

NATURALISME ET SUBJECTIVATION DANS L'*HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ* DE FOUCAULT

Romildo Gomes Pinheiro

Pesquisador colaborador no Centre Europé, Université Catholique de Louvain
Bolsista CAPES

Natal, v. 22, n. 38
Maio-Ago. 2015, p. 87-124

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo propõe uma confrontação da história da sexualidade de Foucault com as posições teóricas de Marcuse e Butler, tomando como referência a questão do naturalismo e do construtivismo na compreensão da sexualidade.

Palavras-chave: Foucault; Naturalismo; Butler; Marcuse.

Résumé: Dans cet article nous nous proposons de mettre en confrontation l'histoire de la sexualité de M. Foucault avec les perspectives théoriques de H. Marcuse et J. Butler. Le fil rouge de la discussion est la question du naturalisme et du constructivisme dans leur compréhension de la sexualité.

Mots clés: Foucault; Naturalisme; Butler; Marcuse.

1. Introduction

Après la publication du volume *l'Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*, la suite de l'histoire de la sexualité de Foucault est marquée par un déplacement dont les résultats constituent, d'après l'auteur, un infléchissement de la "théorie du pouvoir vers une analyse des modes de subjectivation éthique" (Foucault, 2001b, p. 1.042). Un des problèmes qui se posent par rapport à cette perspective du point de vue de la relance de la critique en tant que pratique d'intervention intellectuelle est l'assimilation idéologique des textes de Foucault dans une théorie des modes de subjectivation éthique dépourvue de tout enracinement social et politique, suscitant le problème du désinvestissement politique de l'éthique foucauldienne dans une esthétisation morale du "souci de soi"¹ (Boltanski; Chiapello, 2011). Cela impose après coup l'exigence interprétative non pas uniquement d'étudier les déplacements de *l'Histoire de la sexualité* dans la conjoncture idéologique dans laquelle la référence du freudo-marxisme s'impose, mais de chercher fondamentalement dans les tensions du texte de Foucault lui-même – dans ses livres publiés, en tout cas – une perspective d'investigation qui ne dissocie pas, comme Foucault l'aurait fait dans les innombrables interprétations de son ouvrage, les formes d'apprentissage éthique des sujets des normes sociales des acquis fondamentaux de sa théorie du pouvoir. À vrai dire, celle-ci constitue un terrain privilégié pour comprendre les changements théoriques du travail de Foucault, dont le débat autour du concept d'idéologie à la fin de *L'Archéologie du savoir* marque un des moments capitaux pour expliquer la suite de son travail autour de la question du pouvoir dans les années 70 (Foucault, 1971).² Dans la conjoncture des années 70, Foucault tient compte du fait que le freudo-marxisme, dans son versant marcusien notamment, considère que les

¹ Pour les critiques à cette perspective à propos du discours philosophique de 1968, Foucault en particulier, voir Dardot & Ch. Laval (2010).

² Foucault a abandonné depuis lors le concept d'idéologie pour celui de volonté de savoir.

comportements sexuels supposent une réserve d'instinct sexuel conçue à partir d'une jouissance libidinale, véhiculant ainsi l'idée d'une sexualité antérieure et plus originale finalisée dans l'ordre du corps en tant que chose naturelle. Foucault bâtit alors sa perspective de lecture de l'économico-libidinal en concevant l'idée que des normes sociales régulent les pratiques sexuelles par l'individuation sociale et psychique des individus, dès lors que des habitus sociaux et des croyances collectives produisent *une seconde nature* dans les sujets à partir des normes incrustées dans les structures sociales et psychiques. Néanmoins, l'idée d'une production de la sexualité par des normes sociales qui configurent la différence sexuelle des sujets conduit Foucault à quelques embarras dans la suite de son travail du point de vue de la subjectivation morale. Ces modifications, notamment éclaircies au début du deuxième volume de *l'Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, prétendent sans doute construire une nouvelle perspective par rapport à ce qui était conçu à la fin de *La volonté de savoir* comme une "autre économie des corps et des plaisirs", pour rendre compte d'un récit de la sexualité moderne qui dépassait l'idée d'un schème d'incorporation des normes compris comme normalisation des comportements vers un "type de rapport à soi et donc à la forme d'intégration de ces préceptes dans l'expérience que le sujet fait de lui-même" (Foucault, 1984b, p. 193). Au bout du compte, l'idée d'une "autre économie du corps et des plaisirs" assimilait les plaisirs et leurs affects dans la jouissance corporelle sans pour autant détacher la production de la vitalité du corps de son incorporation à un biopouvoir matérialisé dans le capitalisme moderne et chargé entre autres de la production du désir comme dispositif de contrôle des populations (Foucault, 2004). De ce fait, Foucault développe son travail intellectuel dans un renversement des perspectives dans lequel la représentation de l'hédonisme qui faisait de l'auto-expérience corporelle l'épreuve de sa libération cède la place à l'idée que la "moralité des coutumes" (*Sittlichkeit*) sous-jacente aux normes

était déterminée dans son usage pratique par des sujets porteurs d'un soi tissé dans des pratiques de liberté.

Or, si la conjoncture de 1984 est davantage marquée par le renversement du discours de la libération, par quoi ce dernier perd sa place en raison de la disparition des politiques émancipatrices et de l'essor du capitalisme mondial (Boltanski; Chiapello, 2011), Foucault réoriente la perspective d'une contestation du discours de la libération sexuelle au moyen de l'idée d'une "liberté intransitive", en concevant l'idée d'un soi comme source de la "responsabilité éthique" des sujets mais sans pour autant donner la mesure du travail de soi à l'intérieur des structures de pouvoir, réduisant les pratiques morales à l'ascèse et à la maîtrise des rapports de soi à soi (Maesschalck, 1992, p. 98-101). Du moment que les "modes de subjectivation éthique" sont appropriés par une éthique postmoderne ancrée dans un individualisme esthétisant – à la fois couplé aux formes managériales du néocapitalisme de plus en plus individualisant, et coupé de la visée normative d'un engagement pour la résistance dans les structures de pouvoir – la version marcussienne du discours de la libération sous l'optique d'une théorie des puissances délivrée dans la perspective d'un vitalisme naturel nous semble importante pour un retour aux positions de Foucault, à l'égard d'une analyse des modifications de son histoire de la sexualité.

2. L'héritage freudo-marxiste de *La volonté de savoir*: Foucault et Marcuse

Foucault met en branle des arguments serrés contre l'idée de l'existence d'une nature sexuelle à partir de l'idée d'une productivité des normes qui contraignent le Çà à *s'avouer* selon des normes bio-sociales qui s'enchaînent dans la matérialité du corps. Dans un geste qui rappelle le Freud des *Trois essais sur la théorie sexuelle* à propos des aberrations sexuelles (Freud, 1987, p. 38-89), *La volonté de savoir* envisage de délier la sexualité de la *reproduction naturelle*, dont le but est de critiquer radicalement tout finalisme natu-

rel en matière de sexualité. Toutefois, le freudo-marxisme, d'après Foucault, aurait encore admis l'idée d'une "sexualité sauvage"; ce faisant, il n'aurait pas conduit jusqu'à son terme une dénaturation des normes sexuelles par un travail critique. Dans les deux premiers chapitres de *La volonté de savoir*, le freudo-marxisme, en particulier dans la figure de Marcuse, est compris à partir des théories qui prônent l'existence d'une répression sexuelle diffuse socialement. Celle-ci a pour objectif d'assurer la reproduction biologique de l'espèce par le biais de l'admission de la réalité du sexe uniquement dans les strictes limites de la famille, ainsi que par la libération du sexe rendue possible par la mise en discours des interdits qui frappent la sexualité, par quoi, de chose muette figée à l'intérieur des régulations discursives, le sexe devient une affaire de liberté grâce à l'énonciation du non-dit du langage. Mais l'économie de cette argumentation exposée au long de *La volonté de savoir* tient-elle vraiment compte de l'argumentation de Marcuse? Alors que cette dernière, du reste une des argumentations fondatrices et dont la référence demeure essentielle pour comprendre les difficultés de la critique de Foucault, mentionne une *sur-répression* par les "institutions historiques spécifiques du principe de réalité et les intérêts spécifiques de la domination introduisant des contrôles additionnels naissant des institutions spécifiques de la domination", "*afin de se conformer aux exigences d'une organisation sociale spécifique de la vie humaine*" (Marcuse, 1963, p. 44. Nous soulignons.). Foucault insiste quant à lui sur une philosophie du pouvoir inclinée à délivrer

de ces mécanismes positifs, producteurs de savoir, multiplicateurs de discours, inducteurs de plaisirs, *et générateurs de pouvoir*, les suivre dans leurs conditions d'apparition et de fonctionnement, et chercher comment se distribuent par rapport à eux les faits d'interdiction ou d'occultation qui leur sont liés. Il s'agit en somme de définir les stratégies de pouvoir qui sont immanentes à cette volonté de savoir. Sur le cas précis de la sexualité, *constituer l'"économie politique" d'une volonté de savoir*. (Foucault, 1976, p. 67. Nous soulignons.)

