



L'empire de l'involontaire et la volonté de n'être pas gouverné

O Império do involuntário e da vontade de não ser governado

Orazio Irrera*

Université Paris VIII, Saint-Denis, Paris, França

Résumé

Dans cet article nous nous interrogerons sur le statut conceptuel ainsi que sur la portée politique de la notion de volonté qui apparaît dans la célèbre définition que Foucault donne en 1978 de l'attitude critique comme « volonté de n'être pas gouverné ». Pour en élargir son champ d'intelligibilité nous mettrons en parallèle la généalogie du rapport d'obéissance au sein du pouvoir pastoral et de la gouvernementalité avec la généalogie de la concupiscence et de la chair qui inscrit dans « la structure permanente du sujet » une sorte d'empire de l'involontaire permettant de le gouverner. Nous retracerons la manière dont à partir de l'émergence d'un dispositif médico-juridique à l'intérieur de la pratique pénale où, depuis la moitié du XIX^e, s'enchevêtrent les expertises psychiatriques et les dispositifs de normalisation pour manipuler les instincts et ses maladies censées être dangereuses pour la société, Foucault avance l'exigence d'une nouvelle problématisation de la notion de la volonté. On s'attachera ainsi à mettre en lumière comment cette notion devient le foyer d'une reformulation qui ne peut pas se passer d'une généalogie de l'involontaire que Foucault développe notamment dans ses recherches sur *l'Histoire*

*O: Doutor em Filosofia, e-mail: o.irrera@gmail.com

de la sexualité, dont la récente parution du quatrième volume, *Les aveux de la chair*, nous permet aujourd'hui de saisir l'effective portée théorique et politique de cette articulation de la volonté et de l'involontaire. Celle-ci permet en effet de décrire de manière plus riche et détaillée tant la matrice gouvernementale de subjectivation en Occident que la constitution d'un horizon d'imputabilité et de responsabilité dont chaque sujet est appelé à répondre, ce qui l'inscrit par ce même geste dans un champ généralisé d'obéissance et le rend ainsi intimement gouvernable.

Mots-clé : Michel Foucault. Volonté. Gouvernementalité. Subjectivation. Involontaire. Critique. Obéissance. Sexualité. Responsabilité/imputabilité.

Resumo

Nesse artigo nos interrogamos pelo estatuto conceitual bem como pelo alcance político da noção de vontade que aparece na célebre definição fornecida por Foucault, em 1978, de atitude crítica como « vontade de não ser governado ». Para ampliar seu campo de inteligibilidade, faremos um paralelo entre a genealogia da relação de obediência no contexto do poder pastoral e da governamentalidade e a genealogia da concupiscência e da carne que inscreve na « estrutura permanente do sujeito » uma espécie de império do involuntário que permite governá-lo. Retraçaremos a maneira pela qual, a partir da emergência de um dispositivo médico-jurídico no interior da prática penal, no interior da qual, desde a metade do século XIX, se entrecruzam as avaliações psiquiátricas e os dispositivos de normalização para manipular os instintos e suas doenças consideradas perigosas para a sociedade, Foucault encaminha-se rumo à exigência de uma nova problematização da noção da vontade. Assim, procuraremos enfatizar como esta noção torna-se o núcleo de uma reformulação que não pode deixar de lado uma genealogia do involuntário desenvolvida por Foucault, especialmente nas pesquisas sobre a *História da sexualidade*, cuja publicação recente de seu quarto volume, *As confissões da carne*, permite-nos hoje apreender o efetivo alcance teórico e político dessa articulação entre a vontade e o involuntário. Com efeito, esta articulação permite descrever de maneira mais rica e detalhada tanto a matriz governamental da subjetivação no Ocidente quanto a constituição de um horizonte de imputabilidade e responsabilidade em relação ao qual cada sujeito é chamado a dar uma resposta,

inscrevendo-o nesse mesmo gesto em um campo generalizado de obediência e tornando-o, desse modo, intimamente governável.

