'histoire de la sexualité est avant tout un moyen de permettre à la généalogie du sujet de ré-occuper le centre de la scène. 'Dans mes études sur l'asile, la prison, etc.', écrit-il en 1981, 'j'ai peut-être trop insisté sur les techniques de domination. (...) J'aimerais, dans les années qui viennent, étudier les relations de pouvoir en partant des techniques du moi »¹⁹³.

Le but avoué de *l'Histoire de la sexualité* est de mettre en évidence le discours sur le sexe dans ses rapports avec des « techniques polymorphes de pouvoir ». Ce n'est donc pas la sexualité comme pratique mais comme thème de nombreuses pratiques discursives qui constitue le sujet de ce qui s'est trouvé être la dernière entreprise historico-analytique de Foucault.

¹⁹³ J-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, PUF, 1986, Paris, p. 141.

D'abord il semble indispensable de mettre en évidence la description foucaldienne du pouvoir qui apparaît dans *La volonté de savoir* :

« L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales. Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui émanent du domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation; le jeu de qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. »¹⁹⁴

Le pouvoir et l'intelligibilité de son exercice permettent d'utiliser ces mécanismes comme grillage d'intelligibilité du champ social, sans rechercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté où se trouvent ses formes dérivées. C'est la base mobile des rapports de pouvoir qui introduisent continuellement, par leur inégalité, des états de pouvoir locaux et instables. L'effectivité du pouvoir dérive du fait qu'il se produit à chaque instant, en tout point. Le pouvoir est partout; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout.

¹⁹⁴ *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 121-122-123.

Le pouvoir n'est pas une institution, ni une structure, c'est le nom qu'on donne à une situation stratégique complexe dans une société donnée :

« [...] quand on parle de pouvoir, les gens pensent immédiatement à une structure politique, un gouvernement, une classe sociale dominante, le maître en face de l'esclave, etc. Ce n'est pas du tout à cela que je pense quand je parle de relations de pouvoir. Je veux dire que, dans les relations humaines, quelles qu'elles soient - qu'il agisse de communiquer verbalement, comme nous le faisons maintenant, ou qu'il s'agisse de relations amoureuses, institutionnelles ou économiques-, le pouvoir est toujours présent : je veux dire la relation dans laquelle l'un veut essayer de diriger la conduite de l'autre. Ce sont donc des relations que l'on peut trouver à différents niveaux, sous différentes formes ; ces relations de pouvoir sont des relations mobiles, c'est-à-dire qu'elles peuvent se modifier, qu'elles ne sont pas données une fois pour toutes. Le fait, par exemple, que je sois plus vieux et qu'au début vous soyez intimidés peut, au cours de la conversation, se retourner, et c'est moi qui peux devenir intimidé devant quelqu'un précisément parce qu'il est plus jeune. Ces relations de pouvoir sont donc mobiles, réversibles et instables. »¹⁹⁵

Cette nouvelle description du pouvoir montre la raison de l'analyse de celui-ci dans son rapport au contenant sexuel: La sexualité semble être le domaine le plus approprié où le pouvoir pourrait s'exercer parce qu'il est immanent à celle-ci car, de même que l'être humain n'a pas la sexualité comme essence, chacun a la possibilité de pratiquer l'acte sexuel.

¹⁹⁵ *Dit et écrits II, op. cit.*, p.1538-1539.

D'autre part, la sexualité, comme pouvoir, se déroule dans la multitude des agents et son langage ne constitue pas un soliloque. S'il faut souligner une autre particularité commune du pouvoir avec la sexualité, c'est que le pouvoir aussi se reproduit constamment et que cette répétition apporte chaque fois différents résultats politiques. Par conséquent, la considération foucauldienne du pouvoir explique sa tendance à identifier le pouvoir à la constitution de la sexualité. *La volonté de savoir* montre un autre aspect du pouvoir, plutôt, une autre organisation du pouvoir qui s'explique en tant que répression dont la considération servira à pénétrer la problématisation de la sexualité chez Foucault. Dès lors, une double question surgit : Pour quelle raison Foucault a-t-il problématisé la sexualité à travers le pouvoir et pour quelle raison a-t-il mis en question le pouvoir à l'intérieur de la sexualité? *La volonté de savoir* est capable de donner la réponse à ces questions. D'ailleurs, la sexualité est aussi une histoire consciente et inconsciente où se jouent des relations entre le plaisir et la restriction, la sensualité et la chute. Dans ce cas, où se trouvent le corps et l'âme? Le terme « sexualité » en impliquant l'« autre » dans une relation corporelle semble oublier l'état de l'« autre ». La sexualité en dépit de sa particularité discursive, se constitue dans le rapport de soi à l'autre, autrement dit, dans le rapport du sujet à soi-même. Ainsi la question de corps apparaît inévitable. Foucault, tout en écartant le concept de corps dans son analyse de la sexualité, pourrait se trouver face à face à une critique pour inventer le soi essentiel. Pour la même raison, dans l'histoire de la sexualité, Foucault déploie une réflexion sur l'usage des plaisirs et le souci de soi afin d'aboutir à une herméneutique du sujet. Le pouvoir du soi particulier dans les pratiques hellénistiques provient

de l'effet du corps, c'est pour cette raison qu'il ne pourrait être ignoré.

D'autre part, lorsque la médecine clinique étudie le corps sur la table cadavérique, la modernité oublie les capacités originelles du corps, c'est-à-dire que le pouvoir de savoir se substitue à la position du corps. En retournant à la question « Pour quelle raison Foucault s'interroge-t-il sur le pouvoir à l'intérieur de la sexualité? » on aperçoit là une ressemblance entre le fonctionnement du pouvoir et celui de la sexualité. Elle constitue la représentation la plus adéquate du pouvoir par son dynamisme et par sa capacité d'indépendance, voire même, par son errance. Foucault parle de l'instrumentalité de la sexualité dans les rapports de pouvoir de cette manière :

« Il ne faut pas décrire la sexualité comme une poussée rétive, étrangère par nature et indocile par nécessité à un pouvoir qui, de son côté, s'épuise à la soumettre et souvent échoue à la maîtriser entièrement. Elle apparaît plutôt comme un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir: entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux, entre parents et progéniture, entre éducateurs et élèves, entre prêtres et laïcs, entre une administration et une population. Dans les relations de pouvoir, la sexualité n'est pas l'élément le plus lourd, mais un de ceux, plutôt, qui est doté de la plus grande instrumentalité: utilisable pour le plus grand nombre de manœuvres, et pouvant servir de point d'appui, de charnière aux stratégies les plus variées. »¹⁹⁶

La sexualité, en étant différente du sexe, constitue une part

¹⁹⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 136.

de la structure du sujet, donc le sujet a la possibilité de transformer la sexualité en une capacité corporelle. En vérité, l'analyse foucauldienne du pouvoir ouvre une voie qui s'oriente à découvrir le corps comme une possibilité à travers la sexualité. Cependant, en proposant les pratiques gréco-romaines, Foucault semble mettre en scène l'usage différent des plaisirs, le gouvernement du soi et la transformation du pouvoir, à savoir que le sujet de la sexualité a besoin de son propre corps. Il conçoit toujours la constitution du pouvoir à travers la docilité du corps mais il ne choisit pas la même voie pour atteindre le soi car il ne reconnaît pas la liberté cachée dans le corps. Si l'on rappelle les exemples de la médecine et de la prison, la validité du pouvoir se construit partiellement par la prise d'une connaissance suffisante sur le corps singulier de l'individu comme indiqué par Foucault ainsi:

« Je n'ai pas voulu écrire l'histoire du comportement sexuel dans les sociétés occidentales, mais traiter une question plus sobre et plus limitée: comment ces comportements sont-ils devenus des objets de savoir? Par quelles voies et pour quelles raisons s'est organisé ce domaine de connaissance que l'on circonscrit par ce mot relativement nouveau de 'sexualité'. »¹⁹⁷

Quant à la sexualité, elle n'est pas l'objet du savoir, elle est en soi le savoir. Sexualité est le nom donné au champ des pratiques et des plaisirs qui se transforment en un discours composé de stratégies, de manœuvres de pouvoir qui mènent à un savoir. Foucault, dans *La volonté de savoir*, décrit des stratégies de pouvoir dont l'objet ou la cible est avant tout le corps. Le corps,

¹⁹⁷ M. Foucault, *Dits et écrits II 1976-1988*, op. cit., p. 137.

qui a été constitué comme porteur de sexe au cours de l'histoire occidentale, est explicitement décrit comme un corps capable d'éprouver des plaisirs. Donc, la sexualité, comme objet de la pratique discursive, constitue le savoir, alors que le corps constitue la vérité. C'est pour cette raison que Foucault prend la tradition gréco-romaine comme modèle face au discours moderne de la sexualité.

Pourtant il parle seulement de quelques régimes antiques en les séparant du corps. Malgré le manque du corps dans la considération foucauldienne sur les *aphrodisia*, il s'agit encore d'un chemin qui mènera au domaine où le corps s'ouvrira comme le soi dans *Le souci de soi*. La lecture de *La Volonté de savoir* révèle un projet de l'histoire de la sexualité qui consisterait en une tentative de formation d'une perspective sur le pouvoir. Foucault rappelle qu'on voudrait nous faire croire à une interprétation historique: celle dite de « l'hypothèse répressive ». Selon cette interprétation, les individus auraient d'abord connu une relative liberté du corps et du sexe jusqu'au début du XVII^e siècle, par la suite, la sexualité aurait été enfermée dans la fonction de reproduction de la famille, avec un silence organisé autour de la sexualité des adultes et de celle des enfants. Quand on étudie ce schéma, on voit un pouvoir unilatéral et sourd-muet. Un tel pouvoir décrit par Foucault ne doit pas sembler si dominant, d'autre part, selon la théorie du pouvoir productif, la sexualité moderne ne saurait pas rester si passive, immuable et inaltérable, notamment, si on parle du corps:

« Au début du XVII^e siècle encore, une certaine franchise avait cours, dit-on. Les pratiques ne cherchaient guère le secret ; les mots se disaient sans réticence excessive, et les

choses sans trop de déguisement ; on avait, avec l'illicite, une familiarité tolérante. Les codes du grossier, de l'obscène, de l'indécent étaient bien lâches, si on les compare à ceux du XIX^e siècle. »¹⁹⁸

Dans le second et troisième volume de *l'Histoire de la sexualité*, il s'agit d'un traité sur le pouvoir. Dans *L'usage des plaisirs*, il s'agit de quatre modes essentiels: le mode de la caractérisation des plaisirs sexuels (*aphrodisia*); les règles du bon usage des plaisirs sexuels (*chrèsis*); la fixation du mode de rapport à soi qui permet ce bon usage (*enkrateia*) et enfin, la définition de la téléologie de la pratique sexuelle, c'est-à-dire le but visé par le sujet moral (*sophrosunè*). Ce sont des modes de gouvernement de soi qui forment en somme l'usage du pouvoir. Dans ses cours de 1981-82 autour de la notion de souci de soi et dans *Le souci de soi* Foucault fait une réélaboration du rapport entre le souci de soi (*epimeleia heautou*) et le connais-toi toi-même (*gnôthi seauton*), en discutant le rapport entre le pouvoir et la pratique. Foucault a tenté d'établir une relation de subordination entre les deux principes, tout au long de l'histoire de la culture grecque, hellénistique, romaine et même chrétienne. Depuis Platon en effet, Le *gnôthi seauton* (le connais-toi toi-même) apparaît d'une façon assez claire dans un certain nombre de textes significatifs, dans le cadre de l'*epimeleia heautou* (souci de soi-même). Après l'apparition de la question du souci de soi-même, on rencontre dans le discours foucaldien les termes tels que la « problématisation » et « substance éthique » exprimé par Béatrice Han comme une surprise:

« Surprise enfin, due à la quasi-absence de toute

¹⁹⁸ *Ibid.*, op. cit., p. 9.

référence aux concepts désormais familiers de pouvoir, de stratégies, ou de régime de vérité. Si le thème de la généalogie reste présent, apparaît en revanche un ensemble de notions nouvelles- ‘problématisation’, ‘substance éthique’, ‘téléologie du sujet moral’,- etc., qui toutes visent à permettre l’étude de ce que Foucault désigne désormais comme la question essentielle, à savoir l’ ‘étude des modes selon lesquels les individus sont amenés à se reconnaître comme sujet sexuels’. »¹⁹⁹

L’enjeu immédiat des analyses foucaaldiennes est dès lors double:

« d’une part jeter les fondements théoriques d’une telle recherche, ce qu’effectue l’introduction de *l’Usage des plaisirs* par le biais d’une réflexion sur le sujet centrée sur l’opposition entre l’éthique grecque de la constitution de soi et les morales de type chrétien, qui n’exigent du sujet que la soumission à la loi. »²⁰⁰

De ce point de vue, on peut observer que l’analyse de l’éthique grecque de la constitution du soi se faisait par le concept du plaisir en tant qu’exercice. L’objectif de ce chapitre, en considérant « les ruses de la sexualité et du pouvoir » soulignées par Foucault, c’est de tracer le chemin de la sexualité pour préparer la place au souci de soi. C’est pour cette raison qu’il est important de comprendre la motivation de Foucault à écrire l’histoire du discours de la sexualité victorienne. La saisie de son intérêt à la sexualité donnera lieu à s’interroger sur sa considération du corps. Il propose une autre économie des corps et des plaisirs. Selon le projet foucaaldien, la sexualité se présente comme un espace où

¹⁹⁹ *Ontologie manquée de Foucault, op. cit.*, p. 244

²⁰⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 244.

pouvoir, savoir et sujet sont réorganisés et redéfinis selon les relations de pouvoir qui sont légitimées par la production de la vérité. La sexualité qui permet d'éclairer le rapport du savoir au pouvoir se trouve au sein de l'inspiration grecque. La sexualité ne doit pas être un discours social mais être la politique du corps. Dans cette perspective on tentera d'aborder la considération moderne de la sexualité par *La volonté de savoir*. Foucault déclare que la sexualité est devenue la clé de l'individu parce qu'elle permet de l'analyser telle que:

« Le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce. On se sert de lui comme matrice des disciplines et comme principe des régulations. C'est pourquoi, au XIX^e siècle, la sexualité est poursuivie jusque dans les conduites, pourchassées dans les rêves ; on la suspecte sous les moindres folies, on la poursuit jusque dans les premières années de l'enfance ; elle devient le chiffre de l'individualité, à la fois ce qui permet de l'analyser et ce qui rend possible de la dresser. »²⁰¹

En disant que le sexe est l'accès à l'individu, Foucault manifeste qu'il considère le corps comme l'instrument au sein de la constitution de celui-ci. Dans la considération foucaldienne du corps comme intermédiaire de la sexualité, l'un des modes de pouvoir, ne peut pas être une coïncidence. Une telle considération apportera toujours un manque de compréhension de la relation du consentement entre le sujet et le pouvoir. La sexualité définit toujours la subjectivité du sujet dans une restriction pourtant, le pouvoir qui n'est pas une forme majeure, se trouve dans un rapport avec la question du désir et du consentement. La périodisation de

²⁰¹ *Ibid.*, op. cit., p. 192.

l'histoire de la sexualité manifeste le consentement de la subjectivité au pouvoir:

« L'histoire de la sexualité, si on veut la centrer sur les mécanismes de répression, suppose deux ruptures. L'une au cours du XVII^e siècle : naissance des grandes prohibitions, valorisation de la seule sexualité adulte et matrimoniale, impératifs de décence, esquivage obligatoire du corps, mise au silence et pudeurs impératives du langage ; l'autre, au XX^e siècle ; moins rupture d'ailleurs qu'inflexion de la courbe : c'est le moment où les mécanismes de la répression auraient commencé à se desserrer ; on serait passé d'interdits sexuels pressants à une tolérance relative à l'égard des relations pré-nuptiales ou extra matrimoniales ; la disqualification des 'pervers' se serait atténuée, leur condamnation par la loi en partie effacée ; on aurait pour une bonne part levé les tabous qui pesaient sur la sexualité des enfants. »²⁰²

6. Le pouvoir en tant que consentement

Foucault propose de suivre la chronologie de ces mutations instrumentales et il renvoie aux pratiques pénitentielles du christianisme médiéval. De ce point de départ, depuis le XIV^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle une technologie du sexe était née et elle n'était pas indépendante à l'obligation de l'aveu et du contexte du péché. Selon le schéma foucaldien, cette nouvelle technologie du sexe se développe autour de la pédagogie, de la médecine et de la physiologie sexuelle propre aux femmes. Pourquoi après la confession de chair, ne considère-t-on pas la tolérance relative

²⁰² *Ibid.*, p. 152.

comme une lacune dans le discours de la sexualité? De plus, il semble qu'un dispositif de la subjectivité devait être constitué à l'intérieur des rapports de pouvoir pour changer l'économie de ces rapports et les transformer en pouvoir de soi. Quelles sont les autres raisons possibles du passage des interdictions à la production du dire de la sexualité? Quand bien même cette sorte de mutation pourrait vouloir dire qu'il s'agissait d'un bavardage sur le sexe qui couvre le plaisir, il serait encore possible de tirer la vérité non-dite du discours de sexualité avec l'appui de la dynamique de pouvoir. Foucault l'explique de cette manière:

« Mais il y a peut-être une autre raison qui rend pour nous si gratifiant de formuler en termes de répression les rapports du sexe et du pouvoir: ce qu'on pourrait appeler le bénéfice du locuteur. Si le sexe est réprimé, c'est-à-dire voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme, le seul fait d'en parler, et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée. »²⁰³

En fait, Foucault parle ici d'une collaboration du sujet qui a subi la répression dans cette ère de censure. Dans ce cas, on ne peut pas considérer la répression comme l'effet du pouvoir d'une manière entièrement dépendante. On tente de supposer que Foucault, en séparant la répression de sa réception semble être en contradiction avec sa propre description du pouvoir. Donc, il faut mettre en question le consentement de l'individu à l'égard de la censure gigantesque de l'acte sexuel propre à « soi ». En d'autres termes, il faut considérer le pouvoir dans la perspective de cet acquiescement à voiler la vérité de sa propre sexualité. Il y a une

²⁰³ *Ibid.*, *op.cit.*, p. 13.

différence décisive entre les interdictions sexuelles et les autres : les sexuelles, différemment des autres, sont dans une certaine relation avec l'obligation de dire la vérité sur soi-même. La prohibition sexuelle ne consiste pas seulement en restriction, elle consiste en une déclaration volontaire de « ce qui est intime ». Alors, l'idée que l'individu a une sexualité propre à sa nature et qu'il faut la découvrir, est une illusion car cette considération impose une série de normes sexuelles et des aveux modernes comme des visites chez le psychiatre, inventaires des maladies sexuelles, etc. La vérité se construit par l'intermédiaire de la délivrance de ce qui est intime, c'est-à-dire la vérité de soi, par conséquent, un rapport se forme entre la vérité, le savoir et la sexualité. En un sens, la sexualité constitue un moyen de reconnaissance sociale pour l'individu et le consentement se construit au sein du rapport savoir-pouvoir-sexualité que Foucault a premièrement analysé dans les détails des événements quotidiens. Il faut donc analyser quel est ce consentement.

David Couzens Hoy prétend que Foucault considère le pouvoir comme *agonisme*, un consentement réciproque dans lequel chacun provoque l'autre:

« La critique foucaldienne de l'identification du pouvoir et de la répression peut être placée inverse à la considération que sa conception du pouvoir soit vide parce qu'elle manque d'un contraste. Foucault pourrait riposter que les théories libérales et marxiennes tendent à employer une notion vide et abstraite de la liberté. De la prétention de Foucault qu'une société sans relations de pouvoir serait une abstraction, il ressort que la liberté en l'absence du pouvoir serait également abstraite. Une telle conception du progrès en tant que se libérer

de la répression et de poser en principe une société complètement libérée et non-refoulée rend la liberté sans un contraste authentique. Si cette contre-accusation est, en fait, valide ou non, il n'y a aucun doute qu'il soit faux de considérer la notion du pouvoir foucaldienne pourrait être idiosyncratique parce qu'elle n'est pas contrastée de la manière traditionnelle avec la liberté. Dans son article intitulé « Le pouvoir comment s'exerce t-il »²⁰⁴ Foucault éclairait « qu'il continuait à penser à la liberté comme l'opposé du pouvoir plutôt que penser concrètement à l'opposition logique et conceptuelle entre le pouvoir et la liberté et une fois encore dans les relations sociales comme antagonisme, cependant, Foucault préférait penser au pouvoir comme 'agonisme' - un concours réciproque, où chacun incite et lutte avec l'autre dans une 'provocation permanente'. »²⁰⁵

On tentera de décrire comment la relation du consentement se développe dans le discours de la sexualité. Dans un passage capital de *La volonté de savoir*, Foucault présente la technologie de l'aveu, qui est selon lui à la base de notre *scientia sexualis*, où l'aveu intervient comme un rituel de production de vérité. Il veut dire que les critères auxquels se conforment les représentations de la « sexualité » ne sont efficaces que dans la mesure où la sexualité produit la vérité qui ne se forme que dans un certain type historique de société. De même, elle fabrique aussi ce qui est avouable dans un certain rapport avec « ce qui est inavouable ». En un sens, c'est une histoire politique de la vérité.

²⁰⁴ Foucault, « Le pouvoir comment s'exerce t-il? », Colas D., *La pensée politique*, Larousse, Paris, 1992.

²⁰⁵ David Couzens Hoy, "Power, Repression, Progress", *FOUCAULT, A Critical Reader*. Édition établie sous la direction de David Couzens Hoy, Blackwell Oxford UK&Cambridge USA, 1986, p. 138-139.

Les deux aspects de la subjectivité, « savoir » et « pouvoir » coïncident absolument. De cette perspective, le but de *La volonté de savoir* est de révéler la constitution du rapport entre le sujet et la vérité. Quel est ce rapport et comment est-t-il constitué? Il faut chercher la source de cet agrément aux rapports du pouvoir dans la constitution du sujet. Quelle sorte d'investigation historique s'agit-elle dans *Histoire de la sexualité*? Ses questions majeures étaient en effet à l'époque les suivantes:

« Pourquoi a-t-on parlé de la sexualité, qu'en a-t-on dit? Quels étaient les effets de pouvoir induits par ce qu'on en disait? Quels liens entre ces discours, ces effets de pouvoir et les plaisirs qui se trouvaient investis par eux? Quel savoir se formait à partir de là? Bref, il s'agit de déterminer, dans son fonctionnement et dans ses raisons d'être, le régime de pouvoir-savoir-plaisir qui soutient chez nous le discours sur la sexualité humaine. »²⁰⁶

L'analyse foucaldienne de la sexualité met en évidence les trois abords essentiels à l'acte sexuel. Premièrement que le sexe est attaché au désir comme l'objet de la confession, deuxièmement, que l'activité sexuelle fait l'objet de la volonté de savoir au XVIII^e siècle, troisièmement l'usage des plaisirs dans l'Antiquité, c'est-à-dire, l'éthique. Pourquoi l'acte sexuel était considéré durant les différentes époques, dans une perspective de régulation? Il y a une réponse à cette question dans *La volonté de savoir*:

« Enfin la notion de sexe a assuré un retournement essentiel; elle a permis d'inverser la représentation des rapports du pouvoir à la sexualité et de faire apparaître celle-ci non point

²⁰⁶ *La volonté de savoir*, op. cit., p. 19.

dans sa relation essentielle et positive au pouvoir, mais comme ancrée dans une instance spécifique et irréductible que le pouvoir cherche comme il peut à assujettir; ainsi l'idée 'de sexe' permet d'esquiver ce qui fait le 'pouvoir' du pouvoir; elle permet de ne les penser que comme loi et interdit. »²⁰⁷

D'autre part, la sexualité, « c'est l'ensemble des effets produits dans le corps »²⁰⁸ et pour cette raison elle constitue le domaine où le corps se considère entièrement en tant qu'être humain. En effet il s'agissait, à l'époque victorienne, d'un pressentiment qu'il fallait contrôler les dispositions du corps. La sexualité contient la vérité de soi-même. Cette vérité peut être connue seulement en la transformant en un objet de la science. Ce qui est évident, il est évident que Foucault tente essentiellement de démontrer l'exigence et la possibilité d'une autre économie des corps et des plaisirs en s'interrogeant sur la sexualité victorienne limitée par une idée du comportement sexuel qui se forme au sein de l'austère monarchie du sexe:

« Et nous devons songer qu'un jour, peut-être, dans une autre économie des corps et des plaisirs, on ne comprendra plus bien comment les ruses de la sexualité, et du pouvoir qui en soutient le dispositif, sont parvenues à nous soumettre à cette austère monarchie du sexe, au point de nous vouer à la tâche indéfinie de forcer son secret et d'extorquer à cette ombre les aveux les plus vrais. Ironie de ce dispositif: il nous fait croire qu'il y va de notre 'libération'. »²⁰⁹

²⁰⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 204-205.