Si chez Marcuse cette “économie-politique” subrepticement mentionnée par Foucault est ancrée dans le principe d’organisation marchande de la vie humaine comme référence ineffaçable pour comprendre la sexualité, cette dernière n’étant que le “symptôme” des modes de contrôles imposés par les formes d’accumulation capitaliste, la critique de Foucault place au fil de ses analyses le concept nietzschéen de volonté de savoir comme principe méthodologique d’analyse de son historique de la sexualité, estompant ainsi de ses analyses historiques de la sexualité, l’économie-politique déterminante de cette “la volonté de savoir”, d’où résultent les successives incompréhensions de la figure de Marcuse. Si non, voyons:

1. Pourquoi finalement ne-t-il pas possible de voir dans un concept comme celui de “désublimation répressive”, conçu par Marcuse dans des ouvrages *Éros et Civilisation* ou *L’homme unidimensionnel*, une clé théorique permettant de penser la prolifération pragmatique-discursive entre les plaisirs du corps, de la sexualité et du discours dans un réseau protéiforme d’institutions médicales et psychiatriques, évoquée dans *La volonté de savoir*? Hors du champ polémique de la *Volonté de savoir*, il me semble que l’avantage de Marcuse est qu’il livre le concept de “désublimation répressive” dans les articulations entre des processus psychiques compris dans leur dynamique sociale de production subjective des individus et l’imposition des rapports marchands d’exploitation du travail social. Marcuse dépeint sa position en expliquant que dans les modes fordistes de production, l’exploitation du travail vivant dans les rouages disciplinaires, analysés par Foucault dans l’ouvrage *Surveiller et Punir*, s’engendre par la conduction de la vie érotique des individus vers *l’accroissement de l’exploitation du travail social*, en même temps que les individus sont constitués en raison de l’imposition d’une «seconde nature» qui optimise l’autonomie des sujets, les produisant au moyen de formes d’exploitation du travail désirées par les individus eux-mêmes. “La répression disparaît dans le grand ordre objectif des choses qui récompense d’une manière

plus ou moins adéquate les individus qui s’y plient et, ce faisant, reproduit de manière plus ou moins adéquate la société dans son ensemble.” (Marcuse, 1963, p. 51) La “désublimation répressive” opère selon deux versants: d’une part, par l’indexation des processus psychiques sur les médiations sociales, processus qui s’élargissent par l’incrustation de l’inconscient dans la production sociale; d’autre part, par l’arrachement des individus d’un environnement qui rendait possible la libération de la libido, réduisant celle-ci à la dimension de l’expérience et de la satisfaction sexuelle au niveau strictement personnel et immédiat (Marcuse, 1970a, p. 181 *et seq.*) Pour lui, la libération de la libido par l’érotisation du corps, et l’appartenance des individus à un environnement naturel, donnent lieu aux formes socialement construites de sur-répression des individus par des appareils supplémentaires à la reproduction du travail social, dont le but est l’accroissement des formes capitalistes de production. Ces dernières induisent que le bonheur manifesté par la réconciliation avec les pulsions du corps soit dénié par son incorporation aux exigences des organisations marchandes de production. Marcuse dit à ce sujet que le

progrès normal vers la génitalité a été organisé de manière que les pulsions partielles et leurs “zones” soient presque désésexualisées. [...] les conflits insolubles deviennent maniables – la tragédie, le roman, les anxiétés et les rêves primitifs sont susceptibles d’une solution technique ou d’une “dissolution”. Le psychiatre prend soin des Don Juan, des Roméo, des Hamlet, des Faust comme il prend soin d’Œdipe. [...] [En ce sens] l’autorité sociale est absorbée dans la conscience et dans l’inconscient de l’individu et travaille comme si elle était son propre désir, sa propre morale, et sa propre personnalité. [...] Sa vie érotique est ramenée au niveau de sa vie sociale. La répression disparaît dans le grand ordre objectif des choses qui récompense d’une manière plus ou moins adéquate les individus qui s’y plient et, ce faisant, reproduit de manière plus ou moins adéquate la société dans son ensemble. (Marcuse, 1963, p. 45-51)

D’après Marcuse, l’imposition d’une “seconde nature” aux sujets exploités est possible par leur asservissement aux formes de domi-

nation sociale et d'exploration de la nature. Cela est mise au jour dans le capitalisme contemporain par l'incorporation de la liberté sexuelle des sujets tout en intensifiant la domination par le biais des idéologies produisant de la résignation sociale. La *libération* de la sexualité s'accompagne de l'affaiblissement des énergies érotiques à cause de leur assimilation aux valeurs marchandes répandues dans la société. À mesure que la sexualité s'étend aux domaines auparavant tenus par des tabous, et qu'elle est alors prônée comme une valeur symbolique capable de soutenir la cohésion sociale – idée d'un passage d'une "symbolique du sang" à un "savoir du sexe" mentionné par Foucault dans *La volonté de savoir* –, elle est optimisée selon les modes de reproduction marchande de la société, sans que pour autant les pulsions qui érotisent les rapports entre les individus et leur milieu naturel délivrent leur puissance. Alors que Foucault est davantage enclin à décrire les mécanismes de production de la sexualité par l'inscription des mécanismes répressifs dans la surface physique du corps, où l'incrustation des formes de savoir sur l'appareil psychique et biologique du corps est rendu intelligible par une reprise du concept de "volonté de savoir", Marcuse quant à lui, sans abandonner les processus de désublimation répressive de la sexualité par abolition de la moralité sexuelle à l'intérieur d'un système social tout à fait assuré, rattache de tels processus à la rationalisation sociale de la production. De ce fait, la position de Foucault par rapport à Marcuse reste d'autant plus problématique que ses trois critiques adressées à celui-ci, à savoir:

- a. l'admission d'une "volonté de savoir" implantée dans l'Occident qui met en question l'évidence historique de l'extension des mécanismes de dénégation du sexe;
- b. la question théorico-historique à propos de la contestation du statut répressif des technologies de pouvoir;
- c. enfin, le rejet de la critique qui s'appuie sur le concept de répression pour rendre compte du processus d'insertion du sexe "dans des systèmes d'utilité, à régler pour le plus grand bien de tous, à

faire fonctionner selon un optimum” (Foucault, 1976, p. 35), s’insèrent très précisément dans cette tradition, malgré la mise à l’écart de l’idée d’une réconciliation de la puissance érotique de l’individu avec un environnement naturel;

2. Certes, l’argumentation menée au long de *La volonté de savoir* est de bout en bout conduite par une critique du freudo-marxisme et de sa compréhension du pouvoir en termes répressifs, dont l’articulation entre la répression du sexe et l’exploitation de la force de travail dans la société capitaliste, renversée par la libération sexuelle comme vecteur de la révolution politique et sociale, constitue les lignes générales. Ainsi, Foucault affirme que

si la politique du sexe ne met pas en œuvre pour l’essentiel la loi de l’interdit, mais tout un appareil technique, s’il s’agit plutôt de la *production* de la “sexualité” que de la *répression* du sexe, il faut abandonner une telle scansion, décaler l’analyse par rapport au problème de la “force de travail” et abandonner sans doute *l’énergétisme diffus* qui soutient le thème d’une sexualité réprimée pour des raisons économiques.³ (Foucault, 1976, p. 151. Nous soulignons.)

Or, si c’est bien le problème de l’“économie politique de la volonté de savoir” qui manque dans l’histoire de la sexualité de Foucault à l’égard du cadre d’investigation marcusien, par ailleurs, c’est en fait du côté de l’inscription de la sexualité dans des dispositifs de vérité qui dénie l’existence d’une libido inscrite dans un ordre énergétique du corps que s’expose la position de Foucault. Il affirme que l’opposition entre un naturalisme énergétique et la répression du sexe pour des raisons économiques n’explique pas la *production de la sexualité*, pour autant que Marcuse, d’après lui, reste piégé dans un naturalisme dont l’idée d’un énergétisme diffus comme force naturelle n’explique pas la production de la sexualité.

³ Où se trouvent les références à Marcuse. Dans *La volonté de savoir*, Foucault analyse du point de vue historique “l’hystérisation” du corps féminin comme une forme de production de la différence sexuelle par l’appel à des contrôles médico-judiciaires.

D'un bout à l'autre, *La volonté de savoir* mobilise une argumentation nettement antinaturaliste qui refuse l'opposition entre le plaisir compris comme énergie naturelle et le domaine artificiel des institutions, parce que celles-ci, à la mesure qu'elles vont de l'État jusqu'à la famille, fondent les institutions sociales dans une espèce d'homologie dans le corps social. Or, l'homologie normalisatrice entre différentes institutions de pouvoir visant la production des individus en sujets n'est-elle pas un des axes caractéristiques de la philosophie de Foucault, en dépit du fait que chez lui demeure opaque ce que Marcuse renforce davantage, à savoir, l'exploitation capitaliste du travail social?