Palavras-chave: Michel Foucault. Vontade. Governamentalidade. Subjetivação. Involuntário. Crítica. Obediência. Sexualidade. Responsabilidade/imputabilidade.

Introduction

Lors de la discussion suivant l'importante conférence prononcée le 28 mai 1978 à la Société française de Philosophie, parue sous le titre « Qu'est-ce que la critique ? », Michel Foucault revient sur sa définition de l'attitude critique en tant que « volonté de n'être pas gouverné » et, plus particulièrement, sur le statut de la notion de volonté qu'il mobilise. Le cadre d'origine de la volonté de n'être pas gouverné remonterait d'après Foucault au Moyen Âge et à ses luttes contre le pouvoir pastoral, les célèbres contre-conduites dont il venait de parler quelques mois avant dans son cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population*¹. C'est dans ce cadre qu'à son avis il faudrait reprendre la question de la volonté qu'il avouait avoir jusque-là évité d'aborder dès lors que « la philosophie occidentale [l'avait] toujours traité avec infiniment de précaution et de difficulté »².

Pour donner une idée du genre de difficultés dont il s'agit, on peut noter que dans leur appareil critique les éditeurs de cette conférence se limitent à renvoyer à un entretien donné par Foucault au Japon au mois d'avril de la même année portant le titre « Méthodologie pour la connaissance du monde »³, où il remarquait que dans la philosophie occidentale le problème de la volonté avait été traité de deux manières

¹ Cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? » (1978), dans *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, eds. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015, pp. 33-80 ; M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-78*, éd. M. Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, 2005.

² M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », op. cit., p. 66.

³ Cf. M. Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » (1978), dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, eds. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 595-618.

notamment : d'une part selon le modèle leibnizien d'une philosophie de la nature (c'est-à-dire à partir des rapports fondamentaux entre nature et force), et, de l'autre, selon le schéma de pensée de la philosophie du droit (à savoir des relations entre la loi et l'opposition bien/mal). Ces deux modèles auraient empêché une réflexion adéquate sur la question de la volonté, en dépit de certaines positions de rupture comme celle de Schopenhauer et de Nietzsche dans le sillage desquels Foucault envisageait de se positionner, en proposant de concevoir plutôt la volonté par l'intermédiaire d'un schéma ultérieur, de type militaire. Sous cet angle, il s'agissait de comprendre la volonté « en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent »⁴. Cette perspective situerait ainsi tant l'attitude critique que la volonté de n'être pas gouverné de la conférence « Qu'est-ce que la critique ? » à l'intérieur d'un cadre marqué davantage par des antagonismes et de la conflictualité, donc dans un champ d'analyse somme tout très fortement influencé par son interprétation de Nietzsche ; *grosso modo* dans les mêmes termes qui avaient caractérisé les recherches généalogiques foucaaldiennes tout au long des années 1970.

Quoique cet entretien japonais soit évidemment très important pour se faire une idée des difficultés rencontrées par Foucault dans son approche du problème de la volonté, il ne suffit sans doute pas à éclairer les termes d'un questionnement qui ne peut certainement pas être réduit au simple et seul domaine de l'histoire de la philosophie en Occident, comme Foucault le fait assez hâtivement dans cet interview donné au Japon. Pour saisir d'autres aspects importants de la problématisation foucaaldienne de la volonté durant les années 1970 qui se trouve au cœur de la célèbre définition de l'attitude critique en tant que volonté de n'être pas gouverné, il faut l'insérer dans un cadre théorique et historico-politique beaucoup plus large et complexe.

⁴ M. Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde », op. cit., p. 605.

I.

Pour restituer quelques éléments d'intelligibilité supplémentaire, il ne serait pas inintéressant de reprendre les recherches antérieures de Foucault autour de l'insertion de la psychiatrie dans la pratique pénale, et plus précisément tant le cours au Collège de France de 1974-75 sur *Les Anormaux* que les matériaux préparatoires du séminaire fermé au public de la même année que Foucault consacra à « La médicalisation de la pratique pénale », documents encore inédits, mais repérables dans le Fond Michel Foucault de la Bibliothèque nationale de France⁵.