²⁰⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 168.

²⁰⁹ *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 211.

7. La sexualité sans corps

L'émergence de la proposition d'une « autre » économie de corps et de plaisirs, le moment le plus brillant de la philosophie foucaldienne, renvoie à considérer la généalogie des plaisirs et des comportements sexuels de l'Antiquité dans *L'usage des plaisirs*.

Pour pénétrer dans une période de l'Antiquité du point de vue du corps, il faut d'abord admettre de parler avec des termes différents. *L'usage des plaisirs* aurait également été la découverte d'une nouvelle historicité. Foucault ne problématise pas la régression de la sexualité, par contre, il explique qu'à l'ombre de la régression le peuple était forcé de parler de sa vie sexuelle et de ses rêves sexuels. Il s'agissait d'une formation de la sexualité au lieu d'une régression sexuelle:

« Ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours, en le faisant valoir comme *le secret*. »²¹⁰

La sexualité est devenue le vêtement que le pouvoir portait et elle construisait la subjectivité de l'individu. Au Moyen-Âge, l'épreuve périodique de la purification et l'aveu des activités sexuelles interdites constituait un ordre qui dirigeait l'individu à être son propre délateur. Du XVII^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle la médecine dominait la formation du sujet et elle constituait l'ensemble du savoir sur la sexualité. La construction du sujet se déroulait par les discours et les disciplines qui traitaient du normal et de l'anormal. Au XIX^e siècle, la sexualité elle-même est devenue un discours et le sujet a été reconsidéré selon les pratiques de la sexualité. Pour modifier ce

²¹⁰ *Ibid.*, op. cit., p. 49.

point de vue, Foucault rappelle que le moindre éclat de vérité est sous condition politique:

« On nous explique que, si la répression a bien été, depuis l'âge classique, le mode fondamental de liaison entre pouvoir, savoir et sexualité, on ne peut s'en affranchir qu'à un prix considérable: il n'y faudrait pas moins qu'une transgression des lois, une levée des interdits, une irruption de la parole, une restitution du plaisir dans le réel, et toute une nouvelle économie dans les mécanismes du pouvoir; car le moindre éclat de vérité est sous condition politique. »²¹¹

8. Une autre économie du corps

Mais pourquoi privilégier ainsi le souci de soi dans l'histoire de la subjectivité? Il y a deux raisons: la première, tient à la permanence du thème non seulement dans l'Antiquité mais également dans la période moderne quoique dans des conditions différentes; la seconde, est plus fondamentale, elle consiste dans le fait qu'à travers le souci de soi se joue un rapport du sujet à la vérité. Le rapport de Foucault à Heidegger est aussi essentiel. Or, pour le second, le moment moderne de la subjectivité est déterminé en fonction du « tournant cartésien ». Le projet foucauldien est courageux parce qu'il porte la rupture cartésienne à une discussion sur la sexualité, pourtant la proposition foucauldienne pour une nouvelle économie du corps promet la libération spirituelle. Foucault pose la question à savoir si un discours critique sur la régression pourrait changer la marche de cette régression hypocrite ou bien s'il serait un maintien de cette hypocrisie? Faut-il transformer la répression en un élément fondamental et constituant

²¹¹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 11-12.

de l'histoire de la sexualité? A la suite de sa critique du « sujet cartésien qui connaît », Foucault parle encore sous l'influence de l'hypothèse répressive:

« Le discours critique qui s'adresse à la régression vient-il croiser pour lui barrer la route un mécanisme de pouvoir qui avait fonctionné jusque-là sans contestation ou bien ne fait-il pas partie du même réseau historique que ce qu'il dénonce (et sans doute travestit) en l'appelant 'régression'? Y-a-t-il bien une rupture historique entre l'âge de la régression et l'analyse critique de la régression? »²¹²

Chacun, avec l'obligation de parler de sa sexualité dans l'ordre de l'économie, de la médecine, de la pénitence s'enfonce dans l'immense discours du sexe que la civilisation a organisé. Cette histoire de la sexualité, ou plutôt cette série d'études concernant les rapports historiques du pouvoir et du discours sur le sexe, ont un effet particulier. En renonçant à penser le pouvoir non pas en termes de loi, d'interdit, mais en termes de liberté et de souci de soi, on aura un nouveau corps au delà d'une autre économie de corps. L'analyse du corps dans l'histoire récente promet la libération corporelle en profondeur, différente du désir et des rapports sexuels. La régression de la sexualité pourrait servir à la recherche de la possibilité corporelle équivalente à soi. C'est un autre espace de pouvoir qui s'est produit par une intervention extérieure. On change la question sur laquelle Foucault s'interroge « Pourquoi donc l'Occident a-t-il si longtemps culpabilisé le sexe? » par « Pourquoi donc l'Occident a-t-il si longtemps méprisé le corps? » et par « Pourquoi l'Occident a-t-il voulu que le rapport

²¹² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 18.

à soi se réalise par la vérité et non pas par le corps? » Quand on parle du corps d'une façon familière, on le conçoit dans le cadre d'interdits et de répression. Peut-être que la peur essentielle de l'Occident est l'appropriation du corps en tant que soi. Il faut faire une recherche du corps dans les *aphrodisia* avant la constitution de cette peur populaire de s'identifier avec le corps. Dans l'ordre de la conduite sexuelle, la pratique corporelle qui n'est pas nécessairement sexuelle semble bien constituer pour les Grecs l'objet de la réflexion morale envisagée sous ses différentes modalités. Ni le désir ni même le plaisir ne pourrait se substituer au corps lui-même. Le corps peut se définir comme l'ensemble de désir portant à l'acte lié au plaisir qui suscite le désir. Posons-nous la question d'avec quel instrument les actes et les désirs agissent-ils? La réponse serait l'ontologie du corps à laquelle s'adresse l'esthétique de l'existence.

Enfin, après avoir admis dans le chapitre précédent, que le corps n'est que lui-même, on s'interrogera sur la position du corps dans les pratiques gréco-romaines dans *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*.

Chapitre 4

Le plaisir et le corps dans *l'Usage des plaisirs*

1. L'éthique en tant que pratique corporelle

Dans ce chapitre, on prétendra que le « soi » ne pourrait se constituer en tant que sujet éthique, qu'avec le corps. Dans une perspective de la corporéité on mettra en évidence que l'activité et les plaisirs sexuels se constituent dans l'Antiquité, par la médiation des possibilités du corps. Jusque-là, on a considéré le corps comme étant docile autour de la technologie du corps. A partir de là, on abordera le statut du corps au sein de la subjectivité de la Grèce antique et de l'Empire romain où Foucault révèle sa recherche sur la gestion des plaisirs, particulièrement dans *L'usage des plaisirs* et dans *l'Herméneutique du sujet*. *L'usage des plaisirs*, en dépit de toute sa référence à la spiritualité de l'époque antique, semble annoncer le corps dégagé des rapports de soumission par la mise en scène de la considération appuyée sur l'intégralité du corps et de l'âme. Ainsi, un modèle propre à la production d'une compréhension du corps libérée des chaînes de l'âme, surgit-il car il s'agit ici de la description d'un mode de vie qui ne serait possible qu'en chair et en os. Foucault s'interroge ici sur la relation établie entre le plaisir sexuel et la préoccupation morale. La transformation de la problématisation de l'activité sexuelle en un comportement moral, constitue l'enjeu principal chez le dernier Foucault:

« [...] pourquoi le comportement sexuel, pourquoi les activités et les plaisirs qui en relèvent, font-ils l'objet d'une

préoccupation morale? Pourquoi ce souci éthique, qui, au moins à certains groupes, paraît d'autres domaines pourtant essentiels dans la vie individuelle ou collective, comme les conduites alimentaires ou l'accomplissement des devoirs civiques? »²¹³

La tâche de ce chapitre est de poser la question de transformation du comportement sexuel en objet de la problématisation morale afin d'éclairer la nécessité d'une appréhension du corps à l'égard d'« esthétique de l'existence »²¹⁴. Donc, comment l'activité sexuelle se constitue-t-elle comme un domaine moral? Quelle est l'esthétique de l'existence? Foucault considère les activités et les plaisirs sexuels comme des exercices de soi qui sont des pratiques permettant à l'individu de se transformer, de se modifier, de se constituer comme « soi-même » et de faire de sa vie une œuvre esthétique comme il l'a indiqué ainsi :

« Mais en posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation 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 réponde à certains critères de style. Ces 'arts d'existence', ces

²¹³ *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 20.

²¹⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 20.

‘techniques de soi’ ont sans doute perdu une certaine part de leur importance et de leur autonomie, lorsqu’ils ont été intégrés, avec le christianisme, dans l’exercice d’un pouvoir pastoral, puis plus tard dans des pratiques de type éducatif, médical, ou psychologique. »²¹⁵

La manière avec laquelle on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en accord avec les éléments prescriptifs à un code, détermine la moralité des conduites. La façon avec laquelle l’individu doit se constituer lui-même comme objet principal de sa conduite morale, c’est à dire la façon de la constitution de soi, compose la détermination de la substance éthique. Bien que la constitution de soi se déroule selon certains règlements, une action morale ne doit pas se réduire à une série d’actes conformes à une loi. De même que l’action morale doit s’accorder à ces codes prescriptifs, elle implique l’exigence d’un rapport à soi comme la constitution du soi avec laquelle l’individu se définit lui-même en tant qu’objet de la conduite morale soit le sujet éthique. Foucault définit, comme suit, les manières avec lesquelles l’individu se constitue lui-même en tant que sujet de l’ascétique:

« 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 [...] 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

²¹⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 18.

réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer 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'assurer. »²¹⁶

La problématisation du comportement sexuel met en relief la question du corps au sein du rapport de la subjectivité à la vérité, par conséquent on peut trouver la forme originale de la morale sexuelle occidentale dans la question de l'usage des plaisirs (*chrêsis aphrodisiôn*). Quel est alors le régime des *aphrodisia*? Foucault étudie l'usage des plaisirs à travers le rapport au corps, le rapport à l'épouse, le rapport aux garçons et le rapport à la vérité. Pourquoi met-il l'usage des plaisirs devant le contexte de l'histoire de la sexualité? Par « régime des *aphrodisia* », il conçoit « une expérience, et une expérience historique: l'expérience grecque des plaisirs, à distinguer de l'expérience chrétienne de la *chair* et de celle, moderne, de la *sexualité* »²¹⁷; par conséquent, Foucault souligne que l'expérience grecque se constitue avec « [...] les *aphrodisia* qui sont pour lui la « substance éthique » de la morale antique.²¹⁸ Dans le fond, la question du corps se considérera comme le lieu du plaisir à travers lequel la problématisation morale du comportement sexuel se caractérise ainsi cette question ramènera à une pratique de soi. Foucault, dans *Le souci de soi*, met explicitement en évidence le rapport du régime des *aphrodisia* au corps, de telle manière:

²¹⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 40-41.

²¹⁷ *L'herméneutique du sujet, Notes des Cours du 6 janvier*, *op. cit.*, p. 21.

²¹⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 21.

« Le régime proposé pour les plaisirs sexuels semble être tout entier centré sur le corps: son état, ses équilibres, ses affections, les dispositions générales ou passagères dans lesquelles il se trouve apparaissent comme les variables principales qui doivent déterminer les conduites. C'est le corps en quelque sorte qui fait la loi au corps. Et pourtant, l'âme a son rôle à jouer et les médecins la font intervenir: car c'est elle qui sans cesse risque d'entraîner le corps au-delà de sa mécanique propre et de ses besoins élémentaires; c'est elle qui incite à choisir des moments qui ne sont pas appropriés, à agir dans des circonstances suspectes, à contrecarrer les dispositions naturelles. Si les humains ont besoin d'un régime qui tienne compte, avec tant de méticulosité, de tous les éléments de la physiologie, la raison en est qu'ils tendent sans cesse à s'en écarter par l'effet de leurs imaginations, de leurs passions et de leurs amours. »²¹⁹

2. Le corps en tant qu'expérience

Dans le régime des *aphrodisia*, le corps se constitue en tant qu'agent qui fait sa propre loi, en outre, au-delà d'une constitution du corps à travers l'organisation des plaisirs, ce régime justifie l'égalité entre le corps et l'âme. Il ne s'agit plus d'un corps qui se dirige par l'âme et d'une spiritualité produite de l'âme car le corps est ce qui ouvre le sujet au monde, aux choses et à autrui donc, il ne serait pas adéquat d'attribuer le gouvernement du soi à l'âme. Le corps transforme l'existence en actualité, par conséquent, le

²¹⁹ *Le souci de soi, op. cit.*, p. 179.

sommeil ou le rêve voire même la folie ne se considèrent pas seulement comme la modalité de la conscience mais ils sont les modes existentiels qui se manifestent dans le corps, donc celui-ci ne constitue pas la manifestation de l'existence du sujet, il la reprend et la rend à nouveau. L'existence corporelle, comme représentation d'être au monde, constitue la possibilité d'être-soi-même. Que « je suis un corps » est la seule manière de se gouverner dans le régime des plaisirs. Le corps devient l'existence corporelle et spirituelle de l'expérience qui se manifeste dans l'activité sexuelle. C'est pour cette raison que Foucault met en évidence le régime des *aphrodisia* dans lequel l'âme et le corps obtiennent le droit de se conduire :

« [...] Il ne s'agit donc pas dans ce régime d'instaurer une lutte de l'âme contre le corps; ni même d'établir des moyens par lesquelles elle pourrait se défendre en face de lui; il s'agit plutôt pour l'âme de se corriger elle-même pour pouvoir conduire le corps selon une loi qui est celle du corps lui-même. »²²⁰

La prétention de dire que le corps se conduit lui-même en faisant sa propre loi au corps, caractérise ici, la base de la considération du corps agissant dans l'usage des plaisirs en tant que pratique de soi. Après avoir fait une démonstration de la représentation d'un corps qui se manifeste au-delà d'une quelconque rupture entre le corps et la spiritualité, on constate l'état du sujet dans son rapport immédiat à son corps. Dans *Le souci de soi*, Foucault, avec les citations de Diogène Laërce et

²²⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 180.

d'Hippocrate, exprime le lien entre le corps et le tempérament par l'exemple de la formation du sperme à travers la moelle, le cerveau et la tête, de telle manière :

« L'acte sexuel arrache au corps une substance qui est capable de transmettre la vie, mais qui ne la transmet que parce que elle-même est liée à l'existence de l'individu et qu'elle en porte une part. En expulsant sa semence, l'être vivant ne se contente pas d'évacuer une humeur en excès : il se prive d'éléments qui sont d'un grand prix pour sa propre existence. De ce caractère précieux du sperme, tous les autres ne donnent pas la même explication. De la génération semble se référer à deux conceptions de l'origine du sperme. Selon l'une d'entre elles, c'est de la tête qu'il viendrait : formé dans le cerveau, il en descendrait par la moelle, jusqu'aux parties inférieures du corps. Tel était, au dire de Diogène Laërce, le principe général de la conception pythagoricienne : le sperme y était considéré comme 'une goutte de cervelle qui contient en soi une vapeur chaude' : de ce fragment de matière cérébrale se formerait par la suite l'ensemble du corps avec 'les nerfs, les chairs, les os, les cheveux' ; du souffle chaud qu'il contient naîtraient l'âme de l'embryon et la sensation²²¹. »²²²

Le voyage du sperme à partir du cerveau, de la moelle jusqu'au sexe met en évidence la représentation de l'existence émanant du croisement à travers les veines, les nerfs, le cerveau et le tempérament. Il semble qu'il ne s'agit pas ici d'une séparation

²²¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, VIII, 1, 28. Cité par Foucault dans *L'usage des plaisirs*.

²²² *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 171-172-173.

entre le biologique et le spirituel. Le corps et l'âme s'articulent l'un à l'autre et les possibilités biologiques du corps se représentent en unité s'inscrivant dans la constitution du soi. L'activité sexuelle s'inscrit dans l'horizon de la mort, de la vie et de l'existence et elle fournit un souci du corps qui pourrait s'ajouter au souci de soi. A la suite des interrogations de la médecine et la philosophie grecques sur l'usage des *aphrodisia* qui représente le souci du corps agissant vers un souci de soi, on reconnaît que l'activité sexuelle ne constitue pas une technique érotique et qu'elle n'exige pas une institutionnalisation légitime mais un rapport à soi-même. Ainsi, le corps se manifeste comme la seule condition de la possibilité de l'ascèse dans l'existence. Il faut désigner que, ce que l'on appelle la spiritualité, c'est l'ensemble des pratiques de soi par lesquelles le sujet subit les modifications nécessaires pour avoir accès à la vérité. Dans ce sens, la pratique de soi n'implique pas nécessairement la qualité de ce qui est esprit ou âme et ses manifestations.

Maurice Merleau-Ponty met en évidence phénoménologiquement le lien de l'existence à la sexualité d'une perspective érotique de la conscience. Il suppose que le rapport d'un corps à l'autre ne s'explique que dans une relation érotique ainsi la conduite sexuelle se manifeste comme une expérience dans laquelle l'existence corporelle met en actualité par conséquent l'existence qui ne saurait être considérée incorporelle :

« La perception érotique n'est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum* ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une

conscience. Un spectacle a pour moi une signification sexuelle, non pas quand je me représente, même confusément, son rapport possible aux organes sexuels ou aux états de plaisir, mais quand il existe pour mon corps, pour cette puissance toujours prêt à nouer les stimuli donnés en une situation érotique et à y ajuster une conduite sexuelle. Il y a une 'compréhension' érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée, tandis que le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps. [...] Nous redécouvrons à la fois la vie sexuelle comme une intentionnalité originale et les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation en faisant reposer tous ces 'processus' sur un 'arc intentionnel' qui fléchit chez le malade et qui chez le normal donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité.»²²³

D'un point de vue phénoménologique, Merleau-Ponty met en relief le concept « corps propre » par lequel le monde se donnerait à « moi ». La perception ne saurait être qu'une supposition et successivement la pensée ne saurait être qu'une assertion dans l'absence de la médiation de l'expérience comme il l'indique ainsi :

« Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système. Quand je me promène dans mon appartement, les différents aspects sous lesquels il s'offre à

²²³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, 1999, Paris, p. 183-184.

moi ne sauraient m'apparaître comme les profils d'une même chose si je ne savais pas que chacun d'eux représente l'appartement vu d'ici ou vu de là, si je n'avais conscience de mon propre mouvement, et de mon corps comme identique à travers les phases de ce mouvement. Je peux évidemment survoler en pensée l'appartement, l'imaginer ou en dessiner le plan sur le plaisir, mais même alors je ne saurais saisir l'unité de l'objet sans la médiation de l'expérience corporelle, car ce que j'appelle un plan n'est qu'une perspective plus ample : c'est l'appartement 'vu d'en haut', et si je peux résumer en lui toutes les perspectives coutumières, c'est à condition de savoir qu'un même sujet incarné peut voir tour à tour de différentes positions. [...] La chose et le monde me sont données avec les parties de mon corps, non par une 'géométrie naturelle', mais dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même. »²²⁴

Quant à Foucault, il ne partage pas avec Merleau-Ponty, le concept « corps propre » et « le corps propre que j'ai » car selon lui, le corps est une supposition historique et chacun, pour atteindre son « propre corps », doit se reconstituer à travers la pratique de soi et l'exercice corporel. De même qu'il ne s'engage pas dans la phénoménologie, la pensée de ces deux philosophes se croise à propos de la sexualité. Foucault en tenant le souci de soi dans l'activité sexuelle antique, attache de l'importance à la perception érotique dans le rapport à travers le corps propre. Bien que le plaisir soit actuellement l'objet de timidité et de secret, durant l'époque antique, il était considéré comme l'ensemble des exercices qui devaient révéler le sens d'être-là, comme moyen du

²²⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 235-237.

façonnement du corps, ainsi il apparaît que le plaisir constituait l'essentiel de la subjectivité du sujet. La subjectivité antique et la spiritualité postulent que la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance fondé et légitimé parce qu'il est le sujet. Il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace et devienne « soi-même » afin d'avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet car tel qu'il est, il n'est pas capable d'être lui-même. D'abord, il faut clarifier le régime des *aphrodisia* où le sujet doit se modifier et se transformer afin d'avoir accès à la vérité qui nous prépare à comprendre l'*askêsis* qui permettant de procéder à l'existence.

3. L'expérience des *aphrodisia*

La problématisation sexuelle de la morale ne conduisait pas à distinguer dans les plaisirs ce qui était normal et ce qui était anormal, ainsi elle s'était donnée pour objectif d'organiser les principes de distribution pour une utilisation juste des *aphrodisia*. L'acte sexuel attaché au régime des plaisirs possédait un rapport affirmatif avec le corps, ainsi il était devenu l'objet d'une économie de corps parce qu'il caractérisait le rapport de l'individu à soi-même. Le plaisir sexuel comme substance éthique constituait une résistance par laquelle le sujet formait son assujettissement, il s'agissait de résister contre l'excès ou la mauvaise gestion des plaisirs, et de l'accentuation sur la faiblesse de l'individu et sur sa fragilité. La morale sexuelle demande à l'individu de s'assujettir à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et éthiques de l'existence. Le travail que l'individu doit accomplir sur soi-

même, s'enracine dans la culture de soi à laquelle appartiennent les exercices d'abstinence et de maîtrise qui constituent l'*askêsis*. La question de vérité que le sujet est capable d'atteindre, demeure dans la nécessité d'être examinée dans une série d'exercices, au cœur de la formation du sujet moral. Cette série d'exercices qui aboutit à une expérience, se transforme en un processus prenant la forme du rapport à soi.²²⁵ Il apparaît qu'il ne faut pas oublier que l'expérience des *aphrodisia*, en d'autres termes la conversion, ne pourrait s'opérer qu'avec la perspective de la vérité. Foucault utilise le terme « conversion » pour généraliser le thème commun de toutes les pratiques de soi:

« L'objectif commun de ces pratiques de soi, à travers les différences qu'elles présentent, peut-être caractérisé par le principe tout à fait général de la conversion à soi – de l'*epistrophē eis heauton*²²⁶. La formule est d'allure platonicienne, mais elle recouvre la plupart du temps des significations sensiblement différentes. Elle est à comprendre d'abord comme une modification d'activité: ce n'est pas qu'il faille cesser toute autre forme d'occupation pour se consacrer entièrement et exclusivement à soi; mais dans les activités qu'il faut avoir, il convient de garder à l'esprit que la fin principale qu'on doit se proposer est à chercher en soi-même, dans le rapport de soi à soi. Cette conversion implique un déplacement du regard: il ne faut pas que celui-ci se disperse dans une curiosité oiseuse, que ce soit celle des agitations quotidiennes et de la vie des autres (Plutarque a consacré tout un traité à cette *polupragmosunē*), ou celle qui cherche à

²²⁵ *Le souci de soi*, op. cit., p. 93-94.

²²⁶ Les expressions *epistrophē eis heauton*, *epistrephein eis heauton*, se rencontrent dans ÉPICTÈTE, Entretiens, I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22-39; III, 23-37; III, 24-106; *Manuel*, 41.

découvrir les secrets de la nature les plus éloignés de l'existence humaine et de ce qui importe pour elle (Demetrius, cité par Sénèque, faisait valoir que la nature, ne celant que les secrets inutiles, avait mis à la portée de l'être humain et sous son regard les choses qu'il lui était nécessaire de connaître). »²²⁷

Foucault se dirige vers une considération de la manière avec laquelle il faut organiser et disposer l'activité sexuelle et le plaisir et il analyse inévitablement la structure inhérente au mode d'assujettissement qui est impliqué dans la problématisation morale de la conduite sexuelle. Il souligne le rapport d'assujettissement à l'exercice du plaisir, comme suit:

« La réflexion morale sur les *aphrodisia* tend beaucoup moins à établir un code systématique qui fixerait la forme canonique des actes sexuels, tracerait la frontière des interdits et distribuerait les pratiques de part et d'autre d'une ligne de partage qu'à élaborer les conditions et les modalités d'un 'usage': le style de ce que les Grecs appelaient la *chrēsis aphrodisiōn*, l'usage des plaisirs. »²²⁸

²²⁷ *Le souci de soi, op. cit.*, p. 89-90.