Si nous restons dans la question du naturalisme, l'argumentation de Foucault essaie de dépasser la perspective de Marcuse en faisant appel à une argumentation antinaturaliste marquée par la critique de l'idée d'une sexualité investie d'une productivité naturelle entendue comme source de pulsion vitale. Mis à part son côté polémique, *La volonté de savoir* semble un projet de radicalisation des conceptions de Marcuse selon lequel "la transformation répressive des pulsions s'incorpore à la constitution biologique de l'organisme, faisant régner l'histoire jusqu'à la structure pulsionnelle de l'homme" (Marcuse, 1970b, p. 349). Il s'agit donc de l'idée que les normes qui organisent une "seconde nature du corps sexuel" échappent à l'ordre de la distinction entre nature et pratiques sociales, n'ayant pas de dichotomie entre des processus naturels du corps et des idéologies incorporées dans la pratique sociale. Mais la question est que l'idée d'un énergétisme naturaliste ne recouvre pas vraiment celle véhiculée par Marcuse dans une veine plutôt schellingienne à propos d'une productivité de la nature comprise à partir de l'idée d'un inconscient de la production sociale, par où une *pulsion productrice interne* [*das innere Triebwerk*] devient le non-objectif dans la détermination socio-naturelle des phénomènes (Schelling, 2001, p. 73-74). Cette idée apparaît chez Marcuse à travers le concept d'une *puissance d'exister* exhibée par un *éros* dont le vitalisme non-biologique aura la pertinence de prouver la pro-

ductivité naturelle de l'être vivant en direction de la vie sociale (Marcuse, 1970b, p. 147-149). Pour Marcuse, l'énergétisme est en réalité expliqué par l'idée d'une "potentiation" de la présence de l'individu au monde. Puisque le système de travail social s'impose à travers des rapports de pouvoir jusqu'à la dimension corporelle et biologique de l'existence, cette dernière doit être prise en compte lors de la libération des sujets des formes marchandes de rationalisation sociale. D'après lui, les puissances du mouvement historique de l'être rejoignent la productivité de la nature de l'individu en tant que corps naturel, sensible et sexué.

Dans la structure instinctuelle des exploités s'introduit ainsi un intérêt de propriétaire à l'égard du système existant, de sorte que la rupture avec le continuum de répression (condition préalable de la libération) n'a pas lieu; en conséquence, pour que la société existante puisse se transformer en société libre par un changement radical, il faudrait que celle-ci atteigne une dimension de l'existence humaine qui n'entre guère en ligne de compte dans la théorie marxiste: *la dimension "biologique", celle dont relèvent les besoins vitaux, impératifs, de l'homme, et leur processus de satisfaction. Pour autant que ces besoins et ces satisfactions reproduisent une existence de servitude, la libération présuppose dans cette dimension biologique un changement: l'apparition de besoins instinctuels différents et de nouvelles réactions du corps comme de l'esprit.* (Marcuse, 1969, p. 38-39. Nous soulignons.)

Mais d'après Foucault, l'entreprise de domination s'introduit jusqu'au bout de la naturalité du corps, les pulsions vitales n'offrant pas dans ce cas de support adéquat pour penser une politique qui parvienne à recomposer la libération politique au sein des rapports de domination. Foucault affirme que

Ces beaux noms d'hérésies renvoient à une nature qui *s'oublierait assez* pour échapper à la loi, mais *se souviendrait assez* d'elle-même pour continuer à produire encore des espèces, même là où il n'y a plus d'ordre. La mécanique du pouvoir qui pourchasse tout ce disparate ne prétend le supprimer qu'en lui donnant une réalité analytique, visible et permanente: elle l'enfonce dans les corps, elle le glisse sous les conduites, elle en fait un principe de classement et d'intelligibilité, elle le constitue com-

me raison d'être et ordre naturel du désordre. (Foucault, 1976, p. 60. Nous soulignons.)

La métaphore de la nature dans son rapport au moi inconscient de la production n'échappe pas aux définitions de Foucault, même si la critique de *La volonté de savoir* essaie davantage de montrer comment opèrent les formes de domination vis-à-vis du corps, c'est-à-dire de quelle manière les rapports de pouvoir s'instituent dans le principe de libération du corps et de son intégration dans un milieu naturel. À l'égard de ce *point d'hérésie* de Foucault relativement à Marcuse dans la suite du freudo-marxisme, la compréhension de la puissance naturelle d'*éros*, en tant que puissance vitale intégrative des formes de vie dans un environnement donné, devient chez Foucault une psychanalyse de l'inconscient des normes sociales qui gouvernent les conduites humaines, sans l'admission d'aucune forme de négativité, de réserve négative pulsionnelle, mais bien d'une puissance immédiate qui affecte "le corps social" des normes.

De ce fait, la question qui se pose alors de manière ponctuelle est si l'analyse de Foucault, entièrement nourrie des métaphores provenant du freudo-marxisme et pourtant vouée à une sorte de *radicalisation absolument embarrassante* du discours de la libération, constitue véritablement une rupture par rapport à la question de la production de la normativité sexuelle vis-à-vis de la psychanalyse freudienne, dès lors que l'articulation d'une philosophie sociale du pouvoir avec la tradition inaugurée par Freud constitue le repère commun de Foucault et Marcuse. À l'égard des *Trois essais sur la théorie de la sexualité* de Freud, dont la référence fait l'objet de polémiques (Foucault, 2001c, p. 314), la problématique de Foucault demeure d'autant plus ambivalente. Car si Foucault n'y voit pas de *coupure* épistémologique entre la psychanalyse freudienne et les pratiques de l'aveu qui produisent l'identité sexuelle par des contraintes attachées à l'énonciation de la vérité du sujet, celles-ci disséminant et renforçant des différences sexuelles à l'intérieur de

cette structure de vérité – la psychanalyse n’étant pas qu’une péripétie dans l’histoire de ce socle –, il considère cependant que la psychanalyse a permis la contestation de la triade “perversion-hérédité-dégénérescence”, et que, ce faisant, elle a mis en place une contestation des liens du sexe avec “l’hérédité, et donc avec tous les racismes et tous les eugénismes” (Foucault, 1976 p. 157). Entre une acceptation sans remise en question de l’incorporation de la métapsychologie de Freud par le freudo-marxisme – dont le rejet de la part de Foucault dérive d’une critique à la compréhension naturaliste des pulsions –, et une condamnation viscérale de la psychanalyse qui ne tient pas compte des analyses du texte de Freud, lorsqu’il s’agit d’inscrire la psychanalyse dans les dispositifs classiques de production de la vérité, qui pourtant a été l’objet d’analyse de Foucault dans d’autres livres et précédemment tenue comme l’inauguratrice de l’herméneutique interprétative moderne (Foucault, 2001a, p. 599-591), la lecture de Foucault aurait bien pu considérer la portée théorique du texte de Freud.

Dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud bâtit une analyse de la normativité des comportements sexuels en les interrogeant à partir d’une analyse critique des perversions sociales dans le discours de la psychiatrie du XIX^{ème} siècle. Cette dernière analysait les pathologies liées aux théories de la dégénérescence sexuelle sous l’idée d’instinct sexuel (*Instinkt*) dont le sens se “manifesterait dans les phénomènes d’attraction irrésistible exercés par un sexe sur l’autre, et son but serait l’union sexuelle ou au moins des pratiques qui soient situées sur la voie qui mène à cette dernière” (Freud, 1987, p. 37). Selon Freud, cette supposition d’une coappartenance biogenico-naturelle entre le but et l’objet sexuel ne rend pas compte de la sexualité à la mesure qu’elle prône l’existence d’un lien naturel entre la pulsion sexuelle (*Trieb*) et son objet déterminé. Il affirme ainsi que

si nous appelons objet sexuel la personne dont émane l’attraction sexuelle et *but sexuel* l’acte auquel pousse la pulsion, l’expérience passée au crible de la science nous démontre qu’il existe, par rapport à ces deux

pôles: objet et but sexuels, de nombreuses déviations *dont la relation à la norme* admise requiert un examen approfondi. (Freud, 1987, p. 38. Nous soulignons.)

En introduisant cette distinction entre but et objet sexuels, correspondant respectivement à l'acte de la pulsion sexuelle et à la personne dont provient l'attraction sexuelle, Freud refuse les hypothèses provenant de la psychiatrie du XIX^{ème} siècle qui bâtissent une explication de la normalité sexuelle à partir du lien entre pulsion sexuelle et objet sexuel. Dans ces conceptions, la pulsion sexuelle portait en soi-même l'objet sexuel, raison pour laquelle la pulsion sexuelle restait male comprise – par le fait du primat des attraits de l'objet sexuel. Il affirme en ce sens que l'expérience “des cas considérés comme anormaux nous apprend qu'il existe dans ces cas une soudure entre pulsion sexuelle et objet sexuel, que nous risquons de ne pas voir en raison de l'uniformité de la conformation normale, dans laquelle la pulsion semble porter en elle l'objet” (Freud, 1987, p. 54). Pour Freud, cet ordre normatif assigne une place aux individus dès le moment où ils naissent, déterminant leurs rôles en tant que membres de la société, ainsi que l'affectation de leurs satisfactions individuelles qui constituent leur destinée. Les déviations de la norme nous indiquent que cette signature normative ne s'inscrit pas uniquement dans l'ordre du corps biologique, mais davantage dans la zone érogène du corps, comme le montrent les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, ou bien, pour reprendre les termes de l'essai “Pulsions et destins des pulsions”, à l'intérieur d'un “processus somatique particulier dans un organe ou une partie du corps, dont l'effet stimulant est représenté [*repräsentiert*] dans la vie psychique par la pulsion. [...] dans la vie psychique, elle ne nous est connue par rien d'autre que par ses buts”.⁴ Il s'ensuit que si la psychanalyse parvient à inscrire dans le champ des sciences humaines la contestation de la “naturalité” des

⁴ Freud distingue, dans le contexte d'une définition, la poussée [*Drang*], le but [*Ziel*], l'objet [*Objekt*] et la source [*Quelle*]. Cf. Freud, 2012, p. 83-84.

normes sexuelles en débranchant celles-ci de tout support biologique, il reste par ailleurs que cette non-inscription des processus psychiques dans l'économie des rapports sociaux – soutenus à la fois par la rationalité des rapports de pouvoir et l'injonction des processus économiques qui circonscrivent l'existence sociale de la sexualité – reste une tâche à bâtir, et c'est là que se situe la position de Foucault⁵, pour être juste avec lui.