Dans ce manuscrit, Foucault se réfère explicitement à une « problématisation de la volonté » liée à la notion d'intérêt en tant que « principe d'intelligibilité du crime » et à ses transformations tout au long du XIX^e siècle⁶. C'est à cette époque que la question de la volonté commence à se redéfinir au fur et à mesure qu'elle s'articule à l'émergence de ce que Foucault désigne comme un « dispositif médico-judiciaire intégré » et à la conséquente « pathologisation du sujet criminel »⁷. À l'intérieur de ce dispositif, la volonté ne se limite pas à être définie à travers ses formulations philosophiques, mais est plutôt insérée dans un faisceau complexe d'éléments et de plans hétérogènes qui comprend des pratiques judiciaires, le discours de la psychiatrie et ses expertises, des mécanismes pénaux, des pratiques punitives et correctives jusqu'aux mesures visant à la normalisation du corps social pris dans son ensemble.

C'est donc dans ce cadre que Foucault se propose d'analyser en quels termes et à l'intérieur de quels rapports, discursifs et non-discursifs, archéologiques et généalogiques, on peut parvenir à problématiser autrement la question de la volonté en établissant de quoi elle peut et doit répondre, ce qu'on peut lui imputer ou pas. Plus précisément, ce qui donne à Foucault l'opportunité de réfléchir sur cette

⁵ Cf. M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-75*, éd. V. Marchetti et A. Salomoni, Paris, Seuil/Gallimard, 1999 ; M. Foucault, « La médicalisation de la pratique pénale », manuscrit inédit, NAF 28730, Boîte V.

⁶ Cf. M. Foucault, « La médicalisation de la pratique pénale », et plus particulièrement la sous-partie portant comme titre « L'intérêt », ff. 5-11.

⁷ *Ibidem*.

question est ledit « crime sans raison » en référence auquel l'intérêt se révèle un principe d'intelligibilité inadéquat, comme l'atteste l'un des cas les plus célèbres analysés par Foucault, celui d'Henriette Cornier. Ce type de crime mettrait en crise tout le système judiciaire de l'âge classique selon lequel ou bien on avait affaire à un sujet privé de sa raison et dont aucun acte, ni *a fortiori* un crime, était imputable ; ou bien on avait affaire à un sujet apte à se servir de sa raison (et poussé donc par toute une mécanique consciente d'intérêts et de passions) auquel on pouvait au contraire imputer la responsabilité de tels actes.

Ainsi, avec l'émergence de la psychiatrie et de sa jonction avec la pratique judiciaire, le statut conceptuel de la volonté se redéfinit à partir de deux mutations importantes : d'une part la volonté ne sera plus une simple question d'imputabilité formelle, c'est-à-dire une imputabilité déterminée par la forme de la liberté, au sens où il serait question de posséder ou de ne pas posséder l'usage libre de sa propre volonté (dont on serait par exemple privé dans le cas d'un crime effectué dans un état de démence ou de fureur, de sorte que cette folie, en excluant toute imputabilité, suspendrait pour l'individu qui l'a commis son statut de sujet de droit) en vertu duquel le dol serait un des éléments constitutifs du crime dont un sujet auquel celui-ci est effectivement imputable devrait finalement répondre ; d'autre part, la volonté devient en revanche quelque chose d'objectivable (par une expertise psychiatrique) et peut ainsi être déterminée selon des contenus, ceux des motifs et des intérêts qui poussent un individu à commettre un crime et qui, de ce fait même, rendent ce crime virtuellement répétable.