²²⁸ *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p.72.

4. Les stratégies spécifiques dans l'usage des plaisirs : besoin, moment, opportunité

Le terme « stratégie » indique le style avec lequel l'individu exerce son activité sexuelle ainsi que les conditions du régime avec lesquelles il doit assumer sa conduite. Quel type de progrès s'agit-il dans la *chresis aphrodisiōn*? Il y a trois différentes stratégies: celle du besoin, celle du moment, en d'autres termes de l'opportunité et celle du statut de l'individu lui-même.

La stratégie du besoin:

Les aphrodisia sont considérés avant tout comme un besoin naturel du corps. Pour élaborer cette stratégie, Foucault évoque le geste scandaleux de Diogène qui n'avait pas hésité à satisfaire en public son appétit sexuel. Diogène en critiquant la règle de non-publicité dit ainsi : « s'il n'y a pas de mal à manger, il n'y en a pas non plus à manger en public »²²⁹ Ainsi il semble que la pratique des *aphrodisia* consiste en une satisfaction d'un besoin, et elle est naturelle elle n'est pas honteuse. Dans la régulation de l'usage des plaisirs par la satisfaction des besoins, il s'agit de maintenir le désir par le besoin qui suscite le désir au lieu de l'éteindre. Foucault évoque une discussion dans *Mémoires*²³⁰ de Xénophone, qui survient entre Euthydem et Socrate où ce dernier souligne que « la faim, la soif, le désir amoureux (*aphrodisiōn epithumia*), les veilles sont les seules causes du plaisir qu'on a à manger, à boire, à faire l'amour, à se reposer et à dormir, lorsqu'on

²²⁹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des Philosophes*, VI, 2, 69.

²³⁰ XÉNOPHON, *Mémoires*, I, 3, 14. Cité par Foucault dans *L'usage des plaisirs*.

a attendu et supporté ces besoins jusqu'à ce que la satisfaction en soit aussi agréable que possible (*hōs eni hēdista*²³¹). »²³²

Comme on peut le comprendre de cet extrait, il s'agit là d'un rapport direct entre le besoin et le désir et pour le dire plus explicitement, pour l'émergence du désir, il est nécessaire d'avoir besoin. Pourtant, « l'usage des plaisirs » ne consiste pas simplement à la satisfaction du besoin. Le besoin du corps, se considère dans la catégorie de la Diététique, dont le but n'est pas de styliser la vie mais simplement de la rendre utile et heureuse dans ses limites. Pour pouvoir faire un rapport entre la question du besoin et une éthique de pratique, il faut reconnaître que la vertu de la conscience du rapport entre besoin et plaisir est une partie de la stylisation de la vie. Foucault aborde la stratégie du besoin comme une question d'équilibre qu'il définit ainsi:

« Le besoin doit servir de principe recteur dans cette stratégie dont on voit bien qu'elle ne put jamais prendre la forme d'une codification précise ou d'une loi applicable à tous de la même façon dans toutes les circonstances. Elle permet un équilibre dans la dynamique du plaisir et du désir: elle l'empêche de 's'emballer' et de tomber dans l'excès en lui fixant comme limite interne la satisfaction d'un besoin; et elle évite que cette force naturelle n'entre en sédition et n'usurpe une place qui n'est pas la sienne: car elle n'accorde que ce qui, nécessaire au corps, est voulu par la nature, sans rien de

²³¹ *Ibid.*, *op. cit.*, IV, 5, 9.

²³² *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 76.

plus. »²³³

Le principe du besoin protège l'individu de l'intempérance qui se dirige inévitablement vers un débordement et ainsi la tempérance n'est jamais l'obéissance à la loi, elle est la gestion des désirs. Au premier abord, bien que la stratégie du besoin semble être un cliché philosophique, elle renvoie à l'idée d'un corps qui peut fonctionner comme l'appui ontologique de la pratique éthique. La tentative foucaldienne de l'articulation d'une éthique pratique contemporaine oblige à s'interroger sur la question légitime ontologique: « Y a-t-il un étant pur, non constitué? » Toute la pratique suppose un corps pur et dépendant des règles. Cela veut dire effectivement que le sujet ne se constitue pas nécessairement tout au long des expériences possibles et des exercices spirituels mais qu'il y a sans doute, des expériences thématiques de la perspective d'une subjectivité.

La stratégie du moment (le kairos):

La stratégie du moment est de savoir faire usage des plaisirs quand il faut et autant qu'il faut. Chez les Grecs, l'activité sexuelle devait se faire dans une période particulière de la vie, dans une saison privilégiée et dans un moment choisi de la journée. Le *kairos* est l'objectif substantiel de l'usage des plaisirs. Le principe du « quand il faut » a une place importante chez les Grecs comme la question de science et de technique. L'importance du bon moment dans l'activité sexuelle apparaît aussi comme une question morale, il constitue l'éthique sexuelle. Foucault signale aussi que

²³³ *Ibid.*, op. cit., p. 76.

l'inceste était condamné avant tout comme un contretemps, prétendant qu'une telle procréation pouvait causer une mauvaise semence à cause du fait de la différence d'âge entre les géniteurs.

Le statut:

La morale sexuelle antique de l'usage propre des plaisirs prend toujours en compte le mode de vie, lui-même déterminé par le statut social. Il y a ainsi un lien entre la réputation du dirigeant et la maîtrise de sa conduite sexuelle: la tempérance est considérée comme une qualité pour ceux qui ont des responsabilités dans la maison, puis dans la cité, et le dirigeant doit être un juste exemple. Aucune règle de conduite ne prétend être une règle universelle, ainsi l'individu se constitue comme un sujet éthique et non pas comme un exécuteur applicateur de la loi. Au contraire, c'est une attitude qui individualise l'action, la module, et qui peut même lui donner un éclat singulier par la structure rationnelle et réfléchie qu'elle lui prête.²³⁴ Une telle organisation de l'usage des plaisirs (*chresis aphrodisiōn*), en s'adressant à la mesure et à la tempérance, énonce là les fondements de la légalité de l'apparition d'une éthique du souci ayant des relations avec l'harmonie du Cosmos et avec la « Raison cosmique²³⁵ ». L'esthétique de l'existence semble se constituer à travers la conformité du rapport à soi, au cosmos et aux autres. Le cosmos et la nature forment l'horizon infini et énigmatique pour l'expérience humaine. Hadot l'explique comme suit:

²³⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 80-81-82-83-84.

²³⁵ P. Hadot, *Exercices spirituels et la philosophie antique* (1993), Albin Michel, 2002, Paris, p. 303.

« Toutefois, j'hésiterais à parler avec M. Foucault d'« esthétique de l'existence », aussi bien à propos de l'Antiquité, que de la tâche du philosophe en général. M. Foucault, nous l'avons vu, entend cette expression au sens où notre propre vie est l'œuvre que nous avons à faire. Le mot 'esthétique' évoque en effet pour nous autres modernes des résonances très différentes de celles que le mot 'beauté' (*kalon*, *kallos*) avait dans l'Antiquité. En effet, les modernes ont tendance à se représenter le beau comme une réalité autonome indépendante du bien et du mal, alors que pour les Grecs, au contraire, le mot, appliqué aux hommes, implique normalement la valeur morale, par exemple dans les textes de Platon et de Xénophon, cités par Foucault.²³⁶ En fait, ce que les philosophes de l'Antiquité recherchent, ce n'est pas premièrement la beauté (*kalon*), mais le bien (*agathon*); Épicure aussi bien que les autres.²³⁷ »

Par conséquent, le terme « esthétique de l'existence » évoquera chaque fois le geste stoïque de transformer la manière d'agir en un consentement aux événements imposés par le destin et par la « Raison cosmique. »²³⁸ En somme, par son ouverture à une sorte de discipline, *chresis aphrodisiōn* met en scène une exigence de l'interrogation du régime. Dans le régime des plaisirs, les actes sexuels doivent être soumis à un régime extrêmement méticuleux. On ne pourrait dire que ce régime soit un système prescriptif qui chercherait à imposer un ordre légitime des pratiques car il ne propose rien sur les actes sexuels. Pour exprimer le caractère normatif de ce régime, Foucault souligne qu'il est concessif.²³⁹

²³⁶ *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p.103-105.

²³⁷ *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 308.

²³⁸ *Ibid.*, op. cit., p. 303.

²³⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 167.

Donc, quel est ce qui est normatif? Dans l'ère hellénistique où les plaisirs et le comportement sexuel se prenaient pour la constitution du soi ; l'expérience des *aphrodisia*, ne représente pas seulement ce que l'on appelle aujourd'hui la sexualité car elle implique une organisation triple: la Diététique, l'Economique et l'Erotique. Foucault dit que le sens donné par les Grecs à la Diététique provient de deux récits d'origine: *L'Ancienne Médecine* d'Hippocrate et la collection chez Platon. Dans *L'Ancienne Médecine*, Hippocrate considérait le régime comme l'élément qui faisait naître la médecine de la préoccupation primordiale et essentielle du régime²⁴⁰. Au contraire de ceci, selon Platon la pratique diététique²⁴¹ provenait d'une série de modifications dans les pratiques médicales. Foucault écrit ainsi:

« La diététique apparaît, selon cette genèse, comme une sorte de médecine pour les temps de mollesse; elle était destinée aux existences mal conduites et qui cherchaient à se prolonger. Mais on le voit bien: si, pour Platon, la diététique n'est pas un art originaire, ce n'est pas que le régime, la *diatète*, soit sans importance; la raison pour laquelle, à l'époque d'Asclèpios ou de ses premiers successeurs, on ne se préoccupait pas de diététique, c'est que le 'régime' réellement suivi par les hommes, la manière dont ils se nourrissaient et prenaient de l'exercice, était conforme à la nature.²⁴² »²⁴³

La diététique caractérise la manière de la conduite

²⁴⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 131.

²⁴¹ Platon, *République*, III, 405 e-408 d. Cité par Hadot dans *Exercices spirituels et philosophie antique*.

²⁴² *Ibid.*, *op. cit.*, III, 407 c.

²⁴³ *Le souci de soi, op. cit.*, p. 133.

humaine et problématise le rapport de l'individu à son corps avec les pratiques qui se déterminent par le souci du corps. Bien que le corps ne soit pas le seul objet de la préoccupation, il reste la seule motivation de ce souci. D'autre part, il s'agit d'un autre point extrêmement important, la diététique qui s'organise autour de la constitution du corps n'est pas une obéissance aux règles déterminées par quiconque ou par quelconque connaissance d'un autre individu. La diététique est une pratique réfléchie de soi-même et de son corps. En somme la pratique diététique est une manière de se constituer comme un sujet qui a, de son corps, le souci juste, nécessaire et suffisant. Dans ce cas une question s'impose: Quelle place occupe l'ascèse dans l'art de vivre qui se forme par la Diététique?

5. Le rapport du plaisir à l'*askêsis*

Dans *L'usage des plaisirs* et dans *l'Herméneutique du sujet*, Foucault entreprend la recherche généalogique du plaisir dans sa structure d'*askêsis* (l'exercice) afin de mettre en lumière la différence de la sexualité moderne. D'abord on examinera comment se constitue cette différence. Pierre Hadot, dans *Qu'est ce que la philosophie antique*²⁴⁴ souligne que la philosophie antique était avant tout un mode de vie:

« Je veux dire, donc, que le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie dont il est à la fois le moyen et l'expression et, en conséquence, que la philosophie est bien avant tout une manière de vivre, mais qui

²⁴⁴ P. Hadot, *Qu'est ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 19.

est étroitement liée au discours philosophique. »²⁴⁵

Hadot s'adresse²⁴⁶ au petit traité²⁴⁷ sur le stoïcien romain Musonius Rufus où les exercices (*askêsis*) communs à l'âme et au corps sont décrits. Il remarque que « la pureté de l'intention morale »²⁴⁸ ne se trouve que dans l'âme qui se forme à travers les exercices corporels, comme suit:

« Nous pratiquerons les exercices communs à l'âme et au corps 'si nous nous accoutumons au froid, au chaud, à la soif, à la faim, à la fragilité de la nourriture, à la dureté de la couche, à l'abstinence des choses agréables, au support des choses pénibles'. Le corps deviendra ainsi impassable à la douleur et disposé à l'action, mais l'âme elle-même, grâce à ses exercices, se fortifiera, en devenant courageuse et tempérante. »²⁴⁹

Ces remarques de Rufus mettent en évidence que l'exercice de l'âme est étroitement lié à l'exercice du corps. Dans un passage d'un texte qui s'appelle précisément *Peri askêseôs*²⁵⁰ (De l'ascèse, De l'exercice) Rufus compare l'acquisition de la vertu à celle de la médecine ou à celle de la musique et selon lui, pour l'acquisition de la vertu, il faut d'une part un savoir théorique (*epistemê theôrêtikê*) et d'autre part un savoir pratique (*epistemê*

²⁴⁵ *Ibid.*, op. cit., p. 19.

²⁴⁶ *Ibid.*, op. cit., p. 289.

²⁴⁷ A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978, p. 69-71.

²⁴⁸ *Qu'est-ce que la philosophie antique*, op. cit., p. 290.

²⁴⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 290.

²⁵⁰ *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 313. *Peri askêseôs*, in R. Musonius, *Reliquiae*, éd. O. Hense citée, p. 22-27 (cf. en français, la traduction de Festugière, in *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, éd. citée, p. 69-71).

praktikê).

Foucault désigne que la vertu ne s'acquiert que par l'*askêsis* traditionnelle dans la pratique de soi-même.²⁵¹ *L'usage des plaisirs* montre que le domaine du plaisir et celui de l'exercice sont étroitement liés. Ici, le terme « plaisir » est un choix qui vise la position du terme moderne « la sexualité ». Le plaisir et sa répétition sont une forme première d'un mouvement concret et observable vers soi et ils constituent une activité réfléchie. Dans la période antique, les *aphrodisia* constituaient un terme qui se substituait et voire même dépassait la sexualité. Les *aphrodisia* sont la totalité des actes qui fournissent les possibilités philosophiques qui permettant au sujet d'arriver à une expérience au delà de la vérité objective. De plus, dans l'expérience des *aphrodisia*, l'acte, le désir et le plaisir forment un ensemble dont les éléments sont associés les uns aux autres. Cette association forme le caractère essentiel de cette sorte d'activité. Si on se réfère à Aristote, on voit que « le désir est toujours 'désir de la chose agréable' » (*hē gar epithumia tou hēdeōs estin*)²⁵² donc ce qui oriente vers le désir, c'est le plaisir. Platon désigne dans le *Philèbe*²⁵³ que le désir ne pouvait émaner que dans l'absence de la chose désirée. Cette absence ne ressentirait que par l'évocation de ce plaisir dans un souvenir ou une image et ce qui évoque celui-ci ou son absence, c'est l'âme²⁵⁴, comme l'a indiqué Foucault:

« Il est vrai - Platon y revient souvent – qu'il ne saurait

²⁵¹ *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 302.

²⁵² Aristote, *Parties des animaux*, 660 b. Cité par Foucault dans *L'herméneutique du sujet*.

²⁵³ Platon, *Philèbe*, traduction et présentation par Jean-François Pradeau, Flammarion, Paris, 2002.

²⁵⁴ *Ibid.*, op. cit., 44 e sq.

y avoir désir sans privation, sans manque de la chose désirée et sans mélange par conséquent d'une certaine souffrance; mais l'appétit, explique-t-il dans le *Philèbe*, ne peut être provoqué que par la représentation de l'image ou le souvenir de la chose qui fait plaisir; il en conclut qu'il ne saurait y avoir désir que dans l'âme, car si le corps est atteint par la privation, c'est l'âme et l'âme seule qui peut par le souvenir rendre présente la chose à désirer et donc susciter l'*epithumia*. Ce qui, dans l'ordre de la conduite sexuelle, semble bien constituer pour les Grecs l'objet de la réflexion morale, ce n'est donc exactement ni l'acte lui-même (envisagé sous ses différentes modalités), ni le désir (considéré selon son origine ou sa direction), ni même le plaisir (jaugé d'après les différents objets ou pratiques qui peuvent le provoquer); c'est plutôt la dynamique qui les unit tous trois de façon circulaire (le désir qui porte à l'acte, l'acte qui est lié au plaisir et le plaisir qui suscite le désir). »²⁵⁵

Dans la période hellénistique romaine, la culture de soi ne se rapportait pas seulement à agir mais comment on devait agir et être. A cette époque *epistemê praktikê*, *askêsis* s'attachaient l'un à l'autre dans un rapport intime qui donnait lieu à l'art de l'existence qui se formant en dehors des codes et des interdits imposés. Le sujet, dans son être singulier, expérimente la transformation de soi en soi comme une esthétique d'existence. Foucault s'exprime sur le rapport entre le soi et les plaisirs en tant que pratique éthique, comme suit:

« Mais en posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que

²⁵⁵ *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 59-60.

cette problématisation 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 'art 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 répondre à certains critères de style. »²⁵⁶

Foucault prend en considération la question de la transformation de l'existence de la perspective des *aphrodisia*. Ainsi les *aphrodisia*, c'est-à-dire, les comportements sexuels et leur stylisation grecque, à travers l'activité sexuelle, devenaient l'intermédiaire de la formation d'une esthétique d'existence. Dans la perspective de la philosophie de l'expérience, la condition de la possibilité de l'acte éthique se trouve dans le souci de soi qui transformerait la vie en une « œuvre ». Dès lors, l'éthique se caractérise par la conversion de la vie, en partant de soi, ainsi la pratique éthique devient aussi politique. Dans la pensée platonicienne, la motivation principale est politique. Hadot évoque dans *Lettre VII* que Platon donne son témoignage autobiographique et il écrit ainsi:

« [...] je fus irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à sa lumière seule, on peut reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la

²⁵⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 18.

vie privée. »²⁵⁷

Au cours de la période hellénistique, la philosophie tout en étant une manière de vivre, consistait dans la recherche de la sagesse qui indiquait un mode de vie particulier. Dans son *l'Apologie de Socrate*²⁵⁸, Platon reconstitue le discours que Socrate avait prononcé devant ses juges : la philosophie n'est pas d'acquérir un savoir mais c'est de se mettre en question soi-même. Dans *l'Apologie de Socrate*, Socrate fait ressortir qu'il est irrationnel d'attribuer un sens à la mort car l'expérience de la mort reste en dehors de l'expérience de l'être humain. Donc, connaître ne porte pas sur une théorie abstraite mais sur le savoir de ce qu'il faut décider ou choisir et par conséquent, dans la pensée grecque, l'expérience est essentielle dans l'attitude éthico-politique. L'origine de l'éthique du désir n'est pas dans le plaisir lui-même mais plutôt dans le mode de vivre le plaisir et dans sa pratique qui forme la substance éthique dans le comportement sexuel. Au cours de cette période, ce qui saute soudainement aux yeux est l'harmonie inébranlable entre l'action et la pensée. Il faut dire que l'état du corps dans l'Antiquité semblait se caractériser sous l'influence de celle-ci. Hadot l'explique avec le sous-titre « Apprendre à vivre » et il écrit ainsi:

« C'est dans les écoles hellénistiques et romaines de philosophie que le phénomène est plus facile à observer. Les stoïciens, par exemple, le déclarent explicitement: pour eux, la philosophie est un 'exercice'.²⁵⁹ A leurs yeux, la philosophie

²⁵⁷ *Qu'est-ce que la philosophie antique? op. cit.*, p. 96.

²⁵⁸ Platon, *Apologie de Socrate*, Flammarion, Paris, 2006.

²⁵⁹ PSEUDO-GALIEN, *Hist.phil.*,5, dans *Doxographi Graeci*, p. 602, 18 Diels, et

ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite²⁶⁰, encore moins dans une exégèse de textes²⁶¹, mais dans un art de vivre²⁶², dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du 'soi' et de l'être: c'est un progrès qui fait le sujet conscient de son être. »²⁶³

Hadot considère que les exercices spirituels en tant que formation de la spiritualité ont un effet thérapeutique. Il affirme que la principale cause de peine et d'inconscience pour l'être humain, est la crainte et le désir. Chaque méthode thérapeutique est liée à la transformation de la manière d'être individu. Les exercices spirituels visent à réaliser cette transformation. A partir de cette liaison, la philosophie, autour de ces exercices, devient une manière de vivre qui en effet forment l'être humain libre et indépendant. Les plaisirs, à partir de cette symétrie, sont considérés comme *askêsis* pour atteindre la maîtrise de soi [*enkretia*]. Donc ce qui caractérise l'*askêsis* dans le monde grec, hellénistique et romain, ce n'est pas une conséquence d'obéissance à la loi mais d'un accord à soi.

PLUTARQUE, *De plac.*, I, 2, *ibid.*, p.273, 14 Diels. Cette conception vient des cyniques, cf. DIOGÈNE LAËRCE, VI 70-71. Sur la Notion cynique d'*askesis*, cf. l'important ouvrage de M-O. GOULET-CAZÉ, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce*, VI, 70-71, Paris, 1986. Lucien (Toxaris, 27, *Vitarum auctio*, 7) donne le nom d'*askesis* aux sectes philosophiques elles-mêmes. Sur la nécessité de l'exercice philosophique, cf. ÉPICTÈTE, *Dissert.*, II, 9, 13; II, 18, 26; III, 8, 1; III, 12, 1-7; IV, 6, 16; IV, 12, 13; MUSONIUS RUFUS, p. 22, 9 sq. Hense; SÉNÈQUE, *Epist.*, 90, 46.

²⁶⁰ SÉNÈQUE, *Epist.*, 20, 2: « *Facere docet philosophia, non dicere.* »

²⁶¹ ÉPICTÈTE, I, 4, 14-18: le progrès spirituel ne consiste pas à mieux expliquer Chrysippe, mais à transformer sa propre liberté; II 16, 34.

²⁶² ÉPICTÈTE, I, 15, 2: « L'art de vivre (la philosophie) a pour matière la vie de chacun »; cf. I, 26, 7. PLUTARQUE, *Quaest. conviv.*, I, 2, 613 b: « La philosophie étant l'art de vivre ne doit être tenue à l'écart d'aucun divertissement. »

²⁶³ GALIEN, *De cognosc. cur. animi morbis*, I,4, p. 11, 4 Marquardt: « se rendre meilleur ». Cité par Hadot dans *Les exercices spirituels*.