3. L'entreprise des normes: inauguration du sujet ou contestation par la parole?

Le retour aux conceptions de Marcuse a justement eu pour objectif de rendre possible ce retour à l'idée de *potentiation du moi* dans la puissance simple qui correspond à la nature dans son travail d'autoproduction. L'idée d'une nature entendue comme puissance subjective, que Marcuse envisage à partir d'une théorie de la puissance de l'être historique en prenant en compte l'idée d'un *éros* réinvesti dans un milieu environnemental, n'échappe pas à la conception de Foucault, même si l'objectif de *La volonté de savoir* est de déplacer l'analyse du sexe vers celle de la production d'une sexualité par une "volonté de savoir", sans pour autant se demander si cette production ne s'engendrera pas sans reste. L'hypothèse qu'il s'agit de soutenir par rapport à *La volonté de savoir* est que l'antinaturalisme de la perspective de Foucault de reconduire l'entreprise de la domination jusqu'au désir n'efface pas par ailleurs l'idée d'une nature première réinvestie dans un matérialisme vitaliste, où l'idée d'une puissance vitale protéiforme, dont l'existence est enracinée à l'intérieur d'une structure sociale, reste pourtant

⁵ Foucault critique la psychanalyse parce qu'elle aurait placé une grille d'intelligibilité centrée essentiellement sur le modèle de la famille. "Mais voilà que la psychanalyse, qui semblait dans ses modalités techniques placer l'aveu de la sexualité hors de la souveraineté familiale, retrouvait au cœur même de cette sexualité, comme principe de sa formation et chiffre de son intelligibilité, la loi de l'alliance, les jeux mêlés de l'épousaille et de la parenté, l'inceste." (Foucault, 1976, p. 149).

ambivalente à l'égard de la perspective théorique qui organise l'ouvrage. À cet égard, à la fin de *La volonté de savoir*, dans un passage où il reprend à la fois l'injonction des rapports sociaux de pouvoir qui investissent la vie et le fait que celle-ci est porteuse d'une *puissance subjective de résistance* qui prend appui sur ce qui l'investit, autrement dit la "vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible" (Foucault, 1976, p. 191). Foucault fait appel à une conception vitaliste en tant que capacité de création de la vie vis-à-vis de rapports de pouvoir. La possibilité d'un renversement est lié ainsi aux possibilités d'un vitalisme engendré à l'exacte mesure des processus de lutte sociale. Cette vie-là, matière récalcitrante réinvestie dans des formes individuées, engendre un processus de subjectivation politique dans lequel la vie du vivant déclenche une puissance naturelle de la vie, un "Je peux". Ce faisant, Foucault reprend un point de vue dont nous pouvons renvoyer les origines à la fameuse définition de Bichat de la vie *comme ensemble de fonctions qui résistent à la mort*⁶, dans son livre *Naissance de la clinique*, et nous pouvons nous demander si la suite de *l'Histoire de la sexualité* a vraiment rendu opératoire dans son déploiement ce vitalisme qui traduit "une permanence de la vie dans le vivant" (Canguilhem, 2003, p. 110), grâce auquel est comblée la séparation entre la subjectivité et la *puissance naturelle de la vie*. Je reviendrai à cette question au final.

Néanmoins, *La volonté de savoir* est davantage occupée, d'après des positions historicistes, à pulvériser le substrat de la sexualité dans les rapports de domination. Son but est inscrire l'histoire de la sexualité dans un constructivisme selon lequel la sexualité est tout entière figée dans les mouvements d'optimisation de la vie selon les normes des sociétés capitalistes, sans que se produise un

⁶ Le passage affirme "ce à quoi s'oppose la vie et ce à quoi elle s'expose; ce par rapport à quoi elle est *vivante opposition*, donc *vie*; ce par rapport à quoi elle est analytiquement *exposée*, donc *vraie*". Cf. Foucault, 2009, p. 147.

pouvoir d'accompagnement de la vie en tant que le "je peux du corps", c'est-à-dire une puissance de disposition d'un corps, sa capacité de s'exercer à partir de "l'intérieur" devenue visible au-dehors par un principe d'individuation naturel. (Audi, 2007, p. 83-86) L'argumentation de Foucault essaie plutôt de démontrer que l'entreprise de l'assujettissement est reconduite jusqu'au désir⁷, raison pour laquelle il prône comme inutile l'idée d'une réserve de plaisirs et de désirs indemnes à l'égard des processus de normalisation des sujets, ceux-ci constituant la mesure d'un *différend* par rapport aux normes. La direction de *La volonté de savoir* s'appuie sur l'idée que le sexe n'a "pas été seulement affaire de sensation et de plaisir, de loi ou d'interdiction, mais aussi de vrai et de faux, que la vérité du sexe [est] devenue chose essentielle, utile ou dangereuse, précieuse ou redoutable, bref, que le sexe [a] été constitué comme un enjeu de vérité" (Foucault, 1976, p. 76). Toutefois, l'idée d'une éthique hédoniste conduite par une nouvelle "économie des corps et des plaisirs" demeure irréalisable si elle est dépourvue de l'idée d'un conatus naturel pourvu d'une *dynamis* qui n'est que productivité, puissance de soi, que l'entreprise de Foucault est vouée à démolir de fond en comble. Ainsi, Foucault dépeint dans *La volonté de savoir* l'idée qu'il ne faut pas considérer

la sexualité comme une sorte de donnée de nature que le pouvoir essaierait de mater, ou comme un domaine obscur que le savoir tenterait, peu à peu, de dévoiler. C'est le nom qu'on peut donner à un dispositif historique: non pas réalité d'en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir. (Foucault, 1976, p. 139)

⁷ Il est intéressant de comparer cela avec les positions de Foucault manifestes dans le livre *Sécurité, Territoire, Population*. (Foucault, 2004a, p. 74)

Dans cette philosophie sociale du pouvoir, la conflictualité générale des rapports de pouvoir s'engendre jusqu'au point où la puissance naturelle de la vie est entraînée à l'intérieur des rapports de pouvoir modernes dans les formes d'organisation sociales. Toutefois, la question qui se pose concerne cet équilibre entre une description du processus d'asservissement politique du corps dans les engrenages de la production moderne et l'idée d'une naturalité de la vie à travers laquelle cette dernière constitue sa productivité immanente en tant que force vivante, de sorte que, par rapport à un biopouvoir qui s'approprie la naturalité de l'espèce, se constitue une force vitale coextensive à ce même pouvoir (Foucault, 1976, p. 127). Foucault n'a jamais cessé de discuter cette question dans la suite de son histoire de la sexualité. Ainsi, dans le texte sur l'hermaphrodite Herculine Barbin, l'idée d'une production de l'identité sexuelle par des experts attachés à la production de la vérité du sexe et un vitalisme de veine naturaliste s'exposent de manière tout à fait évidente (Foucault, 2001d, p. 934-942). En analysant la vie d'un hermaphrodite obligé par les expertises psychiatriques de lâcher sa précédente identité sexuelle et dont l'impossibilité de conversion à une nouvelle identité sexuelle résulte dans son suicide, Foucault véhicule des positions qui parviennent de manière évidente à déplacer l'argumentation anti-vitaliste de la *Volonté de savoir*. L'idée d'une normalisation de l'identité sexuelle en conformité aux règles d'un pouvoir médico-légal est nuancée par l'idée d'une "mémoire malheureuse" (Foucault, 2001d, p. 942) incorporée dans une naturalité qui ne reproduit pas son identité normative à l'intérieur des codes de vérité qui structurent les actions des sujets. Foucault affirme que ce que Herculine Barbin fait évoquer par sa figure

ce sont les limbes heureuses d'une non-identité, que protégerait paradoxalement la vie dans ces sociétés fermées, étroites et chaudes, où on a l'étrange bonheur, à la fois obligatoire et interdit, de ne connaître qu'un seul sexe; ce qui permet d'en accueillir les gradations, les moirures, les pénombres, les coloris changeants comme la nature même de leur natu-

re. L'autre sexe n'est pas là avec ses exigences de partage et d'identité, disant: "Si tu n'es pas toi-même, exactement et identiquement, alors tu es moi. Présomption ou erreur, peu importe; tu serais condamnable si tu en restais là. Rentre en toi-même ou rends-toi et accepte d'être moi". (Foucault, 2001d, p. 940)