Cette redéfinition de la volonté opérée par la psychiatrie, telle qu'elle s'articule à la pratique judiciaire, s'accompagne selon Foucault d'une reformulation de ce qui, dans ce manuscrit, est aussi désigné comme une « théorie du sujet »⁸. En effet, se montre de plus en plus inadéquate toute conception du sujet qui repose sur le partage entre âme et corps, fondée d'une part sur le primat de la conscience et des représentations de ses propres intérêts ou de ses propres passions, et de l'autre, sur l'identification déjà évoquée entre volonté libre et

⁸ *Ibidem.*

imputabilité juridique. Or, reformuler en ce sens tant le statut de la volonté que la constitution du sujet qu'on retrouve dans ce dispositif médico-judiciaire intégré, impliquait, d'après Foucault, une sorte de « prise épistémologico-juridique » sur une notion qui émerge pour la première fois dans ce domaine délimité par l'intégration des pratiques judiciaires et des expertises psychiatriques. Il s'agit d'une notion qui de fait permet une nouvelle objectivation de la volonté, à savoir l'instinct.

C'est l'instinct qui devient ainsi « le contenu empirique » de la volonté en remplaçant la vieille « mécanique des passions », et en renvoyant par là même « à l'animalité spontanée de l'homme et à son inscription dans la calme universalité du savant »⁹. C'est encore l'instinct qui sert à la fois de levier et de support à la pathologisation, à la médicalisation et à la normalisation de la volonté qui fait désormais l'objet de cette prise épistémologico-juridique. Par ce biais, en s'inscrivant à l'intérieur de cette nouvelle conception de la volonté, l'instinct se révèle d'une part un élément essentiel pour saisir sa reformulation, de l'autre, il se présente comme le point d'irréductibilité la plus extrême à toute technologie de pouvoir qui prend appui sur une économie des intérêts. C'est enfin autour de l'instinct, et plus précisément, autour des maladies de l'instinct, que se met en œuvre toute une nouvelle technologie de pouvoir consistant à classer, distribuer et replacer tout comportement, toute attitude, toute conduite dans son environnement le plus élémentaire et quotidien, tout au long d'un axe reliant le volontaire et l'involontaire.

C'est sur cet axe que la question de l'instinct se révèle cruciale tant pour le développement d'une nouvelle fonction politique et sociale de la norme que pour la structuration de la volonté, dans la mesure où les deux s'exercent justement à travers la médicalisation, la psychiatrisation et la transformation des instincts. Il s'agit de transformations sur lesquelles Foucault revient de manière analytique notamment dans les séances du 5 et du 12 février 1975 de son Cours au Collège de France consacré aux *Anormaux*. Mais ici il s'agira moins pour nous de suivre les réflexions de Foucault sur la manière dont l'instinct

⁹ *Ibidem*.

devient « l'opérateur par lequel la monstruosité criminelle et la simple folie pathologique vont trouver leur principe de coordination »¹⁰, que d'interroger en quel sens l'émergence de la notion d'instinct contribue d'une part à la problématisation de la volonté (dont Foucault parlait dans le manuscrit du séminaire fermé de la même année) et, de l'autre, à poser à nouveaux frais le problème de la responsabilité et de l'imputabilité par rapport à la majeure ou mineure irrésistibilité de l'instinct lui-même.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, selon Foucault, les maladies de la volonté sont objectivées et médicalisées par l'intermédiaire d'un élargissement, voire d'une véritable explosion, du champ symptomatologique que la psychiatrie se propose d'aborder, ce qui correspond en outre à sa plus large intégration dans le dispositif médico-judiciaire. Comme il est remarqué dans le cours du 12 février 1975 :

le fonctionnement symptomatologique d'une conduite, ce qui va permettre à un élément de conduite, à une forme de conduite, de figurer comme symptôme d'une maladie possible, ça va être, d'une part, l'écart que cette conduite représente par rapport à des règles d'ordre, de conformité, définies soit sur un fond de régularité administrative, soit sur un fond d'obligations familiales, sur un fond de normativité politique et sociale. Ce sont donc ces écarts qui vont définir une conduite comme pouvant être éventuellement symptôme de maladie¹¹.