6. La vérité cachée dans l'ascèse

Dans la problématisation de la sexualité en tant qu'enjeu de la liberté, l'usage des plaisirs soulève la question de vérité. Donc, une autre question se pose: Comment l'individu se rapporte-il à la vérité? L'ascèse est en effet une pratique de vérité, elle n'est pas l'assujettissement de l'individu par l'intermédiaire d'un code. Foucault a voulu montrer que dans la culture de soi de à l'époque hellénistique et romaine, la question du rapport sujet et connaissance n'est pas celle de savoir si le sujet est objectivable. Donc, si le sujet est à la fois objet et agent de l'ascèse (*askêsis*) il faut élaborer le concept de l'*askêsis*. Bien que, quand on parle d'ascèse, le terme indique, en général, quelques renoncements qui évoquent la renoncement à soi, Foucault met en relief que l'ascèse, dans la culture hellénistique romaine n'indiquait pas la renoncement à soi, mais au contraire, les exercices corporels et la pratique corporelle étaient pour la constitution de soi-même. Ainsi l'ascèse établit le soi en se consacrant à soi par l'ensemble des procédures de l'être soi-même. Ce qu'on apprend par l'ascèse est le progrès d'une constitution d'un rapport achevé et complet à soi. Bien que l'ascèse donne lieu à l'organisation du soi, il possède aussi quelques éléments de renoncement qui se trouvent dans la préparation à la vie, comme Foucault l'a indiqué de la manière suivante:

« En deux mots, l'ascèse ancienne ne réduit pas: elle équipe, elle dote. Et ce dont elle équipe, ce dont elle dote, c'est cela qu'on appelle en grec la *paraskeuê*, que Sénèque en latin traduit souvent par: *instructio*. [...] la *paraskeuê*, c'est ce

qu'on pourrait appeler une préparation à la fois ouverte et finalisée de l'individu aux événements de la vie. »²⁶⁴

L'ascèse philosophique a pour but de livrer l'individu à la vérité. Le moment platonicien, soit dans *l'Alcibiade*, soit dans les technologies du soi qui sont antérieures à Platon et à Socrate, réapparaît dans la description du soi et dans l'explication du souci de soi. *L'Alcibiade* se divise en deux parties, comme indiqué par Foucault :

« Premièrement, dans l'impératif 'il faut s'occuper de soi', quelle est cette chose, quel est cet objet dont il faut s'occuper, qu'est ce que c'est que ce soi?' Il faut s'occuper c'est de son âme. Et, deuxièmement, dans 'souci de soi', il y a de souci. Quelle forme doit avoir ce souci, en quoi doit-il consister, étant donné que l'enjeu du dialogue est celui-ci: si je dois me soucier de moi-même, c'est pour devenir capable de gouverner les autres et de régir la cité. Il faut donc que le souci de moi soit tel qu'il délivre, en même temps, l'art (la *tekhnê*, le savoir-faire) qui me permettra de bien gouverner les autres. »²⁶⁵

L'âme en tant qu'agent du souci de soi, sert les instruments du corps, et se sert. Comment le souci de soi devient-il coextensif à la vie individuelle?²⁶⁶ Dans la pensée platonique, l'art du corps était très nettement distingué de l'art de l'âme. Dans *l'Alcibiade*, on avait spécifié l'âme comme l'objet du souci de soi. Plus tard chez les épicuriens et aussi chez les stoïciens l'art de l'âme et la santé du

²⁶⁴ *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 306.

²⁶⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 306.

²⁶⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 83-84.

corps se trouvaient dans un profond rapport ainsi, le corps réémergeait comme l'objet de souci, de sorte que s'occuper de soi était à la fois s'occuper de l'âme et du corps. Le rapport à soi qui se définissait par la restriction de l'appétit et du plaisir, se libérait de la souveraineté des passions et s'exprimait par la souveraineté du soi sur soi. Une action pour être dite « morale » ne doit pas se réduire à une série d'actes conformes à une loi. Toute action morale doit comporter un rapport à la pratique où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère; mais elle doit impliquer aussi un certain rapport à soi; celui-ci n'est pas simplement « conscience de soi », mais constitution du soi comme « sujet moral », dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même constituant l'objet de cette pratique morale. Celle-ci définit sa position par rapport au précepte que le sujet moral suit et il s'attache à un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même. Par cette pratique le sujet se contrôle, se perfectionne et se transforme.

Chez les Anciens, la philosophie apparaissait comme un exercice de la volonté et de l'être afin de parvenir à un état d'existence, à la sagesse qui semblait souvent inaccessible au sujet. L'ascèse était en effet une série d'exercices de progrès spirituel qui exigeait une transformation radicale de la manière d'exister. Hadot explique ainsi cette philosophie comme manière de vivre: La philosophie, à l'époque hellénistique et romaine, se présente donc comme un mode de vie, comme un art de vivre. Il y avait un style de vie et le dialogue socratique était un exercice qui amenait l'interlocuteur de Socrate à se mettre en question, à prendre souci de lui-même. Platon définissait la philosophie comme l'exercice de la mort, et le philosophe comme l'homme qui ne craint pas la mort

parce qu'il contemple la totalité du temps et de l'être. D'autre part, Hadot, prétend que la philosophie moderne ne consistait plus une manière d'exister car elle s'appuyait sur le discours universitaire. Il donne l'exemple de Descartes et Spinoza. Les méditations cartésiennes étaient formées selon la conception chrétienne de Saint Augustin alors que Descartes indiquait que « méditer » était un exercice philosophique qui reposait sur un temps et un lieu. D'un autre côté, Spinoza présentait une manière d'être dans son *L'Éthique*²⁶⁷ et la systématisait dans un discours philosophique. Hadot exprime aussi l'attitude foucaldienne face à la philosophie du plaisir comme une approche personnelle.

Pour Foucault, l'activité sexuelle et le plaisir ne sont pas seulement un objet historique. Selon lui l'« esthétique de l'existence » est la vie individuelle que l'on doit considérer comme une œuvre d'art, il ne l'entend pas comme la tâche générale de la philosophie. On suppose souvent l'intériorité de la morale chrétienne à l'extériorité d'une morale païenne qui n'envisagerait les actes que dans leur accomplissement réel, dans leur forme visible et manifeste, dans leur adéquation à des règles et dans l'aspect qu'ils peuvent prendre dans la mémoire. Ce qu'on appelle l'intériorité chrétienne est un mode particulier de rapport à soi qui comporte des formes précises d'attention, de soupçon, de déchiffrement, de verbalisation, d'aveu, de confession, de lutte contre les tentations et de renoncement. Ce qui est désigné comme l'« extériorité » de la morale ancienne implique aussi le principe d'un travail sur soi mais sous une forme très différente. Pour la pensée grecque de l'époque classique, l'ascèse permettait à

²⁶⁷ *L'éthique de Baruch de Spinoza* (1677) Poche, Paris, 1994.

l'individu de se constituer comme sujet moral et elle faisait intégralement partie de l'exercice de la vertu qui était la condition nécessaire de la vie de l'individu libre. Dans la morale des plaisirs, il s'agissait de cette attitude appelée *enkrateia*, maîtrise de soi, qui se déterminait par la résistance contre les désirs. *Enkrateia* qui semblait faire disparaître la distance entre l'extériorité et l'intériorité, était une forme de maîtrise de soi qui accédait à la tempérance et l'état fondamental du souci de soi. Une élaboration éthique n'était possible pour le sujet que dans l'ordre de l'expérience de la vie dans ses aspects les moins sereins. La *sophrosunè* est une vertu qui s'obtient à travers la pratique de la tempérance, et elle est comprise comme une vertu « virile », c'est-à-dire active.

7. Le corps est-il la pratique ou le désir?

Les précisions dans *L'usage des plaisirs* montre que le soi se prend pour l'objet du désir et le corps pour le plaisir et l'ascèse. Ce que Hadot écrit sur Marc Aurèle semble pouvoir éclairer ce sujet. Les pensées d'Aurèle²⁶⁸ constituent un document extrêmement précieux sur l'idée originelle d'un univers réglé selon une nature constituée sur les séparations adhérentes et sur les réunions divisées à travers une nature de l'univers ayant organisé les êtres raisonnables les uns pour les autres. Cette organisation consiste donc tout d'abord à définir l'objet ou l'événement en lui-même, tel qu'il est, en le séparant des représentations conventionnelles que les individus s'en font habituellement, comme indiqué comme suit par Marc Aurèle :

²⁶⁸ Les exercices spirituelles, Hadot, *Pensées Pour Moi-Même, suivies du Manuel d'Epictète*, Traduction, préface et notes par Mario Meunier, Flammarion, 1992, Paris.

« Ou le monde a été bien ordonné, ou c'est un amas confus, un pêle-mêle fortuit qu'on appelle pourtant le monde. Quoi ! tu peux être, toi, un monde bien réglé, et dans l'univers tout serait désordre et confusion ! Et cela quand toutes choses sont tout à la fois si distinctes et si confondues, et si bien marchant d'accord⁵² ! »²⁶⁹

Dans l'Antiquité, la philosophie est un exercice de chaque instant; elle invite à se concentrer sur chaque instant de la vie, dans la perspective du cosmos. Car l'exercice de la sagesse comporte une dimension cosmique. Alors que l'homme ordinaire a perdu le contact avec le monde, ne voit pas le monde en tant que monde, mais traite le monde comme un moyen de satisfaire ses désirs, le sage ne cesse d'avoir le Tout constamment présent à l'esprit. Il pense et agit dans une perspective universelle. Il a le sentiment d'appartenir à un Tout qui déborde les limites de l'individualité. Dans une perspective de la sagesse, on retrouve le concept de cosmos car l'individu ne peut se considérer comme une partie de l'univers. Au sujet du « Tout », il serait nécessaire de voir les précisions auréliennes sur la relation entre l'être et le « moi », en faisant référence à Marc Aurèle:

« Tu as subsisté comme partie d'un tout³⁰. Tu t'absorberas dans l'être qui t'a produit³¹, ou plutôt tu sera repris par sa puissance génératrice³², en vertu d'en changement. »²⁷⁰

²⁶⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, Livre IV, XXVII, p. 48.

²⁷⁰ *Pensées De L'Empereur Marc Aurèle Antonin*, *op. cit.*, Livre IV, XIV, p. 43.

Aurèle ne pose pas le sujet face au monde comme étant l'objet du désir. Dans ce cas, le corps se considère comme la relation de soi-même avec le tissu des choses. Sans doute, la pensée d'Aurèle se forme comme une méthode physique pour expliquer l'univers. Foucault retire de la supériorité stoïque du « moment » une sorte d'idée de soi qui provient du passé et du futur mais qui constitue le moment. Autrement dit, l'éthique de soi, c'est l'apparition d'un processus qui vient du passé et va vers le futur. Le corps, en ce sens, est la représentation de la temporalité non linéaire. Foucault assume l'*askêsis* comme l'exercice de souci de soi, ainsi le temps devient le miroir de la transformation de soi, et il prétend que le moment détermine l'état du soi. Donc, l'interprétation aurélienne de cette situation est capable de légaliser l'éthique de soi de Foucault. La technologie de soi, en produisant la subjectivité du sujet, façonne le moment d'être-là du sujet, par conséquent l'« esthétique de l'éthique » apparaît comme une œuvre d'art. Les plaisirs sexuels et les sens attribués aux actes sexuels ne se considéraient pas d'une manière séparée de l'être-là car ils constituaient le rapport à soi du passé au futur ou du futur au passé. La considération hellénistique de l'acte sexuel s'appuie sur l'idée de procréation et sur la représentation de la mort. Ceci renvoie nécessairement à la question de la continuité et quantité. Hadot explique la temporalité particulière de la pensée de Marc Aurèle et l'analyse aurélienne des « continus en parties quantitatives » comme suit:

« C'est dans cette méthode d'analyse des 'continus' en parties quantitatives, que prend son origine un des thèmes les plus chers à Marc Aurèle, celui de la fugacité de

l'instant présent. La pensée que nous venons à citer conseillait en effet: 'Transpose cette méthode [de décomposition en moments] à l'ensemble de la vie.' Et nous voyons Marc Aurèle l'appliquer concrètement: 'Ne te laisse pas troubler par la représentation globale de toute sa vie' (VIII, 36). De même que c'est une illusion de se représenter qu'un chantant est autre chose qu'une suite de notes, la danse, une suite de figures successives, c'est une erreur funeste que de se laisser troubler par la représentation globale de toute sa vie, par l'accumulation de toutes les difficultés et de toutes les épreuves qui nous attendent. Notre vie est, comme tout continu, finalement, divisible à l'infini. Chaque instant de notre vie s'évanouit, quand nous voulons le saisir: 'Le présent se rapetisse au maximum si l'on essaie de le délimiter' (VIII, 36). D'où le conseil de Marc Aurèle, maintes fois répété: 'Délimite le présent' (VII, 29). Cela veut dire: essaie d'entrevoir combien est infinitésimal l'instant dans lequel l'avenir devient passé. La méthode ici utilisée consiste donc à isoler par la pensée un moment d'une continuité temporelle, puis à conclure de la partie au tout: un chant, ce ne sont que des notes, une vie, ce ne sont que des instants fugitifs. »²⁷¹

Il s'agit des moments divisés d'une continuité temporelle mais il ne s'agit pas de séparer un moment de l'autre dans le tout qui se trouve dans la continuité. Comme on peut le constater dans l'explication d'Hadot, la temporalité inhérente à la pensée d'Aurèle constitue le sens de la liberté hellénistique. L'instant qui se trouve lié à la conception de la mort, a une position importante dans la pensée philosophique. L'instant, c'est la compréhension de la liberté individuelle intérieure. L'inquiétude pour le passé ou pour l'avenir

²⁷¹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 154.

empêche l'individu d'aborder à sa propre intériorité. L'instant, l'être-là au-delà du futur et du passé ne se perpétue pas, il se lie l'un à l'autre. Cette compréhension du temps ne s'oppose pas à l'idée d'une plénitude mais elle est consciente de chaque petit moment sans lequel celle-ci ne serait exister. Ce que l'on voudrait souligner que le modèle temporel mis en relief avec sa constitution successive, ne peut être témoigné que par l'individu en tant qu'être corporel. Les sens –immortalité, unicité, etc.- attribués à l'âme dans la pensée platonique empêchent l'individu de voyager au niveau du corps. Autrement dit, le corps pousse l'individu à poursuivre les transpositions des moments au sein du total d'une continuité temporelle car le corps entend son être-là par sa conformité avec la fugitivité de la vie. Par conséquent, on pourrait prétendre qu'il s'agit d'une attitude morale attachée au corps qui se meut avec le temps. C'est cette attitude qui se dirige vers la transformation de l'évaluation des choses. Hadot explique ainsi la découverte de l'évasion au sein du corps:

« La méthode proposée par Marc Aurèle change donc totalement notre manière d'évaluer les objets et les événements de la vie humaine. Les hommes appliquent habituellement, lorsqu'ils veulent évaluer les choses, un système de valeurs purement humaines, souvent hérité de la tradition, faussé par les éléments passionnels. C'est ce que Marc Aurèle appelle le *tuphos*, l'enflure de l'opinion (VI, 13). On peut donc dire, en un certain sens, que la méthode de définition 'physique' cherche à éliminer l'anthropomorphisme, si l'on entend par ici 'anthropomorphisme' l'humain trop humain que l'homme ajoute aux choses, lorsqu'il se les représente: 'Ne te dis rien de plus que ce que les premières

représentations te font connaître de l'objet. Par exemple, on te rapporte qu'un tel te calomnie. Cela c'est ce que l'on te rapporte. Mais cela: 'C'est un dommage pour moi', on ne te le rapporte pas'. »²⁷²

Il semble que ce qui fait rapprocher Foucault de l'époque hellénistique, est la transformation dans la manière d'évaluation des objets. Donc, au cours de cette époque, l'usage des *aphrodisia* particulièrement problématisé dans la réflexion sur l'amour des garçons, en s'attachant au principe essentiel, s'est convertit au pouvoir exerçant. Ainsi, il s'agissait du principe de l'isomorphisme entre la relation sexuelle et le rapport social. Par là, l'acte sexuel constitue une aurore pour l'éthique de soi, voire même, l'éthique de corps. Dans ce cas, il faut en tirer la conséquence que dans la pensée grecque, le statut du corps restait dans l'ombre et la spiritualité de l'âme se considérait comme essentielle. La manière gréco-romaine de la considération de l'acte corporel et de ce que l'on attendait de l'existence du corps était extrêmement importante pour atteindre l'éthique de la pratique de soi. En vérité, on parle ici de la manière de mettre en relation le monde et les choses, et qu'ainsi cette relation agisse à travers le corps déterminant le statut que l'âme pourrait acquérir. Hadot en expliquant cette sorte d'approche, se réfère à la considération merleau pontienne de la perception esthétique du monde, il se réfère aussi à l'interprétation philosophique de la peinture moderne:

« L'expérience de la peinture moderne nous laisse donc entrevoir, d'une manière qui, finalement, est philosophique, le

²⁷² *Ibid.*, *op. cit.*, p.155-156.

miracle même de la perception qui nous ouvre le monde. Mais ce miracle n'est perçu que grâce à une réflexion sur la perception, à une conversion de l'attention, par lesquelles nous changeons notre rapport au monde, nous nous étonnons du monde, nous rompons 'notre familiarité avec le monde, et cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde.' Nous voyons alors en quelque sorte le monde apparaître sous nos yeux pour la première fois. »²⁷³

Dans ce cas, le corps devient l'agent de la constitution de la perception du monde car il ne semble pas être possible de se diriger vers le monde sans avoir un corps qui recevrait le corps du monde. Le comportement sexuel qui s'appuyant sur la gestion des plaisirs rend nécessaire le rapport du corps au monde. D'autre part, Hadot remarque que Foucault ne prend pas en question la philosophie hellénistique qui vise à souligner l'âme:

« Curieusement, M. Foucault, qui donne toute sa place à la conception de la philosophie comme thérapeutique, ne semble pas remarquer que cette thérapeutique est destinée avant tout à procurer la paix de l'âme, c'est-à-dire à délivrer de l'angoisse, angoisse que provoquent les soucis de la vie, mais aussi le mystère de l'existence humaine: crainte des dieux, terreur de la mort. Toutes les écoles s'entendent sur le but de la philosophie, atteindre à la paix de l'âme, même si elles divergent quand il s'agit de déterminer les moyens pour y atteindre. »²⁷⁴

Selon l'interprétation d'Hadot, Foucault tend à détacher le

²⁷³ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 352.

²⁷⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 309.

« rapport à soi » et la subjectivité de l'objectif stoïque de la paix de l'âme. Dans une autre perspective on pourrait dire qu'il impose sa compréhension corporelle de la spiritualité à la pensée thérapeutique du stoïcisme. Malgré toutes les remarques d'Aurèle sur l'objectif de la paix de l'âme, il convient en quelque sorte de considérer le corps d'une manière éloignée de l'âme. Ce qui encourage à écrire ainsi, ce sont des idées d'Aurèle:

« Dans quel état de corps et d'âme il faut être saisi par la mort²², la brièveté de la vie²³, l'immensité de la durée qui s'étend derrière et devant nous²⁴, la fragilité de toute manière : que ce soient la tes pensées. »²⁷⁵

Aurèle, philosophe conscient de la mortalité du corps, conformément à la logique morale de la période stoïque, émet l'idée de raison spirituelle en s'adressant à la faiblesse supposée du corps humain. En fait, l'universalité soulignée du stoïcisme pourrait être simplement interprétée par Foucault comme une référence à l'idée du corps car l'infini dont Aurèle parle, ne pourrait se constituer que par la conscience de ce qui est fini et limité, soit le corps. On notera simplement dans les remarques d'Hadot que le soi surgit de l'*askesis*, et non pas de la totalité supposée:

« Dans le platonisme, mais tout aussi bien dans l'épicurisme et le stoïcisme, la libération de l'angoisse s'obtient donc par un mouvement dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l'objectivité de la perspective

²⁷⁵ *Pensées De L'Empereur Marc Aurèle Antonin, op. cit.*, Livre XII, VII, p.209-210.

universelle. Il s'agit, non pas d'une construction d'un moi, comme œuvre d'art, mais au contraire d'un dépassement du moi, ou tout au moins d'un exercice par lequel le moi se situe dans la totalité et s'éprouve comme partie de cette totalité. »²⁷⁶

L'attraction de la philosophie d'Aurèle est le « soi » universel. Dans le stoïcisme, il faut toujours agir conformément à la communauté, à la Raison cosmique qui transforme être soi-même à s'identifier comme partie du Tout; c'est accepter le système cosmique au-delà du système du soi parce que celui-ci dépend de celui-là. Hadot remarque que dans son étude des technologies de soi, Foucault ne considère pas la compréhension stoïque de l'appartenance au « Tout cosmique. »²⁷⁷ Foucault a présenté l'éthique hellénistique dans *Le souci de soi* et dans *L'Herméneutique du sujet* comme un ensemble de techniques par lesquelles l'individu se met en position de sujet moral grâce à un régime de plaisir qui se conçoit dans un processus solitaire. La subjectivité à laquelle Foucault consacre une grande partie de sa pensée apparaît à travers plusieurs transformations individuelles et communautaires dans lesquelles on trouve la possibilité de se rapporter à soi. De l'attitude morale du sujet dans la culture hellénistique, Foucault ne reconnaît pas le côté intelligible du souci de soi, il le considère seulement comme les technologies de soi et de la subjectivité. Concernant du côté de l'environnement du sujet moral, c'est-à-dire la société, et au-delà de l'univers dans lequel le sujet moral a sa part, Foucault se tait sur la Raison cosmique. Dans

²⁷⁶ *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 310.

²⁷⁷ P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Albin Michel, 2001, Paris, p. 215.

l'interprétation foucaldienne, la subjectivité se constitue séparément du concept de la totalité (Total), ainsi il détache le « rapport à soi » de sa source originaire se trouvant dans le stoïcisme. Autrement dit, Foucault sépare la constitution du soi de la rationalité spirituelle cosmique. A partir de là, il est utile d'évoquer la question fondamentale de ce chapitre: Où est le corps foucaldien dans le traité généalogique du plaisir? On trouve une réponse simplificatrice: le corps que l'on cherche se trouve dans la discipline de plaisir et dans la liberté au sein du souci de soi. Cette liberté ne devrait pas être comprise comme une liberté individuelle ou comme un libre arbitre. Pour être libre dans les relations de plaisirs, il faut découvrir le pouvoir de se replier sur soi-même. Foucault voit ici la liberté dans l'indépendance des effets extérieurs, et une liberté à trouver dans la pratique du pouvoir de soi. La problématisation foucaldienne de la pratique sexuelle et la technologie de soi mettent en question les manières dont l'individu se constitue comme sujet de son action.

Dans la culture gréco-romaine, Foucault découvre une herméneutique de soi oubliée par la modernité, une façon de lier gouvernement de soi et gouvernement des autres. Après tout, s'il n'y a pas d'autre point de résistance au pouvoir politique que dans le rapport à soi, il semble impossible désormais d'éviter d'affronter cette hypothèse essentielle: la résistance au pouvoir politique se manifeste par la reconstitution du rapport à soi qui fait de l'individu le sujet de ses actes. De cette façon, la question de la sexualité soulevée dans l'usage des plaisirs est ajoutée à la question de l'histoire de la vérité. La liberté fait naître la question de la vérité. La pratique de liberté exige de mettre en scène la question

de l'*enkrateia*: c'est-à-dire la vertu dans le rapport à soi qui doit se comprendre comme la liberté rationnelle dans la pratique permettant à chacun d'agir comme il faut. Comme l'indique Aristote dans *Éthique à Nicomaque*²⁷⁸: « ce qu'on doit, comme on le doit, quand on le doit. » Il apparaît explicitement que le rapport de soi à la vérité se constitue dans le fond de l'érotisme qui se caractérise par la tempérance. Le corps s'éteint dans le rapport du soi à la vérité qui constitue la condition ontologique de la transformation de l'individu s'ouvrant à une « esthétique de l'existence ». Une telle vie, par rapport à la vérité s'inscrit dans la reproduction d'une compréhension ontologique. On s'interroge sur « la substance éthique » au sein de l'expérience des *aphrodisia* qui pourrait être réinterprétée afin de se libérer de la considération victorienne de la sexualité. Les *aphrodisia* sont transformés en un mode d'assujettissement par l'organisation de l'usage des désirs. L'objectif de la transformation du sujet s'exprime comme le gouvernement de soi et le rapport complet à soi. A l'époque impériale le sujet devait se conduire vertueusement pour pouvoir gouverner le soi et les autres. Pourtant, on essaie de découvrir une ontologie du corps au sein de l'analyse foucaldienne du pouvoir.

La culture de soi constituerait une base originale et légale pour la nouvelle caractéristique d'une corporéité dégagée de l'âme et la conception du régime supporterait l'expérience des *aphrodisia* comme une face de la vérité. En prenant le corps comme la base de la transformation du soi, la question de la possibilité d'une ontologie du corps dans le rapport de la chair au monde s'impose, celle de la possibilité d'une ontologie du corps dans le rapport de la

²⁷⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Flammarion, Paris, 2004.

chair au monde car une ontologie du corps rend nécessaire la relation charnelle du soi au monde, comme on l'a mentionné plus haut en se référant au corps propre de Merleau-Ponty. Quel serait l'achèvement du corps dans l'*askesis*, s'il ne s'agit pas d'une réciprocité entre le corps humain et le monde? Où Foucault pose-t-il le corps dans la perspective de l'*askesis* et à quel degré le considère-t-il dans ses rapports aux choses et à autrui? Foucault semble limiter l'exercice corporel dans l'intériorité du rapport à soi. Avec quel moyens pourrait-t-on distinguer le soi foucaldien de la conscience moderne? L'existence corporelle semble avoir une signification dans les relations multiples parmi les attitudes corporelles. On pense que la compréhension de la corporéité merleau-pontienne pourrait contribuer à la découverte du soi foucaldien. Ainsi, il faut réveiller les possibilités de l'ontologie du corps qui aiderait à comprendre le corps dépendamment de soi, car le corps d'ailleurs ressort le soi de lui-même. L'opposition à la singularité du corps ontologique et sa réduction à son historicité ne pourraient produire le soi corporel mais se substitueraient seulement au soi historique acquis durant des siècles. Foucault devait attribuer l'originalité du soi antique à l'existence corporelle car au moins le corps constitue un processus qui débute et se termine. A partir de là, on essayera de révéler le soi corporel.