Mais le renvoi des figures non-identitaires à une nature qui "n'est rien d'autre [qu'un] garçon-fille, le masculin-féminin jamais éternel, que ce qui passe, le soir, dans les rêves, les désirs, et les peurs de chacun", correspond bien, en l'occurrence, aux images d'une nature dont nous verrions facilement le sens dans la conception de Marcuse selon laquelle "l'environnement d'où l'individu pouvait tirer du plaisir (il pouvait l'érotiser presque comme une zone étendue de son corps) a été restreint".⁸ (Marcuse, 1963, p. 106)

Mais cette oscillation dans le travail de Foucault entre un constructivisme plat et un vitalisme exposant l'idée d'une productivité de la nature a été critiquée par l'analyse de Judith Butler – dont l'appropriation de la philosophie de Foucault n'en va pas moins sans quelques embarras. Entre l'enjeu d'un naturalisme conçu sous le primat de l'idée de réconciliation des forces de la vie avec les plaisirs du corps, et l'argumentation d'une théorie de la sexualité dont les termes s'enracinent dans l'idée d'une construction symbolico-politique de la nature en tant que production culturelle de la différence sexuelle, c'est la deuxième alternative qu'envisage Butler. Son appropriation de *La volonté de savoir* et des volumes suivants de *l'Histoire de la sexualité* de Foucault est intéressante d'un certain point de vue, mais questionnable par ailleurs⁹. Dans

⁸ Marcuse affirme que le "plaisir né des sens de proximité agit sur les zones érogènes du corps, et ne le fait qu'au bénéfice du plaisir. Leur développement non-refoulé érotiserait l'organisme à un point tel qu'il s'opposerait à sa déssexualisation rendue nécessaire par son utilisation sociale comme instrument de travail aliéné".

⁹ Butler se rapproche de Marcuse qui, à partir de Freud, voit dans les perversions l'exception qui conteste la naturalité des normes qui organisent la sexua-

Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité, l'auteure essaie d'élargir *La volonté de savoir* – en lisant Foucault de façon rétrospective? – grâce à une genèse de la sexualité liée à la distribution des rôles sociaux incorporés dans les identités de genre. Butler part de l'indissociabilité entre genre et sexe pour comprendre la façon dont les normes sexuelles cristallisent la différence qui organise les rapports entre les genres (Butler, 2006). Elle envisage de démontrer de quelle manière la consolidation des rapports hétérosexuels, attachée à l'imaginaire organisateur des rapports entre les sujets sexuels, organise des normes qui établissent des formes d'asymétrie, visant à consolider l'hégémonie des normes hétérosexuelles dans la culture. Être porteur d'un genre dans les rapports sexuels signifie alors être encadré dans des rapports de subordination par des régulations sexuelles prescrites à l'intérieur de l'univers des rôles et des actions sociales. Ces régulations se constituent en faisant appel aux actes de répétition à travers lesquels les effets produits *naturalisent* les corps à l'intérieur des formations culturelles. Ce faisant, Butler rend compte de la question normative en explicitant de quelle manière les habitus performatifs organisent les actes corporels des sujets, naturalisant leurs gestes au moyen de violences ordinaires. Des normes sexuelles organisent des codes de perception par l'organisation visible du corps selon des schèmes opératifs qui produisent la "naturalité" de celui-ci dans le monde social, y instituant le corps dans un schème de visibilité sociale.

Selon Butler, il faut mettre dans le crible de l'investigation les normes qui guident les rapports sexuels. Sur ce point, Butler suit le constructivisme de *La volonté de savoir*, vu que chez elle la naturalité du sexe est le fruit des contraintes sociales exercées par les actes performatifs qui produisent le cadre de pensée binaire organisant la différence sexuelle dans les rapports de genre. Butler

lité humaine, en prenant en compte en particulier les régulations qui affectent la reproduction humaine. V. Marcuse, 1963, p. 54-55.

suit la thèse d'une discontinuité radicale entre le sexe du corps et les genres culturels construits sur eux. Cette distinction est ancrée dans la réfutation de l'idée selon laquelle le biologique est le fondement d'explication des genres culturellement construits. Autrement dit, il s'agit bien chez elle de saper l'identité entre genre et sexe, c'est-à-dire entre les ordres langagiers qui produisent les identités de genre, et l'existence d'un ciment naturel interposé comme limite du genre.

Lorsqu'on théorise le genre comme une construction qui n'a rien à voir avec le sexe, le genre devient lui-même un artefact affranchi du biologique, ce qui implique que *homme* et *masculin* pourraient tout aussi bien désigner un corps féminin qu'un corps masculin, et *femme* et *féminin* un corps masculin ou féminin. (Butler, 2006, p. 68)

Le processus de production culturelle du genre relève d'un effet qui crée une seconde nature qui acquiert un effet de nécessité, de telle manière que les sujets parviennent à l'idée d'une sexualité naturelle alors qu'elle a été produite en réalité par des rapports de pouvoir qui enrôlent les sujets dans des genres spécifiques.¹⁰ (Butler, 2006, p. 53)

Cette admission qu'il n'y a pas de nature sexuelle en deçà du genre, amène Butler à considérer que le sexe est en fait une construction qui prend place dans les appareils de production et d'institution de la sexualité.

¹⁰ La normalité pourra s'identifier en ce sens-là plutôt à une normalisation en matière de genre et de sexualité qui prédétermine le rapport vécu des sujets à l'égard de leurs schèmes d'identification sexuelle. "Autrement dit, comment les présupposés normatifs sur le genre tendent-ils à circonscrire le champ même de la description que nous pouvons faire de l'humain?" (Butler, 2006, p. 53) Pour les critiques à J. Butler, voir P. Bourdieu (1998, p. 36). Sur le rapport entre sujet et structure, cf. *ibid.*, p. 60-65. Pour la question de la différence sexuelle, voir J. Derrida (2010, p. 84): "Il n'y a donc pas de vérité en soi de la différence sexuelle en soi, de l'homme ou de la femme en soi, toute l'ontologie au contraire présuppose, recèle cette indécidabilité dont elle est l'effet d'arrondissement, d'appropriation, d'identification, de vérification d'identité".

En conséquence, le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la "nature sexuée", le "sexe naturel" est produit et établi dans un domaine "prédiscursif", qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre *sur laquelle* intervient la culture après coup. (Butler, 2006, p. 69)¹¹

Butler suit Foucault lorsque celui-ci formule l'idée que la réalité sexuelle est construite selon un régime de sexualité qui organise historiquement les catégorisations normatives de la différence sexuelle, et que le postulat d'une causalité sexuelle qui détermine l'expérience, les comportements et les désirs sexuels rend stable l'existence d'une seconde nature tenue comme allant de soi au sein des régulations identitaires du sexe. Néanmoins, la position constructiviste de Butler va plus loin relativement à l'interprétation des mémoires d'*Herculine Barbin*. Alors que le trouble dans l'identité sexuelle est souligné par Foucault lors de son interprétation du bouleversement des catégories de l'identité sexuelle grâce à l'idée du non-identique, d'un vitalisme défini par opposition aux discours de la vérité sexuelle, Butler affirme quant à elle que Foucault conçoit encore les vestiges d'une nature source de bonheur dans un "monde de plaisir où flottent les souris en l'absence du chat" (Butler, 2006, p. 197). Il aurait mieux valu, d'après Butler, exposer le processus normatif qui amène à la construction¹² d'un imaginaire psycho-social qui réifie la production symbolico-normative du

¹¹ De manière générale, l'approche de Butler et de Foucault demeure bien de veine lukacienne: tout ce que la nature présente dans sa forme et dans son contenu est une construction sociale, c'est-à-dire qu'"il ne faut pas y chercher des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la 'nature', s'imposeraient à l'histoire" (Foucault, 2001e, p. 95). Il faut dire par ailleurs, et c'est le deuxième point à remarquer, que l'idée d'un matérialisme vitaliste voué à penser l'histoire de l'incorporation de la nature dans ses modes d'appropriation sociale peut tout à fait faire de la subjectivité un des noyaux de cette problématique.

¹² Pour les remarques de Butler sur le Constructivisme, voir *Bodies that Matter* (Butler, 2011, p. 8).

corps des individus. Autrement dit, les conditions sociales de production de la différence sexuelle et les distinctions normatives qui accompagnent pareilles identifications les rendent à la fois “acceptables” et “naturelles”. Cette production normative rend compte en réalité d’une problématique anthropologique qui vise à interroger la structure qui normalise l’univers culturel de la sexualité, cette dernière étant entendue comme un ensemble de pratiques sociales qui recourent à des plaisirs, désirs et rapports sociaux. Nous pouvons à cet égard mentionner les analyses de Pierre Bourdieu dans *La domination masculine* sur la “socialisation du corps biologique et la biologisation sociale” pour expliquer comment une croyance sociale naturalisée organise la différence entre les sexes, et que leur visibilité sociale est historiquement rendue possible par des habitus sociaux produits au sein des institutions politiques (Bourdieu, 1998, p. 60).