La psychiatisation des instincts introduit alors un élément qui lui était jusque-là relativement étranger, à savoir la norme. Sous cet angle, comme l'observe Foucault, il faut entendre la norme, d'une part « comme règle de conduite, comme loi informelle, comme principe de conformité [s'opposant à] l'irrégularité, le désordre, la bizarrerie, l'excentricité, la dénivellation, l'écart »¹² et, d'autre part, au sens de « normal », « comme régularité fonctionnelle, comme principe de

¹⁰ M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit., p. 122.

¹¹ *Ibidem*, p. 147.

¹² *Ibidem*, p. 150.

fonctionnement adapté et ajusté auquel s'opposera le pathologique, le morbide, le désorganisé, dysfonctionnement »¹³.

Dans l'éclatement de cet énorme champ à l'intérieur duquel on retrouvait « les conduites les plus fines, les plus communes, les plus quotidiennes » qui, même lorsqu'elles demeuraient marginales, partielles, localisées, pouvaient également révéler dans leurs petits automatismes des troubles neurologiques, des minuscules épilepsies que la psychiatrie, par l'intermédiaire de la neurologie, s'acharnait à détecter partout pour se brancher encore plus strictement sur le domaine de la médecine. D'autre part, dans ce fourmillement d'anomalies neurologiques, la psychiatrie cherchait à découvrir un état pathologique des instincts qui était virtuellement dangereux pour la société dans son ensemble. Ce seuil de dangerosité, sous lequel il n'est pas difficile de reconnaître les traits de cet « individu dangereux » sur lequel Foucault se focalisera davantage quelques ans plus tard¹⁴, s'organise selon un partage donnant lieu à une classification et une distribution des comportements à situer sur un axe qui, comme nous l'avons anticipé, relie et met en rapport le volontaire et l'involontaire :

Quand l'écart [à la norme de conduite] et l'automatisme [i.e. le degré d'enfoncement dans l'automatique] sont minimum, c'est-à-dire lorsqu'on a une conduite conforme et volontaire, on a, en gros, une conduite saine. Lorsque, au contraire, l'écart et l'automatisme croissent [...], on a un état de maladie qu'il faut précisément situer, et en fonction de cet écart, et en fonction de cet automatisme croissant [...]. Toute conduite doit pouvoir être située sur cet axe, dont tout le parcours est contrôlé par la psychiatrie, qui est l'axe du volontaire et de l'involontaire [...]. Le fou est celui chez qui la délimitation, le jeu, la hiérarchie du volontaire et de l'involontaire se trouve perturbée. Du coup, l'axe d'interrogation de la psychiatrie ne va plus être défini par les formes logiques de la pensée, mais par les modes spécifiques de spontanéité du comportement, l'axe du volontaire et de l'involontaire dans le comportement, qui va devenir premier¹⁵.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cf. M. Foucault, « L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle » (1978), dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., pp. 443-464.

¹⁵ M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit., pp. 146-148.

À la fin du XIX^e siècle le fonctionnement de ce dispositif médico-juridique, à l'intérieur duquel la psychiatrie joue un rôle fondamental, donnera lieu à deux technologies de pouvoir très importantes parce qu'elles chercheront justement, chacune à sa manière et avec des fortunes différentes, à manipuler, contrôler et normaliser cette partie d'involontaire et d'instinctif qui cause lesdites maladies de la volonté. Comme Foucault l'observe dans le cours du 5 février :

La psychiatrie du XIX^e siècle va se trouver, dans les dernières années de ce siècle, encadrée par deux grandes technologies [...]. D'une part, la technologie eugénique avec le problème de l'hérédité, de la purification de la race et de la correction du système instinctif des hommes par un épuration de la race. Technologie de l'instinct : voilà ce qu'a été l'eugénisme depuis ses fondateurs jusqu'à Hitler. D'un autre côté [...], l'autre grande technologie de correction et de normalisation de l'économie des instincts, qui est la psychanalyse. L'eugénisme et la psychanalyse, ce sont ces deux grandes technologies qui se sont dressées, à la fin du XIX^e siècle, pour donner à la psychiatrie prise sur le monde des instincts ¹⁶.