Chapitre 5

Le corps-soi

1. Du soi foucaldien à la chair merleau-pontienne

Pour ce qui concerne le dernier chapitre de cette thèse une question simple et nette se pose: Qu'est-ce que le soi dans la pensée foucaldienne? Quand bien même la question semble être modeste, le débat qu'elle éveille, engendre de nombreuses réponses complexes. Dans un premier temps, il est extrêmement important de comprendre que le soi foucaldien ne devrait être pensé ni comme un mode d'état ni comme un statut psychologique ou comme un état d'âme mais comme un choix politico-esthétique du sujet établissant la *tekhnê* du corps comme Foucault l'indique :

« Disons que la substance éthique des Grecs était les *aphrodisia* ; le mode d'assujettissement était un choix politico-esthétique. La forme d'ascèse était la *tekhnê* utilisée et où l'on trouve par exemple la *tekhnê* du corps ou cette économie des lois par lesquelles on définissait son rôle de mari, ou encore cet érotisme comme forme d'ascétisme envers soi dans l'amour des garçons, etc. ; et puis la *téléologie* était la maîtrise de soi. Voilà la situation que je décris dans les deux premières parties de *L'usage des plaisirs*. »²⁷⁹

Si l'on veut comprendre la *tekhnê* du corps²⁸⁰ dans la

²⁷⁹ *Dit et écrits II*, 1976-1988, *op. cit.*, p.1216.

²⁸⁰ «La *tekhnê* repose [sur], et implique, la connaissance – connaissance de ce qu'est le corps dans sa réalité même. C'est ainsi que la médecine sera une *tekhnê*, ou en tout cas en supposera une, reposant sur la connaissance du corps. Et l'art oratoire sera une *tekhnê* dans la mesure où il reposera sur une connaissance de l'âme. » Voir *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 323.

culture hellénistique, dans la culture gréco-romaine à partir du IV^e siècle avant Jésus-Christ et jusqu'aux II^e et III^e siècles après Jésus-Christ, il faut reconnaître que l'*epimeleia heautou* signifie prendre soin de soi au sein d'une existence éthique. Foucault souligne que ce terme n'indique jamais une sorte d'égoïsme :

« Cela ne veut pas simplement dire être intéressé par soi-même et cela n'implique pas non plus une tendance à fixation sur soi-même ou à l'auto fascination. L'*epimeleia heautou* est un mot très fort en grec qui veut dire travailler sur quelque chose ou être concerné par quelque chose. Xénophon, par exemple, utilise ce mot pour décrire la gestion agricole. La responsabilité d'un monarque à l'égard de ses concitoyens était aussi de l'ordre de l'*epimeleia*. Ce qu'un médecin fait lorsqu'il soigne un malade c'est l'*epimeleia*. C'est donc un mot très fort. Il décrit une activité, il implique l'attention, la connaissance, la technique. »²⁸¹

D'un certain point de vue on s'aperçoit que le soi découvert par Foucault n'est compréhensible que dans le cadre de l'acte, c'est-à-dire, des *aphrodisia* et il constitue une conception transcendante au paradigme de la subjectivité dans laquelle le rapport à soi est inexistant. La distance entre le soi et le sujet dans le modèle de la subjectivité aidera à comprendre la signification du soi. En fait, la différence entre le soi et le sujet se manifeste ainsi dans la comparaison entre la période jusqu'au XVI^e siècle et la culture occidentale régie avec les principes cartésiens :

« Dans la culture européenne, et ce jusqu'au XVI^e, la

²⁸¹ *Dit et écrits II, op. cit.*, p. 1219.

question demeure : ‘Quel est le travail que je dois effectuer sur moi-même afin d’être capable et digne d’accéder à la vérité?’ Ou, pour dire les choses autrement, la vérité se paie toujours ; il n’y a pas d’accès à la vérité sans ascèse. Jusqu’au XVI^e siècle, l’ascétisme et l’accès à la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés dans la culture occidentale. Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant : ‘Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n’importe quel sujet qui puisse voir ce qui est évident.’ L’évidence est substituée à l’ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n’a plus besoin d’être ascétique pour être en rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Ainsi, je peux être immoral et connaître la vérité. Je crois que c’est la une idée qui, de manière plus ou moins explicite, a été rejetée par toutes les cultures antérieures. Avant Descartes, on ne pouvait pas être impur, immoral, et connaître la vérité. Avec Descartes, la preuve directe devient suffisante. Après Descartes, c’est un sujet de la connaissance non astreint à l’ascèse qui voit le jour. »²⁸²

D’un autre point de vue, quand bien même le rapport à soi n’aurait plus besoin d’être ascétique pour être en rapport avec la vérité, le sujet pourrait encore détacher le souci de soi de sa subjectivité, une élucidation à la question du soi. Comme chacun le sait, la problématisation foucaldienne du soi se considère non pas comme une question de personnalité mais comme une question ascétique, dès lors, la problématisation de soi se manifeste au sein

²⁸² *Ibid.*, *op.cit.*, p. 1229-1230.

du contexte historial de la substance éthique. L'usage des plaisirs est un livre sur la morale sexuelle, non pas sur l'amour ou la réciprocité. La morale hellénistique est liée à une « esthétique de l'existence », là, il s'agit d'une idée de bios comme objet de l'art esthétique et d'une idée de morale existentielle liée ni à un système autoritaire, ni à une pénalité mais au gouvernement du soi, comme l'a précisé Foucault, de cette manière :

« L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi.»²⁸³

Dans un second temps, il apparaît que l'analyse du rapport à soi, -à travers les formes de réflexivité, les formes de rationalité et le discours de vérité- exige une autre perspective au delà d'une analyse historico-politique foucauldienne du souci de soi. Il semble que la problématisation du soi, en-deçà de la question d'ipséité, de connaissance, de raison et de métaphysique occidentale, aboutit à une interrogation, en termes merleau-pontiens, de « qu'est-ce que le *il y a* » qui inévitablement se rapporte au concept de corps. Donc dans un troisième temps, on prétendra que la considération foucauldienne du souci de soi [*epimeleia heatou*] pourrait se comprendre dans le contexte de « ce qui est le *il y a* ». Au contraire de la philosophie de l'essence dans laquelle

²⁸³ *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 43.

l'interrogation philosophique est souvent soumise à une signification prédéterminée de l'Etre-en-soi se donnant comme une primordialité indiscutable, dans la pensée de Merleau-Ponty, la voie d'accès à l'Etre-en-soi n'est possible que par une prise de conscience de la signification véritable de l'interrogation philosophique. La philosophie réflexive remplace le monde par l'être-pensé. Autrement dit, la pensée merleau-pontienne exige d'une réflexion sur la réflexion philosophique pour s'ouvrir vers l'Etre-en-soi. Donc, l'expérience du corps propre révèle une ouverture irréductible au monde en tant qu'enracinement de la conscience. Le « moi », avant la réflexion, se situe dans le monde actuel par le corps. L'accès par la réflexion au monde, loin de découvrir enfin ce que « je suis depuis toujours », est motivé par l'entrelacement du corps avec les autres corps. Ce que l'on propose ici ce n'est pas d'arrêter la philosophie réflexive mais de prendre un autre départ avec Foucault. D'une part, le corps se trouve d'abord au premier plan et sa description permet de mettre en évidence l'expérience corporelle mais d'autre part, le corps se présente toujours du même côté. Afin d'atteindre l'irréductibilité corporelle de différent côté, que Merleau-Ponty constitue à travers la perception et la chair, il faut considérer le souci de soi comme une préoccupation à propos du corps, comme un labeur dans lequel il s'agit de soin du corps, de régime de santé, d'exercice physique sans excès.

D'un certain point de vue, chez Merleau-Ponty, le soi s'annonce à lui-même à travers l'autre existence charnelle en se réconciliant comme une déchirure entre le soi et l'autre. D'un autre point de vue, on a besoin de l'ambiguïté merleau-pontienne

qui surgit d'un entrelacement entre le sensible et le sentant pour être le corps. D'autre part, le souci de soi foucaldien ne se définit pas comme un toujours-déjà. La pratique de soi ne définit pas le sujet comme un individu imparfait, ignorant, qui a besoin d'être corrigé, formé et instruit mais comme un individu qui doit se soucier de soi-même par lui-même. Foucault met en relief dans *Le souci de soi* que l'essentiel de la pratique de soi se tient dans un retour de l'extériorité à l'intériorité en abolissant la distance du dehors à dedans dans le rapport à soi :

« L'objectif commun de ces pratiques de soi, à travers les différences qu'elles présentent, peut être caractérisé par le principe tout a fait général de la conversion à soi – de *l'epistrophē eis heauton*²⁸⁴. La formule est d'allure platonicienne, mais elle recouvre la plupart du temps des significations sensiblement différentes. Elle est à comprendre d'abord comme une modification d'activité : ce n'est pas qu'il faille cesser toute autre forme d'occupation pour se consacrer entièrement et exclusivement à soi ; mais dans les activités qu'il faut avoir, il convient de garder à l'esprit que la fin principale qu'on doit se proposer est à chercher en soi-même, dans le rapport de soi à soi. [...]. Ce rapport à soi qui constitue le terme de la conversion et l'objectif final de toutes les pratiques de soi relève encore d'une éthique de la maîtrise. »²⁸⁵

Donc, on tentera de supposer une proximité entre l'appel foucaldien à l'attitude hellénistique, particulièrement stoïque, le

²⁸⁴ Les expressions *epistrophē eis heauton*, *epistrephein eis heauton*, se rencontrent dans ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, 4, 18; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-206; *Manuel*, 41., cité par Foucault dans *Le souci de soi*, p. 89.

²⁸⁵ *Le souci de soi*, op. cit., p. 89-90.

retour à soi et la formulation merleau-pontienne de « qu'y a- t- il ». Evidemment, pour Merleau-Ponty, « qu'y a- t- il » constitue une approche phénoménologique contraire à l'archéologie foucaldienne du régime des *aphrodisia* et du souci de soi qui ne considèrent pas la chose en elle-même et l'Etre en soi. D'autre part, ce qui pousse à emprunter l'ontologie de chair merleau-pontienne pour détacher la philosophie du corps du rapport du soi à soi, est la critique sévère de la considération cartésienne qui distingue le sujet et la foi en une présence corporelle et charnelle. La chair, celle du monde ou du « moi », est la texture qui revient en soi et convient à soi-même. Merleau-Ponty l'explique ainsi :

« Encore une fois, la chair dont nous parlons n'est pas la matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, *comme* tangible il descend parmi elles, comme touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse. »²⁸⁶

Dans ce cas, il n'y a aucune raison d'éviter de s'adresser à la source merleau-pontienne de la délivrance de l'être humain de l'hégémonie des dualismes intellectualistes par l'intermédiaire de la chair commune au « moi » et au monde. Foucault préfère le terme « moi » non pas à cause de son refus de la conscience supposée du sujet « fondateur » car selon lui, l'homme occidental est un individu assujetti qui se constitue au sein du réseau de

²⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 189.

pouvoir, autrement dit, un sujet. De plus, Foucault n'utilise pas les termes « lui-même » ou « elle-même » pour exprimer le soi, il emploie souvent « soi-même ». Merleau-Ponty à partir d'une attitude phénoménologique, élabore l'entrelacement de l'existence charnelle du « moi » à la chair du monde. De là surgit la formulation merleau-pontienne « *ce qui est le il y a* » que Maurice Merleau-Ponty décrit dans *Le visible et l'invisible*, comme suit:

« Par là, on verrait enfin ce que c'est que l'interrogation philosophique. Non pas le *an sit*, et le doute, où l'Etre est sous entendu, et non pas le 'je sais que je ne sais rien', où perce déjà la certitude absolue des idées, mais un 'que sais-je?' vrai, qui n'est pas tout à fait celui de Montaigne. Car le 'que sais-je' pourrait être simple appel à l'élucidation des choses que nous savons, sans aucun examen de l'idée de savoir. Ce serait alors une de ces questions de connaissance, comme peut l'être aussi le 'où suis-je' où l'on n'hésite que sur l'appellation à faire d'entités – l'espace, le savoir – prises comme évidentes en elles-mêmes. Mais déjà, quand je dis au cours d'une phrase : 'que sais-je', c'est une autre sorte de question qui naît, car elle déborde sur l'idée du savoir même, elle invoque je ne sais quel lieu intelligible où devraient se trouver des faits, des exemples, des idées, qui me manquent, elle insinue que l'interrogatif n'est pas un mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues, mais une manière originale de viser quelque chose, pour ainsi dire une *question-savoir*, qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou 'réponse', peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Etre, comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions. 'Que sais-je',

c'est non seulement 'qu'est-ce que savoir' et non seulement : 'qui suis-je', mais finalement : 'qu'y a-t-il', et même : 'qu'est-ce que le *il y a*', [...] ». ²⁸⁷

Afin d'atteindre une corporéité foucaldienne, on a besoin de s'interroger sur l'analyse de la perception de Merleau-Ponty à travers le corps. Il le situe au cœur de l'analyse de la perception dans *Phénoménologie de la perception*, d'autre part, dans *Le visible et l'invisible* publié trois ans après sa mort, il met en évidence l'ontologie de chair à travers le déploiement de la foi perceptive dans laquelle surgit l'inséparabilité de la chair du « moi » de celle-ci du monde. La dualité sujet-objet comme les autres dualités de la pensée occidentale, suppose un regard absolu, éternel enveloppant et un « voir » dans lequel le sujet doit avoir l'objet. Merleau-Ponty, modifie par une tentative audacieuse l'ontologie sujet-objet d'une relation asymétrique entre le visible et le voyant, l'enveloppant et l'être-enveloppé, à une ontologie de chair. Quel est le fondement de l'ontologie constituée à travers la chair dans *Le visible et l'invisible*? Pour répondre à cette question, il faut comprendre le « sentir » élaboré dans *Phénoménologie de la perception*. Le sentir en tant qu'un mode du sujet mène à une dualité du sensible et du sentant, pourtant, le « moi » pourrait comprendre le sentir comme la vivacité de l'épaisseur entre « moi » et le monde hors de l'hégémonie des dualités métaphysiques. L'intellectualisme empêche l'individu de respirer avec le monde à cause de l'intervention de la conscience individuelle à la considération du monde. De la perspective charnelle, l'être-là, en termes merleau-pontiens, l'être-monde, se constitue au sein de la perception et vice

²⁸⁷ *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 168-169.

versa. Ici, il faut considérer la relation entre le sensible et le sentant en se protégeant du risque de tomber dans une dualité. Merleau-Ponty, dans *Phénoménologie de la perception*, explique la relation entre le sensible et le sentant en soulignant sa ressemblance à la relation entre le dormeur et le sommeil.²⁸⁸ Le sommeil est un mode d'existence qui est complètement éloigné de l'attitude réflexive pour le dormeur à se renfermer dans l'expérience elle-même. L'expérience du sommeil n'implique pas une attitude réflexive qui exigerait de retourner à la qualité de cette expérience. Le sommeil vient au dormeur dès lors qu'une certaine attitude autonome est reçue par une affirmation du dehors. Le corps assume le sommeil s'il est prêt à dormir. Merleau-Ponty définit la sensation comme la coexistence intentionnelle qui attache le « je » à un être extérieur pour s'ouvrir à cet être, par conséquent, il semble que la sensation n'est pas une pénétration du sensible dans le sentant. C'est pour cette raison que l'attitude réflexive ne se trouve pas dans un accord avec la foi perceptive qui est commune à l'homme naturel dès qu'il ouvre les yeux. La sensation se déroulant à travers la foi perceptive selon laquelle, le monde est ce qu'on voit, se présente comme une coexistence comme l'indique ainsi Merleau-Ponty :

« Maintenant donc que j'ai dans la perception la chose même, et non pas une représentation, j'ajouterai seulement que la chose est au bout de mon regard et en général de mon exploration ; sans rien supposer de ce que la science du corps d'autrui peut m'apprendre, je dois constater que la table devient moi entretient un singulier rapport avec mes yeux et

²⁸⁸ *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 245.

mon corps [...] »²⁸⁹

Ainsi le corps, en tant que sentant sensible, perçoit le monde à travers l'épaisseur de la chair du monde qui aussi sent le corps. Merleau-Ponty met ainsi en relief l'entrelacement perceptif partagé par le corps vivant et le monde en soi, comme suit:

« Si voir ou entendre c'est se détacher de l'impression pour l'investir en pensée et cesser d'être pour connaître, il serait absurde de dire que je vois de mes yeux ou que j'entends avec mes oreilles, car mes yeux, mes oreilles sont encore des êtres du monde, bien incapables à ce titre de ménager en avant de lui la zone de subjectivité d'où il sera vu ou entendu. [...] Dire que c'est encore moi qui me pense comme situé dans un corps et comme pourvu de cinq sens, ce n'est évidemment qu'une solution verbale, puisque moi qui réfléchis je ne peux me reconnaître dans ce Je incarné que donc l'incarnation reste par principe une illusion demeure incompréhensible. »²⁹⁰

D'un certain point de vue, il apparaît que l'attitude réflexive ne doit pas s'appliquer à la synchronisation de la sensation et de l'être-monde. La perception construit le sujet à chaque moment et le monde construit le corps sans cesse mais au moment de l'entracte, le bouleversement du sujet devient inévitable comme dans l'exemple du Dieu cartésien. Dans ce cas, le sentant ne pourrait pas se considérer comme le propriétaire de la sensation. « Je » perçois mais la perception n'appartient pas à « moi » car l'être monde est anonyme. Donc selon Merleau-Ponty, il faut bien

²⁸⁹ *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 21.

²⁹⁰ *Ibid.*, op. cit., p. 246-247.

situer le sentant et le sensible, le visible et le voyant. Ce qui est souligné par Merleau-Ponty, c'est la tension dans la relation entre le sentant et le sensible, le visible et le voyant, se trouvant dans l'objet qui séduit et qui tire le sujet mais non pas dans l'intentionnalité du sujet vers l'objet, exprimée par les termes de l'ontologie classique. La perception est une relation d'oscillation établie entre le corps et le monde. Le corps perçoit le monde, en étant le monde et sa perception s'incorpore au corps par conséquent, de là surgissent synchroniquement monde et corps. Le corps partage l'état du sentant sensible avec le monde. De même que le sujet et l'objet s'entrelacent dans la perception, la prise en considération séparément des pôles de cette relation, mène à la disparition de la perception. Le sentant se transforme en visible et le sensible se transforme en le sentant. La présence du monde est à moi, ma présence est au monde. Une couleur, une voix ou une forme, quelle que soit, Merleau-Ponty la décrit tout d'abord en la séparant des explications psychologiques comme un objet de connaissance.²⁹¹ Chez Merleau-Ponty la perception n'est pas une fonction ou un devoir de la conscience car l'être-monde indique l'état complet du sujet. Le monde se rend présent à « je » par sa perceptibilité mais la perception merleau-pontienne ne joue le rôle de découvrir la vérité assumée par le logos, la raison ou par d'autres concepts philosophiques. Il faut reconnaître que la vérité ne peut pas être prise ou obtenue, c'est pour cette raison que le discours merleau-pontien se considère souvent comme une ambiguïté. Merleau-Ponty ne tombe pas dans les dualités diverses ainsi il atteint le passage de la perception au concept de chair en évitant de se limiter à une perception dualiste. L'accès du sujet au

²⁹¹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 245.

monde par réflexion, est motivé par l'entrelacement de la vie avec les autres vies, du corps avec les visibles et par le recoupement du champ perceptif avec celui des autres. L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est le seul moyen que « j'ai » d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair. Le monde vu n'est pas dans « mon corps » et mon corps n'est pas dans le monde visible. Si la perception est même un pouvoir qui pourrait être dangereux, dynamique et non-approprié, il échappe à la conception de la perception comme pouvoir et comme insaisissable. Comme il analyse le corps à travers la perception dans *Phénoménologie de la perception*, dans *Le visible et l'invisible*, il considère que l'existence charnelle s'intègre à la chair du monde par le corps. Merleau-Ponty vise à dépasser la définition de l'existence corporelle humaine comme l'organisation corporelle qui s'incarne par l'esprit et la conscience. Il propose le corps vivant au lieu du corps matériel comme porteur de l'esprit en fondant l'ontologie de chair par le « toucher » en tant que la capacité du corps vivant. A propos du corps comme être sexué, Merleau-Ponty indique qu'il s'agit d'un monde de l'affectivité et de l'expérience significative pour nous-mêmes. Chaque affectivité construit sa propre organisation corporelle et s'exprime à travers cette organisation. En vérité, le sujet doit se définir par la possibilité de représentation de sa propre affectivité s'ouvrant au monde à travers le corps. L'ontologie de chair ne pourrait se constituer que par la description du corps en tant qu'être sexué. Comme conséquence de l'oubli du corps, la constitution érotique de la perception est enfouie dans le dualisme « sensible et sentant ». Si le corps s'attache au monde par son intentionnalité et s'il appartient à la chair du monde il faut que la constitution du

monde se considère à travers l'être-sexué du corps. L'être corporel est la possibilité de l'être-monde et la transcendance du corps est immanente au monde. N'est-il pas inévitable qu'une phénoménologie de la perception centrée sur le corps aboutisse à une ontologie de chair. L'être sexué du corps implique l'érotisme de perception et l'ontologie de chair où les modes de la conscience et les interprétations psychiques s'abolissent. C'est la destruction de la soumission de l'objet au sujet. Le corps entrelacé n'est pas lui-même une chose matérielle ou fictive. Dans ce cas, comment se considère le rapport du sujet à soi-même -inquiétude foucaldienne- comment se considère-t-il comme source de l'accès à la réflexion de l'être-là? Le seul moyen d'avoir accès à la compréhension du monde est l'être corporel qui s'oriente vers l'existence charnelle commune au monde et au soi-même. L'être charnel fait disparaître l'exigence d'une affirmation ontologique de l'objet en soi. Le corps n'est pas un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace mais ses parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale, elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres. L'unité du monde, l'unité du percevant sont le corps vivant de déplacements compensés. Pareillement, comme indiqué plus haut, le corps est fait de la même chair du monde qui se reflète dans le corps ainsi il n'est pas seulement un perçu parmi les perçus, il est critère de tout. Cette conceptualisation décisive rend impossible de faire ressortir l'âme immortelle du corps. Une telle considération du corps indique les fondements onto-érotiques du projet merleau-pontien.

De là naît l'érotisme dans son sens primordial et primitif. Merleau-Ponty réveille l'existence comme une flamme émane

d'une étincelle érotique. Il est, peut-être, possible de retourner vers cette étincelle primordiale en renonçant aux représentations de l'érotisme. Tout comme Merleau-Ponty, Foucault s'engage dans l'appel au retour à la source érotique. Il semble que pour l'enquête philosophique, la présence du monde dans la chair que nous sommes est oubliée depuis longtemps, par conséquent, le rapport de l'être humain à l'être-là est oubliée dans la subjectivité. L'épaisseur de la chair se trouve entre nous et l'existence. La subjectivité ignore partiellement la présence du monde et sa rencontre avec la présence du sujet. Donc Merleau-Ponty rappelle qu'il faut revenir à l'idée de cette immédiation qui rend visible le soi, en ses propres termes « torsion de soi sur soi ».²⁹²

Sans doute Foucault, n'a pas considéré la question du soi dans une perspective phénoménologique, par conséquent, pour lui, la sensation dans le rapport de « moi » au monde n'indique pas une primordialité. D'un autre côté, la sensation et le soi se rassemblent autour d'une idée de déplacement de la position de la subjectivité pour comprendre l'existence corporelle. De là, il est audacieux de considérer le corps comme la chair que « j'ai » au monde, en l'investissant dans une technologie de soi. On abordera le corps par lequel la question de soi pourra être clarifiée. On se référera à un extrait du chapitre « Rêver de ses plaisirs » dans *Le souci de soi*, qui est particulièrement marquant dans l'élaboration du concept que nous invoquons dans le rapport du soi au corps. Foucault décrit la méthode d'Artémidore qui organise son analyse des rêves sexuels autour de la distinction entre trois types d'actes :

²⁹² *Ibid.*, op. cit., p.168.