Néanmoins, la position de Butler reste limitée par rapport à une appropriation de Foucault inscrite dans les limites d’une approche postmoderne qui restitue la dimension de la sexualité dans la production des genres et de leurs rôles sociaux, à partir d’une problématique détachée d’une approche historique qui rend compte des structures de pouvoir au sens social et économique. En fait, la production des sujets par des normes obéit à la fois à des codes androcentriques de valorisation culturelle et à des complexes de pouvoir qui revêtent les structures de l’autoproduction sociale, par où se définit l’immanence vitale du sujet à une objectivité naturelle. Son analyse a le mérite de montrer en quelque sorte les antinomies du travail de Foucault entre un constructivisme social rallié aux grammaires de certaines formes de pouvoir, et un vitalisme pas tout à fait déployé dans l’ensemble de ses analyses. Toutefois, l’idée d’une esthétique de contestation des normes et des identités constituée par une répétition symbolique semble critiquable, car elle ne rend pas compte de l’indissociabilité entre le travail de contestation et d’incarnation des normes dans une structure sociopolitique de pouvoir – au sens de Marcuse et Foucault. C’est là qu’un

“retour” à la position vitaliste de Foucault s’impose, en particulier à l’indissociabilité entre sujet et production sociale, lorsque, fondamentalement, la thématique du biopouvoir dans *La volonté de savoir* met en place la sexualité au carrefour entre la production des individus en sujets et la naturalité de l’espèce dans un réseau protéiforme de rapports de pouvoir dont l’État occupe le premier chef. La question du biopouvoir et de l’État, qui n’occupe guère les positions de Butler relativement à *l’Histoire de la sexualité*, est illustrative à ce propos d’une thématique qui livre l’idée d’un contrôle de la vie par des dispositifs de pouvoir acharnés au contrôle des populations dans les normes sociales, mais où l’idée “de l’accompagnement du pouvoir de vivre”, entendue en particulier comme la subjectivation de la vie vis-à-vis des rapports de pouvoir réversibles, et rendant possible un accroissement de la vie s’accompagnant d’un auto-accroissement de l’épreuve de soi, est tout à fait essentielle.

4. L’inauguration du soi comme acte de puissance

Foucault, dans la dernière page de *La volonté de savoir*, mentionne l’idée d’“une autre économie des corps et des plaisirs” (Foucault, 1976, p. 211), parce que le discours de la libération n’aurait pas selon lui suffisamment *saisi* la perspective d’une résistance politique, à cause de la supposition d’une négativité *a priori* vis-à-vis des institutions de pouvoir. On douterait de la perspective de Foucault si son éthique des plaisirs n’était pas constituée par l’idée d’une homéostasie du corps social pourvue d’une capacité de création typique des expériences de la nature corporelle, autrement dit, sans l’idée d’une productivité de la nature, parce que celle-ci recoupe bien la problématique d’un vitalisme à partir de l’idée d’une autoproduction naturelle source de puissance humaine¹³. La

¹³ Voir à ce propos S. Haber (2006, p. 12 *et seq.*). Nous nous distancions de sa perspective de reprendre la productivité de la nature à partir de l’idée d’un naturalisme dialogal dans lequel la nature est le partenaire d’une interlocution délibérative. Il s’agit de souligner l’idée d’une potentiación du soi, ce qui nous

suite de *L'Histoire de la sexualité* me semble être un pas en avant pour déployer cette idée mais, pour y déceler cet aspect, il faut déplacer les termes d'analyse de l'œuvre selon l'auto-interprétation de Foucault lui-même, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction de ce texte. Certes, les basculements entre une sexualité incrustée dans des dispositifs idéologiques d'auto-valorisation des valeurs marchandes, et l'idée d'un *éveil* de la nature dans le sujet, constituaient un point *indécidable* où l'articulation des deux aspects suscite des embarras du point de vue de la suite du projet d'une histoire de la sexualité. L'idée de Foucault qu'il aurait fallu, dans les livres précédents, cerner encore mieux les pratiques de liberté dans le repliement du sujet sur lui-même dans les rapports aux autres, semble constituer *une extériorité* sans articulation entre des rapports de pouvoir et des pratiques de liberté, et nous pouvons dès lors mettre en question les prétentions du discours foucauldien d'inaugurer la problématique de la subjectivation morale par des pratiques de liberté, sans prendre en compte les rapports de pouvoir, auparavant objet d'investigation de l'auteur.

Bien entendu, cette problématique chez Foucault n'aurait pas moyen de se déployer sans le développement d'une certaine gouvernementalité néolibérale, travaillée dans le cours *La naissance de la biopolitique* (Foucault, 2004b), dont le but était de décrire un ensemble de mécanismes de pouvoir produisant les individus en sujets par leur engagement dans les structures marchandes de pouvoir dans le capitalisme managérial. Si dans le mode fordiste de production le paradigme de gestion des sujets se mettait en place par le relais du corps, rendu intégralement docile et utile dans les structures de la division sociale du travail, dans le *néocapitalisme managérial* par ailleurs, les modes de conduction de l'engagement des sujets dans les structures de pouvoir entraînaient, d'après Fou-

reconduit à une analyse des déplacements suivants de *L'Histoire de la sexualité*. Il m'intéresse de renvoyer le concept de productivité de la nature aux pré-supposés de Friedrich W. J. Schelling.

cault, le désir des individus, les formes autonomes de conduction de la conduite à partir desquelles le «facteur humain» engage des actions dans la production du capital humain (Foucault, 2004a, p. 76-77). Il s'ensuit que la constitution d'un soi est condition d'un gouvernement voué à reproduire les processus d'accumulation du profit, de sorte que l'autonomie est le relais d'existence des rapports de pouvoir enchâssés dans les structures économiques. Cette subjectivité à l'intérieur des rapports de travail est garante pour que le "facteur humain" soit convenable à l'élargissement d'un marché dont la logique des profits accumulables est le vecteur de la structuration du système. À l'égard d'un nouveau sujet tenu en compte comme le porteur d'un capital humain à partir duquel il peut s'investir, se constituer par un calcul des prix et des avantages dans un marché concurrentiel, il va de soi que la question du sujet dans les textes éthiques ne peut pas être caractérisée comme un *retour* de Foucault au sujet, car il s'agit bien pour lui de l'implication du soi par son identification aux finalités immanentes d'une structure matérielle.

Une culture de soi sur soi n'est pas suffisante pour entraîner de nouvelles formes de vie – d'autant plus que Foucault réserve une place aux pratiques sociales du soi dans un schème réflexif détaché des structures de pouvoir, générant donc une "subjectivité redoublée, soucieuse seulement de retrouver sa spontanéité originaire par une ascèse de sa volonté de contrôle ou de maîtrise de soi" (Maesschalck, 1992, p. 106). En outre, l'assimilation des pratiques de soi dans la constitution des pratiques de management contemporaines exige non seulement une critique des présuppositions à partir de laquelle Foucault interprète ses déplacements théoriques dans l'élément de l'idéologie, mais essentiellement de mesurer les limites d'une théorie de la subjectivation morale centrée, en gros, sur l'idée que le souci de soi relève non d'une expérience assujettissante, mais d'une véritable *tekhnê* opérant dans la jonction entre le soi et la liberté. Relativement aux structures normatives, Foucault met davantage l'accent sur le travail d'autoformation du soi,

c'est-à-dire un travail d'appropriation critique des normes les faisant passer par le critère qui désidentifie les sujets des codes normatifs qui sédimentent leur identité. Mais comment comprendre cette entreprise désassujettissante à partir de laquelle l'individu se libère des codes normatifs grâce à des formes de normativité qui font usage des codes moraux par-delà leurs formes instituées? Considérée uniquement dans la perspective d'un rapport dyadique de soi à soi, l'éthique foucauldienne des pratiques d'intensification de soi comme singularisation des sujets perd la visée normative à l'intérieur des rapports de pouvoir, ainsi que la méconnaissance qui accompagne l'action sur soi à l'intérieur de l'élément idéologique qui structure la réalité. Si la notion de gouvernement de soi avait permis à Foucault de décaler l'étude des formes de conduction de la conduite des individus en deçà de la violence qui produit le corps, raison pour laquelle les pratiques de subjectivation auront rendu plus clair le fait qu'il faut débarrasser les possibilités de constitution du soi d'une éthique du corps et des plaisirs, le souci de soi corporel est cependant accompagné d'une pléthore de savoirs scientifiques à propos du souci corporel et des techniques de l'âme vouées à la gestion de la subjectivité entière des individus¹⁴.