Tous les effets de normalisation, correction et contrôle des instincts, des plus aberrants à ceux qui circulent aujourd'hui encore dans nos sociétés, présupposent un clivage et une scission constitutive à l'intérieur de la volonté, ainsi qu'une tension permanente entre ce qui n'appartient pas, à proprement parler, à la volonté, c'est-à-dire l'involontaire, mais qui contribue néanmoins à la structurer.

Cette tension entre la volonté et l'involontaire nous amène non seulement à relativiser avec Foucault ce qu'on appelle « la découverte de l'inconscient » par Freud, mais nous restitue une histoire beaucoup plus longue et complexe nous permettant de repenser la question de la volonté à partir de l'émergence de la psychiatrie et des sciences humaines en général et de la manière dont celles-ci se sont historiquement articulées au fonctionnement des institutions au XIX^e siècle. Sous cet angle, les conceptions de la volonté qu'on retrouve dans

¹⁶ *Ibidem*, pp. 123-124.

le discours philosophique ne sont évidemment qu'un seul et simple élément appartenant à un ensemble bien plus large à l'intérieur duquel la question de la structuration de la volonté porte, plus précisément, sur l'émergence d'une forme historiquement irréductible de subjectivation visant à fixer les individus dans un cadre permanent d'obéissance et de normalisation – ce qui détermine, aujourd'hui encore, ce qu'on peut de fait imputer à un individu en termes de déviance, d'anormalité, d'attitude potentiellement criminelle et dangereuse pour la société. Bref, par l'intermédiaire d'une généalogie des formes de structuration de la volonté, il s'agit pour Foucault de penser comment a été défini à l'intérieur de nos sociétés ce à quoi chaque individu est obligé de répondre, ce dont il a à être responsable.

II.

Dans le Cours sur *Les Anormaux* du 1975, cette manière de problématiser la volonté à partir de son rapport strict à l'involontaire s'inscrit dans une entreprise généalogique plus large, se focalisant davantage sur l'investissement politique du corps, et notamment de sa sexualité, ou comme Foucault lui-même l'avait formulé auparavant, sur « une histoire politique du corps ». Cette généalogie tente d'articuler l'une avec l'autre, d'une part, les mécanismes de dressage d'un corps utile selon une « anatomie politique du corps » qu'il faut finalement fixer à l'appareil de production, de l'autre, les techniques dont le champ d'intervention est constitué par le corps de plaisir et de désir selon une « physiologie morale de la chair »¹⁷ et qui s'exerçaient au sein de la pratique de la direction de conscience par la pastorale chrétienne depuis le XVI^e siècle, après le concile de Trente. C'est en effet dans ce cadre qu'on retrouve l'opposition volontaire/involontaire dans la figure de la possession, entre la volonté qui renonce à elle-même dans « la règle de la direction obéissante » et « les grandes secousses de la révolte involontaire » qui se manifestent dans cette chair convulsive

¹⁷ *Ibidem*, pp. 176 et 180.

à travers « toute la série des gestes involontaires, mais signifiants »¹⁸. C'est en effet le phénomène convulsif qui constitue l'élément principal du recodage de la physiologie morale de la chair à l'intérieur du registre de la médecine et de la neurologie :

Ce que la pastorale chrétienne a organisé comme la chair est en train de devenir, au XVIII^e siècle, un objet médical [...]. L'importance de ce qu'on appelait à l'époque, dans la pathologie du XVIII^e siècle, le « système nerveux » vient de ce qu'il a précisément servi de premier grand codage anatomique et médical à ce domaine de la chair que l'art chrétien de la pénitence avait jusque-là parcouru simplement à l'aide de notions comme les « mouvements », les « allèchements », les « titillations », etc. Le système nerveux, l'analyse du système nerveux, la mécanique même fantastique que l'on prêtera au système nerveux dans le cours du XVIII^e siècle, tout ceci est une manière de recoder en termes médicaux ce domaine d'objets que la pratique de la pénitence, depuis le XVI^e siècle, avait isolé et constitué [...] Le système nerveux prend de plein droit la place de la concupiscence. C'est la version matérielle et anatomique de la vieille concupiscence¹⁹.