« Ceux qui sont conformes à la loi (*kata nomon*), ceux qui lui sont contraires (*para nomon*) et ceux qui sont contraires à la nature (*para phusin*) »²⁹³. La masturbation occupe l'un des songes conformes à la loi parce qu'elle s'attache au thème de l'esclavage. Un esclave qui avait rêvé qu'il masturbait son maître fut, dans la réalité, condamné par lui à la punition du fouet. Ce qui est signifiant pour la question dont il s'agit ici c'est le thème d'un service qu'on se rend à soi-même (les mains sont comme des serviteurs qui obéissent à ce que demande le membre-maître). »²⁹⁴

On prétend que le thème de la masturbation semble parfaitement représenter le rapport obligatoire qui se trouve entre le corps et le soi. La masturbation en tant qu'action, pourrait être probablement rêvée à la condition où la masturbation physique serait impossible (par exemple à cause de l'inexistence de l'organe génital ou d'un quelconque obstacle) mais elle ne saurait s'exercer que dans l'être corporel. De la même manière, le souci de soi, particulièrement dans la référence à l'Antiquité hellénistique rend nécessaire la reconnaissance indépendante du corps car le sujet ne pourrait pas avoir conscience de son être-là sans le corps. En outre, la mort, que l'être humain témoigne à travers l'anéantissement du corps d'autrui, devient aussi un enjeu dans la sexualité comme la question du corps. Georges Bataille souligne que le corps offre à la personne quelques occasions de prévoir l'expérience de mort au-dessus du corps, comme suit:

« L'essence de l'homme fût-elle donnée dans la

²⁹³ *Le souci de soi, op. cit.*, p. 28.

²⁹⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 32.

sexualité- qui en est l'origine et le commencement-lui pose un problème qui n'a d'issue que l'affolement. Cet affolement est donné dans la 'petite mort'. Pourrais-je vivre pleinement la 'petite mort'? sinon comme l'avant-goût de la mort finale? »²⁹⁵

Donc ainsi, il manifeste franchement que le corps n'est pas l'intermédiaire pour l'incorporation du soi mais le tissu dans lequel le soi se rend visible. Chaque corps est adéquat à soi. Dans ce cas quelle est l'obstacle qui empêche le corps de se manifester comme soi-même?

2. L'obstacle entre le corps et le soi dans le discours de pouvoir

Avant tout, il ne faut pas oublier que Foucault est un penseur du pouvoir et il considère le corps dans son rapport au pouvoir. Ceci met en évidence qu'il s'agit d'une subjectivité qui se constitue à travers la quotidienneté à laquelle l'individu se rapporte. La subjectivité impose au sujet un mode de vie aliéné à lui-même par « jeux de vérité » et de cette façon, l'assujettissement constitue une subordination d'une vérité assumée à une autre vérité du soi. Le processus d'assujettissement divise le sujet autant extérieur qu'intérieur. Tout le dire sur « je », la réflexion à « moi » produit une extériorité représentative constituée par la psychiatrie, la médecine clinique, le mariage, la sexualité, etc. D'autre part, il n'y a pas d'autre choix: un grand soliloque, sans aucun attachement institutionnel, semblerait être hors de la réalité. En s'exprimant avec le style foucaldien, la subjectivité du sujet semblerait

²⁹⁵ G. Bataille, *Les larmes d'Eros*, Éditions 10/18, 1998, Paris, p. 51.

inévitables dans l'atmosphère sociale constituée par des dispositions de pouvoir s'exerçant sur le corps. L'assujettissement s'accomplit à travers des techniques du pouvoir qui disciplinent et corrigent le corps. « Le sujet obéissant, assujetti à des habitudes, des règles, des ordres »²⁹⁶ se forme donc d'abord à partir du corps. La subordination de la volonté individuelle suppose d'emblée celle du corps. La dualité extériorité-intériorité évoquée ci-dessus prend sa source dans la distinction classique et chronique entre l'âme et le corps. Comme Foucault le met en relief particulièrement dans *Surveiller et punir*, dans la culture occidentale, il semble que la technique du pouvoir ne peut constituer le sujet qu'en établissant un rapport entre le corps et l'âme s'ouvrant à la rationalité classique. Foucault vise dans ses critiques une certaine conception de la raison. Il ne s'agit pas de louer une approche irrationaliste mais d'aborder la raison avec inquiétude. Depuis d'*Histoire de la folie*²⁹⁷, Foucault a montré que la constitution de la raison occidentale a produit une extériorité qui tend à se rejeter hors de la norme. Foucault écrit ainsi :

« Le mot rationalisation est dangereux ; ce qu'il faut faire, c'est analyser des rationalités spécifiques plutôt que d'invoquer sans cesse les progrès de la rationalisation en général. »²⁹⁸

Selon Foucault les dispositions incorporées au pouvoir produisent « l'âme moderne » et cette âme, devient une pleine réalité comme définie dans *Surveiller et punir*:

²⁹⁶ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p.152.

²⁹⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Gallimard, 2007, Paris.

²⁹⁸ *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1044.

« Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion ou un effet idéologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle 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 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 existence. »²⁹⁹

Là, Foucault met en évidence la politique du corps inexistante dans l'ontologie de chair chez Merleau-Ponty. Pourtant, il faut préciser que Foucault comme Merleau-Ponty, prennent en considération le corps à partir de la critique du dualisme classique de la philosophie occidentale. Au contraire de la considération merleau-pontienne de l'expérience corporelle où la distance du sujet au monde disparaît, Foucault aborde le sujet au sein des relations de pouvoir.

D'autre part, nous nous apercevons que Foucault traite l'expérience dans *L'usage des plaisirs* où il expose l'exercice corporel comme accès au rapport à soi. Dans la société disciplinaire moderne, le sujet bien qu'il soit une entité corporelle, est assujettit dans sa conscience par les « relations de pouvoir ». L'expérience que le sujet subit corporellement, qui ne se rencontre que dans l'analyse de la réforme pénale que dans la naissance de la clinique ou dans le développement de la surveillance panoptique ne pourrait définir qu'uniquement l'expérience corporelle. Dans les chapitres précédents on a examiné la nature exacte du rapport spécifique entre l'âme et le corps produit par le pouvoir sans lequel

²⁹⁹ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 38.

la subjectivation ne s'accomplirait pas. A ce moment-là, il faut dégager le sujet de ce discours du pouvoir dans lequel l'âme devient la prison du corps. Le corps en tant qu'effet des relations de pouvoir semble être insuffisant à discuter le soi. Pour le sujet constitué par le réseau du pouvoir, il semble possible de s'engager dans un processus de subjectivation dans lequel on pourrait s'interroger sur le souci de soi qui se manifeste dans une pratique de soi. L'effet explicite du pouvoir dans le corps ne peut pas consumer la totalité de la relation entre la corporéité et la subjectivité, appartenant aux domaines des stratégies de pouvoir. Comme précisé précédemment, la perspective de subjectivité établie sur le corps assujetti au sein des techniques institutionnelles du pouvoir légal, extériorise le soi dans l'expérience corporelle. Cependant, on ne vise pas à inventer une interprétation du pouvoir s'insérant de l'extérieur au corps mais à indiquer la possibilité d'un entrelacement corps-pouvoir en se conformant à l'étendue onto-érotique du corps à la chair mondiale.

3. Le soi dans son rapport à la vérité

La mise en scène du corps en tant que tissu du soi élabore une considération corporelle caractérisée par les relations de pouvoir où il ne s'agit pas d'un soi propre. Foucault dans *L'usage des plaisirs* et dans *Le souci de soi*, envisage les pratiques quotidiennes du souci de soi à l'époque classique, comme une question éthique dans un modèle de possibilité de la liberté, en abordant la question du soi à travers la maîtrise et les régimes du corps depuis le paganisme jusqu'à l'époque chrétienne. Après avoir construit un tel lien entre le pouvoir et le corps, pourrait-on le

situer en face du pouvoir dans la pratique du souci de soi? Dans quelle mesure ce concept se présente-t-il comme un lien ou comme la possibilité d'une résistance subjective, spirituelle et corporelle envers les relations de pouvoirs qui soumettent le corps au pouvoir? Alors un problème se pose : la subjectivité se présente au sujet comme sa propre vérité. La sexualité, le système judiciaire et la médecine imposent toujours ce que le sujet doit faire et les critères selon lesquels il doit diriger sa conduite. L'activité sexuelle est organisée afin de transformer le sujet en « sujet de sa sexualité ».

Dans la grande série des oppositions dualistes, comme corps-âme, chair-esprit, instinct-raison, qui semblent renvoyer le sexe à une pure mécanique sans raison, la culture occidentale situe le sexe dans le domaine de la rationalité et le corps dans l'individualité, par conséquent, la subjectivité se trouve organisée selon cette rationalité. Il apparaît que sortir de la subjectivité « classique et sévère » serait possible avec une considération nouvelle de la sexualité libérée de la distinction de corps- âme, de chair-esprit et de la médicalisation moderne des actes sexuels. Ceci renvoie le sujet automatiquement à la question de soi qui sera élucidée dans « rapport à soi-même ». Comment le problème de « se soucier de soi-même » est apparu historiquement dans la philosophie occidentale et comment a-t-il été compris? Durant les transformations de ce problème, comment et pourquoi est-il resté secret? Comment s'est-il reconstruit dans la philosophie moderne? Dans *Le souci de soi* on trouve quelques indices pour répondre à ces questions. Selon Foucault, à l'époque classique, la réflexion philosophique se concentrait sur le régime sexuel et le corps. Il

apparaît que le corps semblait obtenir une sorte d'autonomie qui déterminait sa propre loi dans le régime sexuel. C'est l'âme qui risquait d'entraîner le corps à agir contre sa propre volonté:

« Il s'agit plutôt pour l'âme de se corriger elle-même pour pouvoir conduire le corps selon une loi qui est celle du corps lui-même. »³⁰⁰

Durant cette époque classique, ce qui trompait l'être humain, opposé à la considération cartésienne, n'était pas le corps. Il ne s'agissait donc pas d'une résistance de l'âme aux passions du corps. De plus, selon la formule de Rufus d'Éphèse citée par Foucault, il existait un régime intégral de l'âme et du corps:

« Le mieux est que l'homme s'adonne aux rapprochements sexuels quand il est pressé en même temps par le désir de l'âme et par le besoin du corps. »

Ce modèle de l'interposition de l'âme et du corps à travers le désir pourrait être réfléchi sur la base d'une ontologie du corps éthique qui serait implicite dans le souci de soi d'une perspective archéologique et politique. Dans ces conditions, l'importance du régime des *aphrodisia* apparaît dans la gestion de la vie personnelle. Les actes sexuels doivent être soumis à un régime extrêmement délicat mais ce régime n'est pas un système prescriptif qui chercherait à définir une forme légitime et acceptable des pratiques sexuelles. Foucault met en relief que dans la culture gréco-romaine, le sujet éthique se construisait au sein du

³⁰⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 38.

désir sexuel. Il est clair que la gestion du désir caractérise l'éthique comme une manière de vivre. Ici, le rapport du corps à la constitution éthique du soi se manifeste au bord d'une corporéité vers l'ontologie du corps. L'ontologie du corps exigerait la clarification du rapport du soi à la vérité car l'inquiétude ontologique est liée à la question de la vérité. Foucault aborde la vérité au sein de la constitution du soi à travers le corps, par conséquent, nous traiterons la vérité en tant qu'œuvre d'art faite par la manière de vivre. D'ailleurs, de là surgit la vérité ascétique qui ne serait être pensée qu'à l'intérieur du pouvoir corporel. Sans doute est-il inévitable d'annuler l'inspiration heideggérienne de Foucault à propos de la vérité.

4. « Soi-même » comme une question ontologique

Foucault considère le souci de soi avec la question de vérité d'une manière semblable à Heidegger. Pourtant, la différence entre la conception heideggérienne de vérité de celle foucauldienne est si apparente qu'elle peut être clairement observée dans le fait que Foucault continue d'utiliser le terme « sujet ». Heidegger comprend la vérité [*aletheia*] dans son sens primordial, comme dévoilement.

Celui qui dévoile n'est pas le sujet, c'est le *Dasein*. La question de Foucault est ainsi : Quelles sont les conditions qui rendent possible la pensée et l'expression du sujet sur la vérité de soi-même? Comment le sujet peut-il penser à la vérité sur lui-même? Malgré cette différence -qui n'est peut-être pas seulement terminologique- Foucault et Heidegger partagent le même point de vue que la question de vérité n'est pas indépendante du problème

de l'être-soi-même. Ici, afin d'élaborer le corps comme l'être-au-monde, il faut analyser l'être-au-monde de Heidegger dont Foucault s'est inspiré au sujet du soi. Dans l'analyse du monde de Heidegger, le *Dasein* serait considéré comme l'être-au-monde en tant qu'être-avec. L'être-avec serait abordé comme l'être-au-monde en tant que l'être soi-même et comme le « on ». L'ontologie du monde est la condition nécessaire de l'avancement vers le problème d'être-soi-même car la manière d'être au monde du *Dasein* se caractérise par son être-au-monde³⁰¹. L'être-au-monde du *Dasein* se détermine par son état d'être enfoui dans la quotidienneté: « *Le Dasein est d'abord et le plus souvent accaparé par son monde* »³⁰². Que signifie l'état d'être enfoui et d'être accaparé par le monde? *Dasein*, dans sa vie publique ou privée, se trouve dans un état de lutte de survie, et en même temps perdu dans un cercle de production et de consommation. D'une part cette routine quotidienne contient implicitement la possibilité de se trouver soi-même et de l'être soi-même du *Dasein*. Cependant, le dévalement en tant qu'une existentielle appartenant à l'être du *Dasein* est aussi primordial que l'être-soi-même du *Dasein*. Dans sa quotidienneté, dès le début, le *Dasein* n'existe pas en tant que soi-même. Puisque l'être soi-même est une possibilité appartenant à l'être du *Dasein*, Heidegger préfère parler de l'être soi-même comme « revenir sur soi-même » ou « retourner à soi-même » et non pas parce qu'il pense qu'au début, le *Dasein* avait déjà assumé les possibilités les plus propres à son être.

Selon Heidegger, dans la vie quotidienne, le *Dasein* coexiste avec le « on ». Bien que le *Dasein* apparaisse au sens commun

³⁰¹ *Être et Temps*, op. cit., p. 114.

³⁰² *Ibid.*, op. cit., p. 114.

comme le sujet de sa vie quotidienne, en vérité, ce n'est pas lui-même qui fait ce choix. Puisque l'être-au-monde est la base de chaque mode de l'être du *Dasein*, le « je » ne se trouve pas d'une manière isolée dans le monde, l'autre n'est pas celui qui est en dehors du moi, car le *Dasein*, lui-même, est un être en dehors de soi-même, un être *ek-statique* et il appartient à son existence de s'orienter aux étants au sein du monde et à l'autre *Dasein*. Donc le « je » et « l'autre » ne se trouvent pas séparés dans le monde. Comme l'indique Jean Greish, l'autre est celui avec lequel on partage le monde dans l'être-au-monde.³⁰³ *Dasein* vit dans un monde commun [*Mitwelt*], l'être-au-monde est l'être-avec [*Mitsein*] d'autres. Alors que pour Heidegger, L'être-en-soi de ceux-ci (d'autres) à l'intérieur du monde est la coexistence [*Mitdasein*].³⁰⁴ Le *Dasein* est en soi-même quand il s'oriente vers d'autres. Les structures de renvoi et de signification font ressortir la présence des autres dans le monde. D'autre part, le projet philosophique de Foucault est en somme de construire un concept de la subjectivité en tant que souci de soi. Dans ce projet, le souci de soi, auquel Foucault attache une importance fondamentale, se définit comme la pratique par laquelle le sujet se constitue lui-même en accédant à la vérité. Alors que doit-on entendre de la vérité chez Foucault? Le sujet n'accède à sa vérité qu'à travers le souci de soi. Malgré les différences dans leurs approches, il semble qu'il y a une influence profonde de Heidegger sur Foucault concernant « le souci de soi et la vérité ».

Pour Heidegger, il existe une relation interne entre le

³⁰³ Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994, Paris, p.159-160.

³⁰⁴ *Être et Temps*, op. cit., p. 118.

problème d'être-soi-même et le sens de la question de l'être. Cette question constitue d'ailleurs l'axe essentiel d'*Être et Temps*. Foucault ne semble pas relier le problème de souci de soi à la question de l'être. Donc il y a un abîme ontologique chez lui. Chez Heidegger, la problématique d'être soi-même n'équivaut aucunement à une question concernant la constitution de la subjectivité. Dans le paradigme moderne, le sujet se pose comme le fondement de la vérité, or Heidegger nie l'origine cartésienne en supposant que le « penser » vient de l'être et non pas du sujet. Donc l'être soi-même est une problématique ontologique par excellence. Heidegger évite d'utiliser le terme « sujet ». Ce fait nous permet de remarquer l'abîme qui sépare Foucault d'Heidegger. Aussi, l'absence de l'ontologie du corps dont on a déjà parlé ci-dessus est liée à cet abîme. Le rapport de Foucault à Heidegger se montre essentiellement dans sa lecture du moment moderne de la subjectivité. Foucault reprend l'analyse heideggérienne, quand il s'agit de repenser le « tournant cartésien ». Qu'est-ce qui caractérise, en effet, le moment moderne de la subjectivité? Selon Foucault, c'est l'oubli partiel du souci de soi, alors même que celui-ci a traversé toute l'Antiquité et une partie de l'histoire du christianisme. Il considère le problème du souci de soi avec la question de la vérité d'une manière semblable à Heidegger, pour lui, celui qui dévoile n'est pas le sujet, mais le *Dasein*. Il utilise le terme *Dasein* pour désigner l'étant que nous sommes. Le *Dasein* est l'être-là. Sa caractérisation essentielle est le fait qu'il a le rapport à l'être lui-même dans son être. Cette relation se manifeste comme une relation d'entente ensuite le *Dasein* devient un être qui s'occupe de son propre être parce qu'il s'en soucie. Il a la possibilité de découvrir son rapport avec l'être lui-

même donc, il peut devenir le lieu où l'être se donne à penser. Par contre, il n'y a pas de tel rapport entre le sujet et l'être chez Foucault. Le sujet est constitué par des relations historiques de pouvoir. Même s'il faut constater que Heidegger donne aussi une primordialité à *epimeleia heautou* à laquelle Foucault s'adresse pour rechercher la relation du sujet avec la vérité, l'archéologie foucauldienne échappe à la dimension ontologique et se positionne loin de la phénoménologie.

Ici, il convient tout d'abord de problématiser la relation entre une ontologie du corps et de la vérité. Heidegger a écarté le concept du corps tout comme le concept de l'âme. Malgré le fait que Heidegger considère l'être soi-même dans son rapport à la question de vérité qui lui permet de s'ouvrir à une possibilité ontologique, Foucault enlève la dimension ontologique de la question de vérité, en évitant le corps non pas pour des raisons heideggériennes mais parce qu'il y a une possibilité d'ontologie du corps dans le souci de soi auquel Foucault se réfère. Malgré cela, il comprend le souci de soi comme une voie qui mène à examiner la subjectivité sans corps. Alors, la question est plutôt de savoir s'il existe implicitement un rapport entre cette possibilité ontologique du souci de soi et le corps lui-même? L'ensemble des « relations de pouvoir » et la discipline qui assujettissent le sujet, le marquent d'abord corporellement, donc, il semble que les hommes assument ces relations de pouvoir, avant tout, comme des étants corporels.

5. Le rapport immédiat du corps à soi

Maurice Merleau-Ponty, le philosophe de la chair, aborde la question du corps d'une manière totalement différente de Heidegger et de Foucault. Chez lui, comme indiqué plus haut, le corps phénoménologique ne se constitue pas dans un rapport à l'être ou au souci de soi. Il considère le corps comme une possibilité ontologique qui écarte la distance supposée entre le « moi » et le monde, en un sens, sa pensée se bâtit sur l'ensemble de la chair mondiale et corporelle. Il explique qu'il ne s'agit pas d'une relation d'entente entre « moi » et le monde, il s'agit là d'un entrecroisement intense comme l'indique Merleau-Ponty, comme suit:

« En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'ampleur de cette prise mesure celle de mon existence; mais, de toutes manières, elle ne peut jamais être totale: l'espace et le temps que j'habite ont toujours de part et d'autre des horizons indéterminés qui renferment d'autres points de vue. »³⁰⁵ Donc, l'expérience du corps propre révèle une ouverture irréductible du sujet au monde. Le corps est au monde et ceci permet de mettre en évidence l'irréductibilité de l'expérience corporelle dans le monde à la dualité du sujet et de l'objet. Merleau-Ponty explique aussi cette

³⁰⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 164.

irréductibilité de cette manière :

« Toute perception extérieure est immédiatement synonyme d'une certaine perception de mon corps comme toute perception de mon corps s'explicite dans le langage de la perception extérieure. Si maintenant, comme nous l'avons vu, le corps n'est pas un objet transparent et ne nous est pas donné comme le cercle au géomètre par sa loi de constitution, s'il est une unité expressive qu'on ne peut apprendre à qu'en l'assumant, cette structure va se communiquer au monde sensible. La théorie du schéma corporel est implicitement une théorie de la perception. Nous avons réappris à sentir notre corps, nous avons retrouvé sous le savoir objectif et distant du corps cet autre savoir que nous en avons parce qu'il est toujours avec nous et que nous sommes corps. Il va falloir de la même manière réveiller l'expérience du monde tel qu'il nous apparaît en tant que nous sommes au monde par notre corps, en tant que nous percevons le monde avec notre corps. Mais en reprenant ainsi contact avec le corps et avec le monde, c'est aussi nous-même que nous allons retrouver, puisque, si l'on perçoit avec son corps, le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception. »³⁰⁶

Foucault critique sévèrement la subjectivité constituée au sein des relations de pouvoir car comme on le sait bien, le processus de l'assujettissement provient de la soumission de l'individu à la politique disciplinaire et celui-ci se substitue à la place du rapport à soi. Or, le « sujet » comme propriétaire de la perception sans la perception de soi-même, ne pourrait pas

³⁰⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 239.

prétendre avoir la perception complète de sa propre subjectivation. Tout le savoir sur la subjectivité du sujet lui-même, ne peut pas décrire sa perception comme l'un des faits qui se produit dans le monde. Merleau-Ponty l'explique parfaitement, comme suit:

« [...] puisque nous ne pouvons jamais effacer dans le tableau du monde cette lacune que nous sommes et par où il vient à exister pour quelqu'un, puisque la perception est le 'défaut' de ce 'grand diamant'[...]. »³⁰⁷

Le sujet de la perception restera ignoré car il perçoit avec son corps et avec son monde. Si le corps propre n'est que l'élément ou l'objet parmi d'autres choses, comment se rapporte-t-il existentiellement au monde? Foucault se réfère à l'expérience des *aphrodisia* dans sa caractérisation de la conduite morale, mais il y définit le souci de soi comme une question de maîtrise de plaisir et de gouvernement du désir. Il n'interprète pas cette expérience comme un mode d'être-au monde mais d'agir dans le monde. Il semble que le corps propre, proposé par Merleau-Ponty renvoie plus facilement à une expérience de soi-même dont les sources se trouvent dans la culture gréco-romaine car il s'agit là d'une existence conforme à la raison naturelle et tout l'acte éthique s'explique à travers les rapports sexuels appartenant entièrement à l'expérience du sujet qui reconnaît le manque de sa propre perception. Pourtant, Merleau-Ponty ne s'occupe pas de la dimension éthique de l'expérience des *aphrodisia* ou de l'éthique de l'action. L'éthique du soi est une conséquence originelle de l'archéologie foucauldienne du plaisir mais afin de parler de la

³⁰⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 240.

résistance possible du corps aux relations de pouvoir, la considération de l'appartenance au monde semble nécessaire. Être corporel est donc une manière d'accepter l'être-visible comme un objet. Merleau-Ponty considère la sexualité comme l'ouverture à un autre et il la critique ainsi:

« Comment pouvons-nous donc parler d'un développement propre de la sexualité? Comment pouvons-nous caractériser comme sexuel un contenu de conscience? Nous ne le pouvons pas, en effet. La sexualité se cache à elle-même sous un masque de généralité, elle tente sans cesse d'échapper à la tension et au drame qu'elle institue. Mais encore, d'où tenons-nous le droit de dire qu'elle se cache à elle-même, comme si elle restait le sujet de notre vie? Ne faut-il pas dire simplement qu'elle est transcendée et noyée dans le drame plus général de l'existence? [...] De la région corporelle qu'elle habite plus spécialement, la sexualité rayonne comme une odeur ou comme un son. Nous retrouvons ici la fonction générale de transposition tacite que nous avons déjà reconnue au corps en étudiant le schéma corporel. Quand je porte la main vers un objet, je sais implicitement que mon bras se détend. Quand je bouge les yeux, je tiens compte de leur mouvement, sans en prendre conscience expresse, et je comprends par lui que le bouleversement du champ visuel n'est qu'apparent. De même la sexualité, sans être l'objet d'un acte de conscience exprès, peut motiver les formes privilégiées de mon expérience. Prise ainsi, c'est-à-dire comme atmosphère ambiguë, la sexualité est coextensive à la vie. Autrement dit, l'équivoque est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a

toujours plusieurs sens. »³⁰⁸

6. L'approche érotique à la question du soi

Foucault n'a jamais pris en considération la sexualité dans cette perspective. Il a considéré les pratiques sexuelles et les manières de vivre dans la vie hellénistique comme la soumission attachée à un consentement non pas comme des règles restrictives et il a expliqué la sensation sexuelle comme un processus de la conscience. Merleau-Ponty, qui ne perçoit pas la sexualité dans la perspective d'un sujet dominant, expérimentant et observant tout, l'explique comme un domaine de l'ambiguïté aux sens multiples. Merleau-Ponty reconnaît le corps dans l'unité distincte de celle de l'objet scientifique. Il a découvert dans la sexualité une intentionnalité et par conséquent il s'agit là d'une probabilité de dépasser la dichotomie du sujet et de l'objet. Conformément selon cette considération, le désir n'est pas le propriétaire du sujet et le plaisir n'est pas l'objet.