Ainsi, Pierre Hadot avait déjà souligné à propos de l'interprétation des pratiques de culture de soi dans une activité auto-finalisée de l'individu à l'écart du monde que cette notion recouvrait en fait à l'époque hellénistique un certain "ordre" du monde entendu comme une structure universelle du cosmos, de telle sorte que le mouvement d'intériorisation déclenchait le dépassement de soi par son universalisation (Hadot, 1995, p. 60). Si Foucault avait conçu dans ses textes de subjectivation morale une culture de soi estompée dans un individualisme circonscrit par

¹⁴ Voir l'ouvrage fondamental de P. Dardot et C. Laval (2010, p. 498). Les auteurs exploitent l'idée que le sujet moral d'une action est repérable dans les *contre-conduites* à partir desquelles les individus agissent relativement aux codes qui normalisent les conduites humaines.

l'auto-finalisation de soi, il s'ensuit par ailleurs que l'idée d'une esthétique de l'existence et la centralité de la question du soi en tant qu'opérateur d'une désidentification des structures totalisatrices de l'État restent d'un bout à l'autre marquées par l'idée d'une sociabilité du "moi" par laquelle le repliement sur soi-même n'est que le produit d'une appartenance sociale au travers de laquelle le Soi se retrouve toujours déjà posé au sein d'un plan d'immanence vitale. En ce sens, lorsque Foucault affirme que la subjectivation éthique se constitue par une épreuve modificatrice de soi en relation aux codes de vérité, il faut comprendre par là en réalité que le lieu de cette transformation de soi se déroule davantage sur un plan d'immanence dans lequel le moi s'éprouve comme vie naturelle par une affectivité témoignée par un individu vivant (Audi, 2007, p. 44-45). Dans *L'usage des plaisirs*, cette perspective fleurit, semble-t-il, dans un passage dans lequel Foucault relie l'idée d'une productivité de la nature à la *potentiation du soi* par le biais des discriminations morales. L'auteur de *L'Histoire de la sexualité* dégage l'idée que

la nature a placé dans l'être humain cette force nécessaire et redoutable, toujours prête à déborder l'objectif qui lui a été fixé. On voit pourquoi, dans ces conditions, l'activité sexuelle exige une discrimination morale dont on a vu qu'elle était beaucoup plus dynamique que morphologique. [...] l'activité sexuelle [...] relève d'une force, d'une *energeia* qui est par elle-même portée à l'excès.¹⁵ (Foucault, 1984b, p. 60)

L'energein signifie une puissance d'être, un être-en-acte, qui s'accomplit par le moyen d'une activité déterminée, mais dont la puissance naturelle est une puissance nécessaire qui déborde tout objectif fixé, ne signifiant pas encore le passage à un acte. Il s'agit donc du fait que les activités humaines sont liées aux possibilités d'existence corporelle, de sorte que le milieu environnant dans lequel le corps humain reste embrigadé rend possible sa *potentiation*

¹⁵ Pour ce qui suit, voir Agamben, 1990, p. 30-35.

par les équilibres établis avec l'environnement, par où le corps s'instaure comme cause de soi dans l'immanence de l'équilibre environnant.¹⁶ Le passage de l'*energeia* à une problématique de l'activité sexuelle porteuse d'une discrimination morale correspond à une puissance naturelle en excès par rapport aux forces de la nature, une seconde nature constituée par des habitudes qui engendrent les conduites humaines, l'élan naturel se reproduisant alors grâce à une nature "qui est par elle-même portée", "une puissance qui a pour objet la puissance elle-même, une *potentia potentiae*" (Agamben, 1990, p. 40).

Par conséquence, l'excès de la subjectivité par rapport aux codes moraux doit être compris, comme l'a remarqué Hadot, comme une *transformation* découlant de la puissance de manifestation du moi vivant, et non comme une subjectivation de soi à soi, cette transformation ne signifiant pas la coappartenance de la subjectivité à une structure *a priori* de l'être – sur laquelle a insisté Hadot –, au sens que le soi rend possible son adéquation à la nature; mais à une capacité ou puissance de la vie d'entraîner une transformation de soi dans l'immanence des rapports sociaux. Retournons au texte de Foucault. Dans *Le souci de soi*, il qualifie ainsi sa perspective:

On trouverait des sociétés ou des groupes sociaux – telles sans doute les aristocraties militaires – dans lesquels l'individu *est appelé à s'affirmer dans sa valeur propre*, à travers des actions qui le singularisent et lui permettent de *l'emporter sur les autres*, sans qu'il ait à accorder une grande importance à sa vie privée ou aux rapports de soi à soi. Il y a aussi des sociétés dans lesquelles la vie privée est dotée d'une grande valeur, où elle est soigneusement protégée et organisée, où elle constitue le centre de référence des conduites et un des principes de sa valorisation – c'est, semble-t-il, le cas des classes bourgeoises dans les pays occidentaux au XIX^{ème} siècle; mais par là même, *l'individualisme y est faible et les rapports de soi à soi n'y sont guère développés. Il y a enfin des sociétés ou des groupes dans lesquels le rapport à soi est intensifié et développé sans que pour au-*

¹⁶ Nous pensons essentiellement au chapitre "Diététique" de *L'usage des plaisirs*, lorsqu'il discute les rapports entre environnement social et souci corporel. Cf. Foucault, 1984b, p. 144-183.

tant ni de façon nécessaire les valeurs de l'individualisme ou de la vie privée se trouvent renforcées; le mouvement ascétique chrétien des premiers siècles s'est présenté comme une accentuation extrêmement forte des rapports de soi à soi, mais sous la forme d'une disqualification des valeurs de la vie privée ; et lorsqu'il a pris la forme de cénobitisme, il a manifesté un refus explicite de ce qu'il pouvait y avoir d'individualisme dans la pratique de l'anachorète. (Foucault, 1984a, p. 60. Nous soulignons)

Les pratiques de soi constituent une *seconde nature* constituée par des habitudes sociales qui entraînent un rapport d'estime de l'individu relativement à un groupe social. Pour citer Bergson, ces habitudes formées relativement aux groupes ne constituent qu'un "sentiment social de repli sur soi" (Bergson, 1973, p. 67), où les pratiques qui entraînent la puissance du soi se constituent en référence à la nature sociale des individus. Mais comment articuler cette intensification, cet excès d'individualisation manifeste dans le rapport des sujets aux groupes? Dans ce qui suit, j'aimerais infléchir la place du mode de constitution du soi par rapport aux groupes sociaux chez Foucault, en mobilisant le concept d'apprentissage entendu comme auto-déplacement des sujets par rapport aux règles morales.¹⁷ Car il nous est apparu, au cours de cette recherche, qu'il faut retrouver chez Foucault une position intermédiaire entre l'éveil de la nature dans le sujet et la surdétermination de l'identité des sujets par les codes de vérité, en montrant de la sorte le devenir du sujet par le biais d'un processus d'expérimentation qui met en question les croyances sociales qui l'empêchent de se conduire de manière autonome.

Dans la suite de *La volonté de savoir*, Foucault semble faire référence à cette opération de constitution du soi par l'apprentissage des normes dans son rapport aux groupes, notamment par l'idée d'*usage*.¹⁸ L'usage des plaisirs (*chresis aphrodision*) exprime l'idée

¹⁷ Pour le rapport aux règles et la conscience morale, voir M. Foucault (1984b, p. 30).

¹⁸ Voir à ce propos le début du chapitre "Le travail de l'âme". Pour une clarification du concept de norme dans son rapport à l'usage, voir aussi G. Canguilhem.

d'un rapport pragmatique entre la norme morale et la façon dont l'individu se conduit à l'égard de celle-ci. L'usage permet à l'individu de se conduire entre la prescription des codes associés aux rôles, et l'autorité des normes qui n'accordent pas de place au sujet. Foucault parle ainsi de "l'importance qu'il y a à se respecter soi-même non pas simplement dans son statut, mais dans son être raisonnable en supportant la privation des plaisirs ou en limitant *l'usage* au mariage ou à la procréation" (Foucault, 1984b, p. 57. Nous soulignons.) Parvenir à se reconnaître comme sujet d'un désir sexuel implique un travail de rapport à soi selon *les usages pragmatiques* des codes de vérité que les individus interposent dans leur rapport à soi. Cette *Sittlichkeit* se manifeste à l'écart d'un *ethos* qui s'impose par des règles et des valeurs morales par le biais d'appareils institutionnels qui régissent les pratiques morales des individus. Foucault semble en ce sens ne pas vraiment s'intéresser à un retour au soi, mais plutôt vouloir montrer comment l'usage définit un déplacement grâce auquel les individus se déterminent vis-à-vis des normes morales données dans leur culture historique par leur référence aux groupes sociaux. L'appropriation des normes selon un usage donné signifie que les sujets s'effectuent par rapport aux normes sociales par des pratiques qui instaurent une normativité dont l'inférence institue un dépassement des normes inscrites dans les structures sociales. L'au-delà et l'en-deçà de la norme sont parcourus par une normativité opérée au niveau de la constitution d'un apprentissage de la norme dans lequel l'immanence de celle-ci est remodifiée selon les modes d'effectuation grâce auxquels les sujets deviennent capables de faire usage des normes dans un certain environnement (Foucault, 1984b, p.37-40). Cette effectuation du sujet par l'usage des normes signifie que celui-ci "agit sur lui-même comme objet d'une pratique, c'est-à-dire que l'individu institue *un rapport d'apprentissage* par lequel 'il agit sur lui-même,

lhem (2003, p. 155-218). Pour l'idée d'impuissance et d'usage, voir M. Foucault (2008, p. 28).

entrepren de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se *transforme*” (Foucault, 1984b, p. 40. Nous soulignons.) Le rapport d'apprentissage à l'égard des codes de comportement signifie qu'à travers "l'apprentissage et l'observation, qui sanctionnent les infractions" (Foucault, 1984b, p. 41-42), les normes font l'objet d'une révision constante dans les principes de leur applicabilité¹⁹. Chez Foucault, ce *rapport d'apprentissage* marque l'individuation des sujets par rapport aux normes, par où les sujets s'éprouvent relativement aux normes sociales qui les induisent à agir selon un processus d'expérimentation.