Nous avons déjà remarqué comment, suite à la « désaliénation » de la psychiatrie vers 1850, lorsqu'elle « a cessé d'être l'analyse de l'erreur, du délire, de l'illusion » et de s'appuyer par conséquent sur la mécanique des passions et des intérêts, la psychiatrie a fini par s'inscrire au cœur du nouveau dispositif médico-juridique intégré « pour devenir l'analyse de toutes les perturbations de l'instinct. La psychiatrie se donne l'instinct, ses troubles, toute la confusion du volontaire et de l'involontaire, comme son domaine propre », ce qui permet d'aborder juridiquement sous une nouvelle perspective le crime monstrueux et sans raison²⁰. Comme on le sait, cette généalogie ne s'arrête pas à la direction de conscience du XVI^e siècle. En se focalisant sur le dispositif d'examen-aveu au cœur de la pratique juridico-pénale, Foucault fait remonter son analyse au moment où l'aveu et l'examen de conscience se

¹⁸ *Ibidem*, p. 198.

¹⁹ *Ibidem*, p. 207.

²⁰ *Ibidem*, p. 208.

sont branchés sur les pratiques pénitentielles, soit entre les XII^e et XIII^e siècles, notamment après le Concile du Latran de 1215 et l'introduction de l'obligation pour tous les fidèles de se confesser au moins une fois par an. En effet, dans la seconde moitié des années 1970, la question de la volonté traverse et fait échanger des pistes de recherches généalogiques connexes mais pas entièrement superposables, en constituant à la fois une sorte d'échangeur et le foyer d'une nouvelle problématisation.

Dans ce contexte, nous ne pouvons pas approfondir le changement de statut et les considérables oscillations conceptuelles, de la notion de « volonté de savoir » qui fait l'objet tant du premier Cours de Foucault au Collège de France en 1970-71 que du premier volume de *l'Histoire de la sexualité*. Nous nous limiterons à dire, assez schématiquement, que c'est en tous cas par cette voie que, durant les années 1970, la conception anonyme et impersonnelle de la volonté d'inspiration nietzschéenne sera doublée par une conception faisant de la volonté le champ d'exercice privilégié de l'art de gouverner. Si le gouvernement consiste principalement dans la conduite de conduites, la volonté sera plutôt le corrélat, le support, la surface d'inscription de toute une série de techniques, dont évidemment les formes historiques varient, mais qui ont toutes comme tâche principale de faire fonctionner une matrice de subjectivation caractérisée par l'irréductibilité d'un rapport d'obéissance conçu comme renonciation à soi et à sa propre volonté. De surcroît, selon Foucault, il faut situer l'émergence de cette matrice de subjectivation dans ce qu'il appelle le pouvoir pastoral avec ses formes spécifiques de direction visant à gouverner des âmes. C'est à l'intérieur de cet espace d'analyse que se dessine tant le domaine de l'attitude critique en tant que volonté de n'être pas gouverné que la question, aux yeux de Foucault elle aussi incontournable, d'une nouvelle problématisation de la volonté à partir de l'involontaire, la même que celle qu'on a repéré dans le cours sur *Les anormaux* et dans le séminaire fermé autour de *La médicalisation de la pratique pénale*.