Donc, la perception érotique n'est pas un sujet qui veut connaître à travers un corps, elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience, elle n'est pas non l'expérience des *aphrodisia* comme étant la totalité des actes qui constituent l'attitude morale. Merleau-Ponty généralise la notion de sexualité, en lui donnant le sens d'être au monde, ainsi toute l'existence a une signification sexuelle ou toute chose sexuelle possède une signification existentielle. Si le corps se reconstruit historiquement par « des relations de pouvoir », comment pourrait-

³⁰⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, p.196-197.

il être une source de résistance s'acheminant vers le « souci de soi »? Le processus du souci de soi pourrait-il permettre de penser le corps différemment? Y a-t-il la possibilité d'une ontologie du corps dans le rapport du souci de soi à la vérité?

7. L'ontologie de la chair

Finalement la pensée tardive de Maurice Merleau-Ponty donne la possibilité d'une ontologie de «chair» plutôt qu'une ontologie du corps. L'analyse phénoménologique du corps dans *Phénoménologie de la perception* est remplacée par une ontologie de chair que Merleau-Ponty a esquissée dans *Le visible et l'invisible*. Ce passage d'une ontologie du corps à une ontologie de chair est implicite dans *L'Œil et l'esprit*:

« [...] Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps. »³⁰⁹

Donc, le corps n'est pas simplement une médiation entre la conscience et le monde, il partage la même étoffe avec le monde. Le visible et l'invisible propose de penser l'être-au-monde en termes de vie et corporéité. Le corps est l'instrument de l'être au monde et « avoir un corps » est pour un vivant se joindre à un

³⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'Esprit* (1964), Gallimard, 1996, Paris.

milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement. On est au monde seulement si on est un corps. Cette vérité banale se transforme profondément car elle est soutenue par la thèse que le corps est fait de la même chair que le monde.

8. Le corps est chaque fois « soi-même »

La tâche de Merleau-Ponty n'est pas de montrer la possibilité de l'union du corps et de l'âme, car un discours sur l'union de l'âme et du corps présupposerait déjà leur séparation. Être, c'est être un corps, car le corps est inséparable de l'être. Chez Merleau-Ponty « être-au monde » ou « être-là » c'est le fait que le corps est au monde à la fois comme ce qui sent et ce qu'on sent. Cette réversibilité dans *Le visible et l'invisible* que le corps soit « sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent » est fondamentale pour la notion de chair. On peut se demander, si en mettant en évidence le corps vivant ou la chair, Merleau-Ponty n'annule pas le « corps mortel » et la relation à la mort sans laquelle « souci de soi » perdrait son horizon fondamental? Donc, il faut repenser d'une manière foucauldienne cette notion de chair dans sa connexion avec les techniques et les relations de pouvoir. Comment le corps, constitué par le pouvoir, voile-t-il la chair, c'est-à-dire l'expérience irréductible du corps et du monde? D'autre part, le jeu entre le voilement et le dévoilement de l'être doit aussi prendre en considération les forces du corps, celles qui proviennent de la communication avec la chair du monde. Le souci de soi chez Foucault renvoie au fondement de la possibilité d'une ontologie du corps. La singularité de la philosophie du corps chez

Foucault tient à son effort de rendre compte de l'histoire du pouvoir comme constitutive du corps. D'autre part, une ontologie du corps a toujours besoin de connaître les pratiques du corps. Elle doit s'ouvrir à une analyse de l'ensemble des expériences du corps.

9. La possibilité d'ontologie corporelle

La proposition de Foucault de devenir un sujet en renversant la balance du pouvoir ne peut se concevoir philosophiquement que dans une telle ontologie car la résistance du corps ne peut s'expliquer que par une interprétation de l'être du corps. De plus, il semble que l'expérience du souci de soi a des ressources riches qui peuvent ouvrir la voie à la possibilité de s'acheminer vers l'être du corps propre. En effet, le corps s'unit directement aux choses en étant un être à double dimension menant l'individu aux choses-mêmes. Quand on parle de la chair du corps, on n'entend pas une sorte d'anthropologie mais l'être charnel comme latence de l'être. Merleau-Ponty explique le paradoxe constitutif du corps de cette manière:

« [...] le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible: déjà, le cube rassemble en lui des *visibilia* impossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif, et s'il est enfin, c'est comme lui, par un coup de force. Ce qu'on appelle un visible, c'est, disions-nous, une qualité prégnante d'une texture, la surface d'une profondeur, une coupe sur un être massif, un grain ou

corpuscule porté par une onde de l'être. Puisque le visible total est toujours derrière, ou après, ou entre les aspects qu'on en voit, il n'y a accès vers lui que par une expérience qui, comme lui, soit toute hors d'elle-même: c'est à ce titre, et non comme porteur d'un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse; et c'est bien d'un paradoxe de l'être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici. »³¹⁰

En ce qui concerne la possibilité de l'ontologie du corps, on se référera brièvement à Jean-Luc Nancy. « Le corps ontologique n'est pas encore pensé » écrit Nancy dans son œuvre intitulée *Corpus*. Le faible rapport de la philosophie au corps est aussi vieux que les plus anciennes oppositions métaphysiques apparues chez Platon. Nancy désigne l'oubli du corps dans la culture occidentale et il reprend cet oubli dans son rapport à l'être. Il définit ce faible rapport de philosophie au corps comme « l'excription ». Ce qui est « excrit » est en effet l'ontologie du corps ou le « corps ontologique ». Pour lui « écriture » est un mot trompeur: « Écriture », ce qui s'adresse au corps-dehors s'excrit : Excription. Nancy considère le corps comme un être de l'existence, pour lui, l'ontologie du corps est l'ontologie elle-même et très précisément, il donne lieu à cette interprétation que l'existence a pour essence de n'avoir point d'essence.

On posera la question à savoir si la pensée de Foucault se trouve dans le besoin philosophique d'une ontologie du corps et on

³¹⁰ *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 177-178.

tentera de montrer la distance qu'elle prend vis-à-vis d'une telle ontologie. Pour faire une description philosophique de la subjectivité chez Foucault, il faut se rendre compte des dimensions de la subordination et de la résistance de l'être du sujet. Dans ce projet, on fera une brève analyse de cette double dimension, pour mettre en question le discours foucaldien du dualisme entre le corps et l'âme dans leurs rapports au pouvoir. Une telle stratégie aidera à mieux comprendre ce que veut dire la corporéité chez Foucault. La thèse que le corps soit constitué par le pouvoir, a besoin d'une explication philosophique. Foucault, présuppose-t-il un corps qui précède le pouvoir? Comment le corps peut-il le précéder s'il est constitué par lui-même? Y a-t-il une différence entre le corps qui n'est pas encore constitué par le pouvoir et le corps discipliné par la technique du pouvoir? Chez Foucault on accède au corps à l'intérieur du pouvoir car le corps se donne comme toujours déjà constitué par le pouvoir. Or, selon l'approche ontologique traditionnelle, le corps est un étant qui existe comme une chose physique naturelle et donc indépendamment des relations de pouvoir. Foucault vise à détruire cette considération naïve du corps, mais, dire qu'il n'y a de corps que dans le rapport corporel au pouvoir, n'est pas nier la possibilité que le corps puisse s'en libérer. Le sujet résistant au pouvoir n'est-il pas un sujet incorporé?

10. Y a-t-il un dualisme entre le corps et l'âme chez Foucault?

Y a-t-il une rupture entre le corps et l'âme chez Foucault? Quel est son rapport au dualisme cartésien qui établit une

séparation absolue entre l'esprit et le corps? Dans le schéma cartésien, « *res cogitans* » en tant que pensée se distingue de « *res extensa* » en tant que corps :

« [...] c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est. »³¹¹

Par cette distinction Descartes s'engage dans une analyse où la pensée se manifeste comme la seule preuve d'être. La raison cartésienne s'agissant de la pensée, ignore totalement l'expérience du corps. Pour Descartes, le corps est seulement un organisme grâce auquel le processus de penser se réalise. Foucault se trouve sans doute hors d'un tel dualisme cartésien, dans le sens classique du terme. Chez Foucault, le corps occupe une position transitoire, celui-ci est à la fois ce qui est possédé par le sujet et ce qui lui est étranger. Le processus de formation du corps est un processus unilatéral et sans communication. Or, même si le corps se montre dans son analyse comme « docile » et manipulable, il a en même temps une capacité de résistance. L'expression « corps docile » peut nous conduire à négliger une capacité essentielle de la « corporéité » du corps. Grâce à sa capacité de résister au pouvoir, le corps n'est-il pas une base pour une ontologie du corps? Foucault ne parle pas du corps indépendamment de l'âme. Dans *Surveiller et punir*, il avance de la sorte:

« [...] Une 'âme' l'habite et le porte à l'existence, qui

³¹¹ R. Descartes, *Œuvres et Lettres, Discours de la méthode, Quatrième partie*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Textes présentés par André Bridoux, 2008, Paris, p. 148.

est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps. »³¹²

Alors qu'est ce que l'âme? Est-elle un épiphénomène, un effet du corps discipliné? Si tel est le cas, dans quelle mesure Foucault se détache-t-il du dualisme entre le corps et l'âme? L'origine de la formule « l'âme, prison du corps » retourne à un dualisme entre le corps et l'âme. Ce dualisme n'est pas cartésien. La métaphysique cartésienne, ontologique et substantialiste, signifie la transcendance du sujet qui exclut l'être du corps lui-même, autrement dit, la corporalité. Par contre, chez Foucault l'âme est un effet permanent de la relation entre le corps et le pouvoir par conséquent l'âme est le support du corps mais on peut dire aussi que le corps et l'âme sont dépendants l'un de l'autre et que leur lien est établi par le pouvoir. Dans un tel dualisme une appréhension ontologique serait négligeable et décevante. Une genèse politique de l'âme et du corps se substituerait à l'ontologie. Ce manque d'ontologie n'est en effet que le manque d'une ontologie du corps. Puisqu'il s'agit d'un processus d'assujettissement de l'individu à travers les pratiques disciplinaires exercées sur le corps, celui-ci est le seul moyen possible de l'assujettissement du sujet. A cet égard, Foucault n'échappe pas à envisager le corps comme un instrument qui permet de « saisir » l'homme. L'assujettissement comme effet du pouvoir productif consiste en une transformation mentale. C'est-à-dire que l'assujettissement est un processus qui se réalise dans l'âme se trouvant au cœur de la constitution du sujet mais peut-on dire que le discours foucaldien

³¹² *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 68.

de l'âme appartient à la « métaphysique du sujet » même s'il ne reproduit pas une distinction substantialiste, cartésienne de la pensée et du corps?

Conclusion

L'achèvement du rapport à soi : le corps

Existe-il un corps? A-t-on accès directement au vécu du corps? Que veut dire corps? Dans le rapport à soi, comment-s'exerce-t-il? A quelle distance situe-t-on le corps-objet de nous? Ce sont des questions, qui ont été débattues dans cette thèse et à partir de là, la considération du parcours foucauldien de la constitution du sujet à la production d'un soi corporel a été réfutée. On a mis en relief la proposition foucauldienne de transformer le pouvoir répressif/productif en une résistance corporelle qui ne peut être conçue que dans l'ontologie au corps car une telle résistance du corps au pouvoir moderne, a besoin d'une interprétation d'être-corps.

Voir Foucault d'une autre manière

D'un certain point de vue Foucault, dans ses derniers travaux traitant particulièrement de la problématisation morale de l'époque hellénistique, s'adresse à la conception « corps existentiel » qui lui permet de s'ouvrir à la compréhension ontologique d'être-corps à travers la question du souci de soi. Donc on peut prétendre que dans la pensée foucauldienne, il existe des ressources riches qui offrent la possibilité d'être-corps à travers le corps propre. D'un autre point de vue, Foucault, dans son analyse de la subjectivité à travers la

constitution historique du corps en tant qu'exercice du pouvoir, traite la question de l'esthétique d'existence. C'est-à-dire, une ontologie probable et possible au sein du corps et la question existentielle antique s'unissent dans sa pensée. De là, l'exigence d'une autre économie du corps surgit. On peut penser l'accroissement d'un individualisme hellénistique qui accorderait à l'existence et à la conduite personnelle, l'intérêt de soi-même.

On peut caractériser cette « culture de soi » par le fait que l'art de l'existence est dominé par le principe qu'il faut « prendre de soi-même ». La « culture de soi », exige encore que l'individu s'assujettisse à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et éthiques de l'existence mais cet art se réfère à des principes de la nature, de la raison ou de la vérité de ce qu'on est. Pour expliquer que le retour à soi se réalise autour de la délivrance du *logos* rationnel il faut abandonner la considération classique du pouvoir. Dans *Surveiller et punir*, il précise que « l'art de punir, dans le régime du pouvoir disciplinaire, ne vise ni l'expiation ni même exactement la répression »³¹³ et il prétend que l'art de punir est l'ensemble des actions agissant sur des individus à corriger. Il propose de renoncer à décrire les effets de pouvoir en termes négatifs tels que: il « exclut », il « réprime », il « refoule », il « censure », il « abstrait », il « masque », il « cache ». Ainsi, chez Foucault, le pouvoir se manifeste comme un « art du corps humain ».³¹⁴ Malgré une telle modification dans la perspective face à la subjectivité et au pouvoir, le corps apparaît au sein de « jeux de vérité » présentes dans tout le réseau du pouvoir. L'enjeu de cette thèse, donc, se manifeste autour de ce thème. La subjectivité envisage le corps comme la transformation

³¹³ M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 214.

³¹⁴ *Ibid.*, op. cit., p.162.

d'une forme purement biologique à une construction historial vers la politique du corps.

Donc, comment le corps sera-t-il libéré? On tente de réveiller une corporéité particulière au sein de la pensée foucaldienne constituée fondamentalement sur l'exercice du pouvoir vers une volonté de souci de soi, d'ailleurs, l'enjeu est l'exercice du pouvoir en tant que soi. Dans la pensée foucaldienne, il s'agit de nombreuses revendications concernant la question du pouvoir en tant que soi mais quelques manques de réception de la corporéité du corps apparaissent à cause de son rôle intermédiaire soit dans le régime des *aphrodisia* soit dans le régime de vérité. On propose de dévoiler l'attitude ontologique merleau-pontienne face à la considération constitutionnelle du corps de Foucault.

A première vue, une telle manifestation poussée entre différentes tendances philosophiques semble étrange. En vérité, Merleau-Ponty et Foucault sont accord sur un thème principal : celui de la question de l'être humain en tant qu'être institution de soi. En quête d'une telle tentative, il faut savoir premièrement que chez Foucault l'être humain ne peut être considéré qu'au-sein d'une constitution dans laquelle il devient ce qu'il est. Ce qui constitue le motif principal de ce traité est de comprendre la pénétration du processus « ce que nous sommes devenus » à celui de « ce que nous sommes ». Foucault a d'abord mis en question le processus « ce que nous sommes devenus », autrement dit, la subjectivité se déroulant au sein du réseau du pouvoir que nous rencontrons à chaque moment de son œuvre.

Le corps au delà du sujet

A propos du pouvoir, Foucault met en relief que le sujet naît dans le réseau du pouvoir et il se reconnaît dans ce réseau où il deviendra soi-même. Si le sujet se considère comme toujours déjà là, sera-t-il constitué comme sujet de quelle manière? Comment le mode d'être du sujet restera-t-il le même? Pour pouvoir devenir soi-même, il faut passer par l'autre et retourner à soi-même par le chemin commun à tous. La première expérience de l'être au monde est la coexistence anonyme et de l'indistinction de soi et des autres et la non-conscience de soi. De là, on a essayé d'articuler le soi à la corporéité. Un tel enrichissement de la vision du corps, mène à un nouveau corps ontologique constituant un choix existentiel impliquant de nouvelles pratiques existentielles et sexuelles qui tentent à produire une nouvelle conception de soi.

Quel est ce soi? Il semble difficile de répondre à cette question avec une précision concrète car le soi n'est pas un mais il se constitue au sein de la pratique corporelle. Dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault propage les termes de « *technologie de soi* », « techniques de soi » et « *tekhnê tou biou* »³¹⁵, « *l'art, la procédure réfléchie d'existence* », « *la technique de vie* »³¹⁶ afin de qualifier ces techniques comme non disciplinaires mais choisies par le sujet pour lui-même. L'exercice sur soi comme travail spirituel et l'exercice corporel forment le modèle de la bio-politique qui *tourne sur soi*. Les techniques de soi, comme l'ascèse, les régimes de renoncements à soi et des méditations sur la mort sont des instruments pour la *tekhnê tou*

³¹⁵ «La *tekhnê tou biou*, la façon de prendre les événements de la vie doivent s'inscrire dans un souci de soi qui est maintenant devenu général et absolu. On ne s'occupe pas de soi pour mieux vivre, on ne s'occupe pas de soi pour gouverner les autres comme il faut; c'était, en effet, la question d'Alcibiade. On doit vivre pour faire en sorte d'avoir à soi le meilleur rapport possible. À la limite, je dirais un mot: on vit 'pour soi'." Voir, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 430.

³¹⁶ *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 171.

biou plutôt que des finalités décisives. Foucault a voulu dépasser la tentative de réappropriation du corps comme mode d'inscription individuelle du sujet dans la société. Le corps n'est ni une aliénation, ni une instrumentalisation, ni une libération, il est une expérience qui marque l'existence humaine pour chacun(e) un soi incarné. Pour atteindre le corps propre à soi et vice versa, il est nécessaire d'imposer l'ontologie de chair merleau-pontienne afin de conditionner la possibilité d'un corps-soi.

Le corps-objet en tant que santé

Dans le premier chapitre de cette thèse, on a traité l'apparition du pouvoir en tant qu'effet aliénateur dans le rapport à soi-même car *Naissance de la clinique*, est peut-être la première œuvre de Foucault dans laquelle il problématise la question du pouvoir dans son rapport à l'assujettissement au milieu des possibilités médicales. La médecine clinique en tant que discipline communautaire s'appuyant sur la reconstitution de l'individu dans la « santé » représente ce réseau de stratégies de pouvoir duquel Foucault constate que le sujet n'a jamais un accès direct aux désordres biologiques. Dans *Naissance de la clinique*, Foucault met en question le corps et le savoir à travers une discipline qui uniformise le corps. En fait, cette œuvre met en évidence l'ontologie moderne du sujet en démontrant l'apparition du rapport du sujet à soi dans l'Age moderne à l'ombre de la bio-politique constituée à travers la transformation du *bios* en un objet de contrôle social. Foucault révèle que la vérité moderne est établie au sein des lacunes de sorte que le prolongement d'un état d'une qualité initiale à un autre état, caractérise sa propre constitution. La médecine dans ce sens, se constitue comme la chambre de la vérité dite essentielle. La maladie considère le

pathologique comme ce qui est le plus éloigné du normal, comme l'exclusion des éléments inexistant à « l'état normal » par conséquent la question ontologique de maladie surgit. Donc, dépendamment de cette implication ontologique, la santé parfaite se transforme en un concept normatif et en un état idéal. L'exercice du pouvoir apparaît dans le cadre de cette problématisation ontologique d'une catégorie en tant que «malade» ou « sain ». Donc, l'approche ontologique est inévitable dans la considération du pouvoir hors de son existence institutionnelle en tant que pouvoir de s'affecter. Le changement de la perspective du pouvoir a tendance à faire une séparation qualitative entre la maladie et le normal. Il n'y a pas de fait normal ou pathologique en soi. Dans *Naissance de la clinique*, Foucault décrit l'investissement politique dans la découverte du « normal ». De là, on considère que la différence qualitative entre le normal et le pathologique et la réduction de la différence qualitative à celle quantitative se trouvent au moins dans la source de la différence du normal et anormal dans le contexte médical. Foucault présente la distance à soi à travers la médicalisation du corps et l'institutionnalisation du pouvoir dans *Naissance de la clinique*.

L'inscription du corps dans la souffrance

Dans le deuxième on a considéré le pouvoir productif dans *Surveiller et punir* par l'intermédiaire d'une exposition du surgissement du sujet moderne au sein de la naissance de la prison. Foucault a consacré *Surveiller et punir* à poursuivre l'investissement du pouvoir dans le corps au sein de la transformation de la pénalité étant capable d'éclairer le processus d'assujettissement de l'être humain. Il considère l'assujettissement du sujet au sein du rapport entre le corps produit et le pouvoir productif. On s'interroge sur la

condition du corps propre après la réception de réversibilité productive entre le sujet et le pouvoir. En abordant le pouvoir à travers les effets du pouvoir sur le corps on a eu besoin de s'interroger sur le corps à propos de l'ontologie du corps. Donc nous avons poursuivi une interrogation du corps et du pouvoir qui pourrait se transformer en une approche ontologique. Afin de considérer une ontologie du corps, on tente de mettre en relief que le corps ne saurait être questionné qu'à travers ses sources ontologiques.

On tente de visibiliser le pouvoir en tant qu'horizon de l'idée de corps-pouvoir, ou bien d'une autre manière, le corps serait être oublié après avoir achevé son rôle de processus d'assujettissement, alors, une autre considération du corps serait inévitable. La question principale de ce chapitre est celle-ci : Comment considérer le corps selon le rapport productif? Pour pouvoir répondre à cette question on aborde la caractéristique produite et productrice du pouvoir. Afin d'atteindre la production du corps docile, on doit faire l'analyse foucaldienne de l'exercice du pouvoir en tant que supplice de l'ancien régime et de la technologie de pouvoir qui s'est introduite au début du XIX^e siècle. *Surveiller et punir* problématise la question du pouvoir par l'intermédiaire de la question du corps docile, d'instruments du bon dressage et de l'exercice du pouvoir disciplinaire et panoptique déterminant la caractéristique de l'âme de la société moderne.