Cultiver des rapports de soi qui entretiennent un exercice constant des rapports de soi à soi à travers un usage pragmatique de sa propre raison est un principe anthropologique dans lequel la conscience conduite par des injonctions extérieures demeure un principe d'apprentissage dont l'objectif est la potentiación du soi dans un exercice constant d'autoactivité.²⁰ Voyons l'exemple des *aphrodisia*, longuement discuté dans le chapitre 1 de *L'usage des plaisirs*. Foucault affirme que

la question éthique qui est posée n'est pas: quels désirs? Quels actes? Quels plaisirs? Mais: avec quelle force est-on porté "par les plaisirs et les désirs"? L'ontologie à laquelle se réfère cette éthique du comportement sexuel n'est pas, au moins dans sa forme générale, une ontologie du manque et du désir; ce n'est pas celle d'une nature fixant la norme des actes; *c'est celle d'une force qui lie entre eux actes, plaisirs et désirs*. C'est ce rapport *dynamique* qui constitue ce qu'on pourrait appeler le grain de l'expérience des *aphrodisia*. (Foucault, 1984b, p. 60. Nous soulignons)

L'expression *dynamis* soulève en effet l'idée que la *subjectivation* n'est pas uniquement un processus figé mais que les affections qui

¹⁹ Voir à ce propos, J. De Munck (1994, p. 20).

²⁰ Pour la question anthropologique, voir M. Foucault (1984b, p. 65-66). Pour la direction de conscience comme apprentissage, voir les pages 69-70, où Foucault reprenant Sénèque affirme que "toute cette activité de direction de conscience est de l'ordre de l'éducation des adultes – de l'*Erwachsenerziehung*".

touchent les individus possèdent une puissance dont la propulsion est assurée au prix d'un constant exercice d'activité. Foucault affirme ainsi que

l'attention qui est exigée, c'est celle qui lui rend perpétuellement présentes à l'esprit les règles auxquelles il doit soumettre son activité sexuelle. Il n'a pas à trouver le cheminement obscur du désir en lui; il a à reconnaître les conditions nombreuses, complexes qui doivent être réunies pour accomplir de façon convenable, sans danger ni dommage, les actes de plaisir. Il doit se tenir à lui-même un discours de "vérité"; mais ce discours n'a pas pour fonction de dire au sujet la vérité sur lui-même; il a à lui *enseigner*, en fonction de ce que sont par nature les actes sexuels, comment y avoir recours pour se conformer plus exactement, le plus strictement possible à cette nature. (Foucault, 1984b, p. 192. Nous soulignons)

L'acte de dire vrai par le déplacement des règles reçues a pour but de pourvoir le sujet de ressources pour assurer le rapprochement successif à la puissance naturelle dont il est porteur, qui n'est rien d'autre qu'une *potentiation* constituée par un système d'habitudes. L'opération de constitution du sujet, c'est-à-dire le fait que le sujet n'est pas opaque et transparent à lui-même, étant pour cela immiscé dans un ensemble de normes sociales qui l'obligent à prendre en compte ses obligations et responsabilités sans avoir de maîtrise primaire de l'assomption des normes, passe donc par le rapport d'apprentissage entre les sujets et les normes données dans les relations sociales. Il en résulte ainsi un nouveau rapport aux normes dont l'apport fondamental est de rapporter leur problématique à la subjectivation. Loin de dériver celle-ci d'une Norme universelle qui codifierait les rapports des individus à soi et aux autres, il s'agit en effet de chercher un régime d'expérimentation dont le ressort est la déstabilisation des règles reçues par le déplacement de l'attention vers d'autres attitudes normatives.²¹

²¹ Sur cette question, voir M. Maeschalck (2008, p. 191-192). Pour la question de l'attention du soi dans l'injonction du souci corporel avec l'apprentissage de codes culturels qui régulent la santé de l'individu, voir M. Foucault

En guise de conclusion, dans un passage dans lequel l'auteur reprend l'idée d'une anthropologie du soi à partir de l'idée de l'usage des normes qui produit les sujets dans les rapports de forces sociaux, Foucault décrit que

l'homme en revanche doit veiller à lui-même: non point cependant par suite de quelque défaut qui le mettrait dans une situation de manque et le rendrait de ce point de vue inférieur aux animaux; mais parce que le dieu a tenu à ce qu'il puisse faire librement usage de lui-même; et c'est à cette fin qu'il l'a doté de la raison; celle-ci n'est pas à comprendre comme substitut aux *facultés naturelles absentes*; elle est au contraire la faculté *qui permet de se servir*, quand il faut et comme il faut, des autres facultés; elle est même cette faculté absolument singulière qui est capable de se servir d'elle-même: car elle est capable de "se prendre elle-même ainsi que tout le reste pour objet d'étude". (Foucault, 1984a, p. 66)

Se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de "se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut" (Foucault, 1984b, p. 58): il s'agit bien d'une pratique sociale grâce à laquelle l'expérience des affections du corps se convertit dans un auto-apprentissage de soi, permettant une transformation des normes culturelles qui gouvernent les actions engagées par les sujets. Dans la perspective d'un vitalisme où l'individuation de soi est liée à la productivité de la nature, l'hypothèse qu'il s'agit de soutenir consiste à interpréter l'idée de l'intensification des rapports de soi à soi à partir de l'idée d'une puissance matérielle à travers laquelle la productivité de la nature corporelle, vouée à l'excès par l'auto-productivité de ses formes, parvient à maintenir, par l'idée d'un apprentissage des normes, la continuation de cette puissance naturelle incorporée dans les sujets. Pris en ce sens, les déplacements de la position de Foucault semblent importants du point de vue d'une reprise du concept de puissance délivré à l'intérieur d'une problématique à propos du travail d'apprentissage des normes par le sujet éthique. Ce dernier pose la question de la

(1984b, p. 104).

persistance de la puissance individualisatrice au sein des structures de pouvoir.

Bibliographie

AGAMBEN, G. *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*. Trad. Marilène Raiola. Paris: Seuil, 1990.

AUDI, P. *Supériorité de l'éthique*. Paris: Flammarion, 2007.

BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1973.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011.

BOURDIEU, P. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998, p. 36.

BUTLER, J. *Le trouble dans le genre*. Trad. C. Kraus. Paris: La Découverte, 2006.

BUTLER, J. *Bodies that Matter*. New York: Routledge, 2011.

CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2003.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte, 2010.

DE MUNCK, J. Du souci de soi contemporain. *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*. Louvain-la-Neuve, n. 16, mai 1994, p. 1-25.

DERRIDA, J. *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 2010.

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984b.

FOUCAULT, M. Nietzsche, Marx, Freud. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits I*, Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. Le jeu de Michel Foucault: entretien sur l'*Histoire de la sexualité*. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001c,

FOUCAULT, M. Le vrai sexe. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001d.

FOUCAULT, M. Bio-histoire et bio-politique. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 2001e.

FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004a.

FOUCAULT, M. *La naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil; Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard; Seuil, 2008.

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 2009.

FREUD, S. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Trad. Philippe Koepfel. Paris: Gallimard, 1987.

FREUD, S. Pulsions et destins des pulsions. In: FREUD, S. *Métapsychologie*. Trad. Philippe Koepfel. Paris: Flammarion, 2012. p. 75-108.

HABER, S. *Critique de l'antinaturalisme: études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris: PUF, 2006.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

MAESSCHALCK, M. *Raison et pouvoir: les impasses de la pensée politique postmoderne*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1992.

MAESSCHALCK, M. Normes de gouvernance et enrôlement des acteurs sociaux. *Multitudes – La philosophie des normes aujourd'hui*. n. 34, mars 2008, p. 182-194.

MARCUSE, H. *Eros et civilisation*. Trad. J-G Nény. Paris: Minuit, 1963.

MARCUSE, H. *Vers la libération: au-delà de l'homme unidimensionnel*. Trad. J.-B. Grasset. Paris: Denoël/Gonthier, 1969.

MARCUSE, H. Contribution à la critique de l'hédonisme. In: MARCUSE, H. *Culture et société*. Trad. G. Billy. Paris: Minuit, 1970a.

MARCUSE, H. Liberté et théorie des pulsions. MARCUSE, H. *Culture et société*. Trad. G. Billy. Paris: Minuit, 1970b.

SHELLING, F.W. J. *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Trad. F. Fischbach et E. Renault. Paris: Classiques de Poche, 2001.

Artigo recebido em 24/03/2015, aprovado em 26/09/2015