Qu'est ce que l'âme au sein de la politique du corps? L'âme semble se constituer seule d'une manière silencieuse dans ce corps. Mais alors le sujet est-t-il l'âme? L'âme est-elle indépendante du sujet? Quelles possibilités caractérisent l'âme du sujet chez Foucault? Quel est le rapport de cette âme à l'intersubjectivité, l'intercorporalité? Pourrait-on isoler chez un être humain la relation entre le

corps et l'âme des relations intersubjectives et inter-corporelles? On tente de trouver des réponses à ces questions en se concentrant sur l'analyse historique que Foucault fait du corps et de la sexualité.

Le corps sexuel

Dans le troisième chapitre, à propos des relations de pouvoir, Foucault considère la sexualité, comme un point de passage qui ne repose pas sur une stratégie unique et globale pour toute la manifestation du sexe. A travers la sexualité, l'instrumentalité du pouvoir est tout-à utilisable pour les transformations des subjectivités afin de révéler la pseudo-vérité de la sexualité et afin de mettre en évidence le rapport de soi-même à la vérité grâce à l'attitude sexuelle communautaire et libertaire des Anciens. On prétend révéler que le soi ne pouvait se constituer en tant que sujet éthique seulement qu'avec le corps par la mise en évidence de la perspective de la corporalité, de l'activité et des plaisirs sexuels constitués dans l'Antiquité à travers la médiation des possibilités du corps. Dans le quatrième chapitre, on a abordé la description de l'état du corps durant l'Antiquité et l'Empire romain, au sein de la subjectivité que Foucault a révélé dans sa recherche sur la gestion des plaisirs particulièrement dans *L'usage des plaisirs*. Foucault prend comme modèle pour sa recherche du souci de soi, la production d'une compréhension du corps libéré des chaînes de l'âme, dans lequel la description d'un mode de vie ne serait possible qu'en chair.

Nous avons considéré la relation établie entre le plaisir sexuel et la préoccupation morale. Nous avons tenté de poser la question de la transformation du comportement sexuel en objet de la

problématisation morale afin d'éclairer l'« esthétique de l'existence »³¹⁷. Il a été mis en évidence que Foucault considérait les activités et les plaisirs sexuels en tant qu'exercices de soi comme des pratiques permettant à l'individu de se transformer, de se modifier, de se constituer comme « soi-même » et de faire de sa vie une œuvre esthétique. La question du corps apparaît dans la problématisation du comportement sexuel comme le rapport de la subjectivité à la vérité et à la question de l'usage des plaisirs (*chrêsis aphrodisiôn*). Foucault étudie le régime des *aphrodisia* à travers le rapport du corps à la vérité. Il l'entend comme une substance éthique de la morale antique des plaisirs. La question du corps considérée comme le lieu du plaisir à travers lequel la problématisation morale du comportement sexuel se met en relief. Foucault, dans *Le souci de soi*, met explicitement en évidence le rapport du régime des *aphrodisia* au corps, comme suit:

« Le régime proposé pour les plaisirs sexuels semble être tout entier centré sur le corps: son état, ses équilibres, ses affections, les dispositions générales ou passagères dans lesquelles il se trouve apparaissent comme les variables principales qui doivent déterminer les conduites. C'est le corps en quelque sorte qui fait la loi au corps. Et pourtant, l'âme a son rôle à jouer et les médecins la font intervenir: car c'est elle qui sans cesse risque d'entraîner le corps au-delà de sa mécanique propre et de ses besoins élémentaires; c'est elle qui incite à choisir des moments qui ne sont pas appropriés, à agir dans des circonstances suspectes, à contrecarrer les dispositions naturelles. »³¹⁸

On a traité l'état du sujet dans son rapport immédiat au corps

³¹⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 20.

³¹⁸ *Le souci de soi*, *op. cit.*, p. 179.

dans sa représentation qui apparaît indépendamment de la rupture entre le corps et la spiritualité. D'autre part, la spiritualité se forme par la totalité des pratiques de soi s'appuyant plutôt sur le corps que l'esprit ou l'âme, ainsi, la corporéité se manifeste nécessairement différemment du corps lui-même. D'un autre, coté le rapport d'un corps à l'autre se manifeste dans la relation érotique, par conséquent, la conduite sexuelle apparaît comme une expérience dans laquelle l'existence ne se considère que dans le corps. Ainsi, Foucault en s'adressant au souci de soi dans l'activité sexuelle antique, le rend actuel aujourd'hui et il le reconnaît dans la perspective de la perception érotique qui s'éclaire dans le rapport à travers le corps propre. Le plaisir comme la totalité des exercices révélait le sens d'être-là, en étant le moyen du façonnement du corps. Donc, on a essayé de constituer le corps comme l'essentiel de la subjectivité du sujet. Le sujet, dans son être singulier, expérimentait « la transformation de soi en soi » comme esthétique d'existence. Ainsi, il apparaît que selon Foucault, le rapport entre le soi et les plaisirs est une pratique éthique. La manière gréco-romaine de la considération de l'acte corporel et ce que l'on attendait de l'existence du corps était extrêmement importante pour atteindre l'éthique de la pratique de soi. Dans ce cas, où Foucault pose-t-il le corps dans la perspective de l'*askesis* et à quel degré le considère-t-il dans ses rapports aux choses et à autrui? Avec quels moyens pourrait-t-on distinguer le soi foucauldien de la conscience moderne?

On a essayé de démontrer que la compréhension de la corporéité merleau-pontienne pourrait contribuer à la découverte du soi foucauldienne. Ainsi, il fallait réveiller les possibilités de l'ontologie du corps qui aiderait à comprendre le corps dépendamment

de soi, car celui qui ressort le soi de lui-même, c'est le corps. Dans ce cas, la réduction du corps à l'historicité ne pourrait s'affirmer comme la singularité du corps ontologique.

La décision politique : le soi

Dans le cinquième chapitre on s'interroge sur le soi en tant que choix politico-esthétique du sujet qui établit la *tekhnê* du corps. S'interroger sur la distance entre le soi et le sujet n'est possible que dans le régime des *aphrodisia* car « rapport à soi » est inexistant dans le paradigme de la subjectivité moderne. L'analyse du rapport à soi au delà d'une analyse historico-politique foucaldienne du sujet, pourrait être considérée dans la vision merleau-pontienne sur le lien du sensible au sentant. Chez Merleau-Ponty, le soi se constitue à travers l'existence corporelle dans la chair du monde. Merleau-Ponty caractérise le soi au sein de la perception et de la chair. La formulation merleau-pontienne du soi qui constituait une approche phénoménologique contraire à l'archéologie foucaldienne du régime des *aphrodisia* et du souci de soi considérait la chose en elle-même et l'être en soi.

L'appel foucaldien à l'attitude hellénistique, particulièrement stoïque, le retour à soi et la formulation merleau-pontienne de « qu'y a-t-il » constituait une approche phénoménologique contraire à l'archéologie foucaldienne du régime des *aphrodisia* et du souci de soi qui ne considérait pas la chose en elle-même et l'être en soi. Afin d'extraire une philosophie du corps du rapport du soi à soi, il faudrait avoir la foi dans la présence corporelle et charnelle. Le rapport du sujet à soi-même -inquiétude foucaldienne-

est considéré comme la source de l'accès à la réflexion de l'être-là en tant qu'être corporel qui s'oriente vers l'existence charnelle commune au monde et au soi-même. Il fallait démontrer que le corps n'était pas un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace mais que ses parties se rapportaient les unes aux autres d'une manière originale, enveloppées les unes dans les autres. L'unité du monde et l'unité du percevant constituaient le corps vivant.

Merleau-Ponty nous rappelle qu'il faut revenir à l'idée de cette immédiation qui rend visible le soi, en ses propres termes « torsion de soi sur soi. » Foucault s'engage dans l'appel au retour à la source érotique. Il semble que depuis longtemps pour l'enquête philosophique, la présence du monde dans la chair que nous sommes, est oubliée, par conséquent, le rapport de l'être humain à l'être-là, est oublié dans la subjectivité. Foucault dans *L'usage des plaisirs* et dans *Le souci de soi*, envisage le corps comme la possibilité avec laquelle la question du soi serait éclaircie. Les pratiques quotidiennes du souci de soi à l'époque classique, comme un modèle de la possibilité de liberté en tant que question éthique constituent le soi à travers la maîtrise et les régimes du corps depuis le paganisme jusqu'à l'époque chrétienne. A travers l'ontologie du corps, on a eu la possibilité de préciser la clarification du rapport du soi à la vérité car l'inquiétude ontologique est liée à la question de la vérité. De même que Foucault abordait la vérité au sein de la constitution du soi à travers le corps, on a traité la vérité en tant qu'œuvre d'art produite par la manière de vivre.

Le souci de soi chez Foucault renvoie au fondement de la possibilité d'une ontologie du corps. La singularité de la philosophie du corps chez Foucault tient à son effort de se rendre compte de

l'histoire du pouvoir comme constitutive du corps. D'autre part, une ontologie du corps a toujours besoin de connaître ses pratiques. Elle doit s'ouvrir à une analyse des ensembles d'expériences du corps. Chez Foucault, le corps occupe une position transitoire, celui-ci est à la fois ce qui est possédé par le sujet et ce qui lui est étranger. Le corps représenté comme « docile » a en même temps la capacité de résistance mais la considération « corps docile » pourrait nous conduire à négliger une résistance essentielle et à affirmer la « corporéité » du corps. Foucault n'hésite pas à envisager le corps comme un instrument qui permet de « saisir » l'homme. Donc, peut-on dire que le discours foucauldien de l'âme appartient à la « métaphysique du sujet » même s'il ne reproduit pas une distinction substantialiste, cartésienne de la pensée et du corps?

On répondra négativement avec la condition de la reconnaissance du corps ontologique accepté comme « propre », même s'il a été constitué. On dirait que l'influence profonde de la sublimation du « je » sur la pensée foucauldienne ne pourra se dépasser que par la réception de l'ambiguïté phénoménologique problématisée chez Merleau-Ponty. Parle-t-on d'une rencontre du « je » avec le corps ou d'une rencontre du « corps » avec être dépassé « je »? On est disposé de mener cette discussion à une recherche du « corps-je ».

Bibliographie

- ANTONIN, (M.A.) - Pensées De L'Empereur (1843), Paris, Alexis Pierron.
- ARISTOTE - Éthique à Nicomaque, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1990
- Parties des animaux, 660 b. , trad. Le Blond, Paris, Aubier, 1945
- BATAILLE, (G.) - Les larmes d'Eros, Éditions 10/18, 1998, Paris, p. 51.
- BRAUNSTEIN, (J.F.) - « Histoire et philosophie de la médecine », Archives de Philosophie 4/2010 (Tome 73), p. 579-583.
- BAYLE, (A.L.J.) - Nouvelle doctrine des maladies mentales, Paris, 1825.
- BICHAT (X.) - Anatomie générale, avant-propos, p. XCIX.
- CANGUILHEM, (G.) - Ecrits sur la médecine, Paris, Seuil/Gallimard, 2002.
- Le normal et le pathologique. (1943), PUF, 2009, Paris.
- CORVISART, - préface à la traduction d'AUENBRUGGER, Nouvelle méthode pour reconnaître les maladies internes de la poitrine, Paris, 1808.
- DESCARTES, (R.) - Œuvre et Lettres, Discours de la Méthode, textes présentés par André Bridoux, Bibliothèque Pléiade, Paris, Gallimard, 2004.
- DIELS, (H.) - Doxographi Graeci (1879).
- ÉPICTÈTE, - Dissert., II, 9, 13; II, 18, 26; III, 8, 1; III, 12, 1-7; IV, 6, 16; IV, 12, 13.
- Entretiens, I, 4, 18; III, 22, 39; III, 23, 37; III,

24-206; Manuel, 41.

FOUCAULT, (M.)

- La volonté de savoir (1976) Histoire de la sexualité I, Paris, Gallimard, 2009.
- Dits et écrits 1954-1988, I 1954-1975, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 2001.
- La volonté de savoir (1976) Histoire de la sexualité I, Paris, Gallimard, 2009.
- Dits et écrits 1954-1988, I 1954-1975, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 2001.
- La volonté de savoir.
- Dits et écrits 1954-1988, II 1976-1988, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, (1994 pour tous les autres textes), Paris, Gallimard, 2001.
- Dits et écrits 1954-1988, Dits et écrits II 1976 1988, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 2008.
- Naissance de la clinique (1963) PUF, 2007, Paris.
- L'usage des plaisirs (1984), Histoire de la sexualité III, Paris, Gallimard, 2009.
- Dits et écrits II 1976-1988.
- L'Archéologie du savoir (1969), Paris, Gallimard, 2008.
- Surveiller et punir, naissance de la prison (1975), Paris, Gallimard, 1999.
- L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- Surveiller et punir naissance de la prison (1975), Paris, Gallimard, 1999.

- L'usage des plaisirs, (1984), L'Histoire de la sexualité II, Paris, Gallimard, 2009, Paris.
 - Histoire de la folie à l'âge classique, Folie et déraison (1972), Paris, Gallimard, 2007.
 - E. Kant, Critique de la raison pure (1781), Paris, Gallimard, 2006.
 - Introduction à l'Anthropologie, Paris, J.Vrin, 2008.
- FESTUGIERE, (A.-J.)
- Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius, Paris, Vrin, 1978.
- GREISCH, (J.)
- Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit, Paris, PUF, 1994.
 - « Du « maître du soupçon » au « maître du souci »: Michel Foucault et les taches d'une herméneutique du soi, les herméneutiques au seuil du xxième siècle évolution et débat actuels édité par ada neschke-hentschke avec la collaboration de Francesco Gregorio et Catherine König-Pralong, Editions de l'institut supérieur de philosophie louvain-la-neuve, éditions Peeters Louvain-Paris 2004, P. 89-90.
- GROS, (F.),
- « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », Archives de Philosophie 2/2002 (Tome 65), p. 229-237.
 - Foucault et la philosophie antique, Introduction, sous la direction de Frédéric Gros et Carlos Lévy, Paris Éditions Kimé, 2003.
- HADOT, (P.)
- Exercices spirituels et la philosophie antique (1993), Paris, Albin Michel, 2002.
 - Qu'est ce que la philosophie antique, Paris, Gallimard, 1995.
 - La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, 2001.
- HIPPOCRATE,
- De la génération, II, 2.

- HAN, (B.)
- L'ontologie manquée de Michel Foucault,
 - Grenoble, Millon, 1998. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", Michel Foucault, un parcours philosophique, éd. citée, (souligné par l'écrivain).
- HARDY, (S.P.)
- Mes loisirs, t. I, (seul le tome I est imprimé).
- HEIDEGGER, (M.)
- Etre et Temps [Sein und Zeit], traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- HOY, (D. C.)
- « Power, Repression, Progress », FOUCAULT, A Critical Reader, Edited by David Couzens Hoy, Blackwell Oxford UK&Cambridge USA, 1986.
- HUME, (D.)
- Enquête sur l'entendement humain (1983), Traduction par André Leroy (revue par Michelle Beyssade) Notes, bibliographie (revue par Philippe Saltel) et chronologie par Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, 2008.
- ISRAEL, (L.)
- L'hystérique, le sexe et le médecin (1976), Paris, Masson, 2001, p.4.
- KANT, (E.)
- Critique de la raison pure (1781), trad. Tissot, Ladrangé, 1835, Paris, Gallimard, 2006.
 - Anthropologie du point de vue pragmatique (1798), Paris, J. Vrin, 2002
- LAERCE, (D.)
- Vie des philosophes, VIII.
- LEGRAND, (D.)
- « Le soi corporel », L'Évolution psychiatrique, 70 (4), p. 709-719, Elsevier Masson, 2005. Philosophie du corps Expériences, interactions et écologie corporelle, Textes réunis par Bernard Andrieu Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.
- MACHEREY, (P.)
- De Canguilhem à Foucault la force des normes, Paris, La Fabrique éditions, 2009.
- MARINO, (A.)
- « La fonction critique de l'êthos philosophique », Lectures de Michel Foucault, Volume 3 sur les Dits et écrits,

- Fabienne Brugère, Frédéric Gros, Adolfo Marino, Jean-François Pradeau, Philippe Sabot, Bernard Vandewalle, textes réunis par Pierre-François Moreau, ENS éditions, Paris, 2003.
- MERLEAU-PONTY, (M.)
- L'œil et l'Esprit (1964), Paris, Gallimard, 1996.
 - Le visible et l'invisible (1945), Paris, Gallimard, 1999.
 - Phénoménologie de la perception.
- MERQUIOR, (J-G.)
- Foucault ou le nihilisme de la chaire (1985), Paris, PUF, 1986.
- NANCY, (J.L.)
- La Communauté Désœuvrée, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1990.
- PLATON,
- Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthypron, Criton, Hippias majeur, Charmide lachès, Lysis, Paris, Gallimard, 1991.
 - République, III, 405 e-408 d. Cité par Hadot dans Exercices spirituels et philosophie antique.
 - Philèbe, traduction et présentation par Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2002.
 - Apologie de Socrate, Paris, Flammarion, 2006.
- PLUTARQUE
- Moralia, Quaestiones convivales.
- POMME, (P.)
- Traité des Affections Vaporeuses des Deux Sexes, (1767) 4e éd / revue, corrigée et augmentée. Lyon, 1769, t. I.
- POTTE-BONNEVILLE, (M.)
- Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire, Paris, PUF, 2004.
- PSEUDO-GALIEN,
- Histoire des philosophes, in H. Diels, Doxographi Graeci.
- RUFUS (.),
- Reliquiae, ed. O. Hense, 1905.
- SÉNÈQUE,
- Epist., 90, 46.
 - Epist., 20, 2.
- REDEKER, (R.)
- « La dernière peau philosophique de Michel Foucault », Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères, Tome

LVIII-No 660, Mai 2002, Paris.

SPINOZA

- L'éthique de Baruch de Spinoza (1677), Paris, Poche, 1994.

VANDEWALLE, (B.)

- Michel Foucault Savoir et pouvoir de la médecine, Paris, L'Harmattan, 2006.

XÉNOPHONE,

- Entretiens Mémorables de Socrate (1872),
- Alfred Fouillée, Kessinger Publishing, 2010.

Index des noms

Andrieu 8
Aristote 185, 204
Artémidore 221
Augustin 192
Aurèle 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202
Bataille 222
Bayle 58
Bentham 97, 99, 100
Bernard 38, 39, 40, 41
Bichat 65
Bonneville 115
Braunstein, 26, 27
Bridoux, 45, 114, 245
Broussais 38, 42
Canguilhem 11, 12, 26, 29, 30, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 48, 51, 52, 75, 139, 145
Comte 43
Corvisart 61
Defert 6, 9, 22, 83, 86
Demetrius 212
Derrida 248
Descartes 45, 46, 47, 50, 51, 114, 115, 120, 192, 208, 209, 211, 245
Epictète 176, 188, 212
Euthydem 178
Ewald 6, 9, 22, 83, 86, 165, 251
Festugière 184
Fontana 165, 251
Foucault 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 41, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,

70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164,
165, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 176, 178, 179, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 197, 199, 201, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 220, 221, 223, 224, 225, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 260, 261, 262, 263

Freud, 130, 133

Galien 188, 189

Gilson 50

Greisch 140, 141, 231

Gros 84, 115, 139, 140, 141, 142, 165, 251

Hadot 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 192, 194, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 203

Han 131, 132, 136, 142, 153, 242

Hardy 106

Heidegger 14, 15, 229, 230, 231, 232, 233, 234

Hippocrate 35, 170, 171, 182

Hume, 2

Husserl, 73, 211

Hoy 157,

Israël, 34, 35

Jaffro, 120

Kant 34, 242

Kierkegaard 75

Laërce 170, 188

Lagrange, 22, 83, 86

Legrand 8
Lévy 84, 115
Macherey, 139
Merleau-Ponty 14, 48, 71, 73, 74, 75, 173, 174, 205, 210, 211, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 225, 226, 227, 228, 229, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 249, 260, 261, 262, 263
Merquior 62, 77, 78, 146, 147
Nancy 16, 243
Nietzsche 43, 44
Platon 140, 185, 186, 190, 192, 243
Plutarque 45, 188, 212
Pomme 58
Rufus 184, 188, 228
Sade, 115
Sénèque 188, 212
Socrate 178, 188, 190, 192
Spinoza 192
Vandewalle, 32, 33
Vezin, 15
Xénophone 178, 181

Sommaire	1
Introduction générale	2
Partie I. Le corps malade	29
<i>Chapitre 1</i>	
<i>Le corps en tant que seul savoir objectif du sujet sur lui-même</i>	30
1. De la modernité à l'Antiquité : la signification de la médecine	30
2. L'évidence du caractère discontinu de l'histoire à travers la médecine	32
3. « laisser la médecine en paix »	35
4. De la médecine moderne au régime des <i>aphrodisia</i>	39
5. La médecine comme scène de vérité	45
6. Le normal : la découverte de la clinique	47
7. Qu'y a-t-il dans l'arrière plan de ce qui est normal	52
8. Le rapport entre la vérité et le normal	54
9. Le corps et son identification avec le pathologique	58
10. La clinique: la reproduction du normal	62
11. La source du soi : la médecine	64

12. La médecine des espèces/ la médecine clinique	65
13. L'œil de la clinique	69
14. Le corps-objet	73
15. Le corps phénoménologique	80
 <i>Chapitre 2</i>	
<i>Le rapport du pouvoir au corps dans la constitution du sujet</i>	86
1. L'assujettissement: un problème de corps	86
2. Un certain mode de pouvoir : la relation entre la subjectivité et la pénalité	91
3. La transformation de la pénalité	94
4. Du supplice à la punition judiciaire: l'humanisme?	99
5. Surveillance disciplinaire en tant que dé-singularisation	104
6. De la prison panoptique à la vie panoptique	109
7. La vérité cachée dans la punition	113
8. L'économie du corps	119
9. Le pouvoir en tant qu'action mutuelle	123
10. La production de la vérité dans le pouvoir	125
11. L'atteinte de la vérité par le sujet	126
12. L'âme constituée autour du corps	131

13. La subjectivité vers souci de soi	133
--	------------

Partie II La sexualité et le plaisir antique	138
---	------------

Chapitre 3

<i>La sexualité comme stratégie de pouvoir</i>	139
--	------------

1. De la sexualité à la vérité	139
---------------------------------------	------------

2. La production de la sexualité au sein du pouvoir	140
--	------------

3. De l'expérience sexuelle à l'exercice des <i>aphrodisia</i>	150
---	------------

4. Quel mode de pouvoir pour atteindre la vérité?	158
--	------------

5. Le pouvoir comme dispositif de la sexualité	161
---	------------

6. Le pouvoir en tant que consentement	172
---	------------

7. La sexualité sans corps	178
-----------------------------------	------------

8. Une autre économie du corps	179
---------------------------------------	------------

Chapitre 4

<i>Le plaisir et corps dans l'usage des plaisirs</i>	182
--	------------

1. L'éthique en tant que pratique corporelle	182
---	------------

2. Le corps en tant qu'expérience	186
--	------------

3. L'expérience des <i>aphrodisia</i>	192
4. Les stratégies spécifiques dans l'usage des plaisirs: besoin, moment, opportunité	195
5. Le rapport du plaisir à l'<i>askêsis</i>	201
6. La vérité cachée dans l'ascèse	208
7. Le corps est-il pratique ou le désir?	212
 <i>Chapitre 5</i>	
<i>Le corps-soi</i>	224
1. Du soi foucaldien à la chair merleau-pontienne	224
2. L'obstacle entre le corps et le soi dans le discours de pouvoir	240
3. Le soi dans son rapport à la vérité	243
4. « Soi-même » comme une question ontologique	246
5. Le rapport immédiat du corps à soi	251
6. L'approche érotique à la question du soi	255
7. L'ontologie de la chair	256
8. Le corps est chaque fois « soi-même »	257
9. La possibilité d'ontologie corporelle	258
10. Y a-t-il un dualisme entre le corps et l'âme chez Foucault?	260

Conclusion : L'achèvement du rapport à soi : le corps	263
Bibliographie	276
Index de noms	282
Tables des matières	285