Certes, cette nouvelle problématisation ne survient pas de manière abrupte parce qu'elle a été préparée par toute une série d'analyses préliminaires tantôt dans les cours (du *Pouvoir psychiatrique* à *Sécurité, territoire, population*, en passant comme on l'a vu par *Les*

anormaux), tantôt dans les livres (de *Surveiller et punir* à *La volonté de savoir*). Ces analyses commençaient à reconsidérer la question de la volonté tout d'abord en la situant en dehors de sa matrice juridico-contractualiste d'intelligibilité, d'après laquelle, des sujets de droit capables d'actions volontaires sont à même d'aliéner cette volonté et de la transférer à une instance supra-individuelle, celle du souverain, en établissant par ce biais un rapport d'obéissance entre une volonté souveraine et des volontés soumises²¹. Mais par rapport à cet arrière-plan, la reformulation de la question de la volonté et l'importance qu'y joue dès lors l'involontaire, dont témoignent les cours et le séminaire de 1974-75, est développée par la suite sur des plans un peu différents même si strictement liés l'un à l'autre.

Comme on l'a déjà remarqué, dans *Sécurité, territoire, population*, l'angle d'attaque de l'étude du pouvoir pastoral repose d'abord sur la question de l'émergence du rapport d'obéissance obtenu par une renonciation de la volonté à elle-même :

Si donc il y a une fin à l'obéissance, c'est un état défini par la renonciation, la renonciation définitive à toute volonté propre. La fin de l'obéissance, c'est de mortifier sa volonté, c'est de faire que sa volonté comme volonté propre soit morte, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre volonté que de n'avoir pas de volonté²².

Cependant, s'il est bien vrai que cette renonciation inscrit cette volonté dans une structure d'autorité et d'extériorité (comme Foucault l'observe bien par ailleurs : « c'est ainsi que saint Benoît, dans le chapitre V de sa *Règle*, pour définir ce que sont les bons moines, dit : "Ils ne vivent plus de leur libre arbitre, *ambulantes alieno iudicio et imperio*, en marchant sous le jugement et l'*imperium* d'un autre, ils désirent toujours que quelqu'un leur commande" »²³), ce n'est pas en vertu du modèle contractuel de l'aliénation volontaire d'une liberté fondamentale qui servirait à fonder le pacte social, ni par l'intermédiaire

²¹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 72-76.

²² *Ibidem*, p. 181.

²³ *Ibidem* ; cf. aussi M. Foucault « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique » (1981), dans *Dits et écrits II*, op. cit., pp. 964-965.

d'un paradigme comme celui de l'antiquité gréco-romaine, notamment stoïcien, selon lequel cette renonciation était provisoire et liée à cette finalité qu'est la maîtrise de soi. Cette renonciation répondait en effet à une finalité opposée à la finalité stoïcienne et reposait sur un constat fondamental relatif à la nature de la volonté humaine :

le terme vers lequel tend la pratique d'obéissance, c'est ce qu'on appelle l'humilité, laquelle humilité consiste à se sentir le dernier des hommes, à recevoir les ordres de quiconque, à reconduire ainsi indéfiniment le rapport d'obéissance et surtout à renoncer à sa volonté propre. Être humble, ce n'est pas savoir que l'on a beaucoup pêché, être humble, ce n'est pas simplement accepter que n'importe qui vous donne des ordres et s'y plier. Être humble, c'est au fond et surtout savoir que *toute volonté propre est mauvaise*²⁴.

Foucault met ici rapidement en rapport cette question de l'obéissance au pouvoir pastoral avec le thème de la « chair » dans le christianisme mais sans approfondir ce rapprochement. Néanmoins, le point central reste que le rapport d'obéissance repose sur la conscience que la volonté de chaque individu est intrinsèquement et perpétuellement mauvaise. La volonté est entièrement traversée par quelque chose qui échappe nécessairement et inévitablement à son contrôle, à toute capacité de maîtrise individuelle. C'est pourquoi elle a besoin d'être dirigée vers le salut non seulement de façon transitoire et temporaire, mais de manière permanente, tout au long de l'existence de chaque individu. Dans cette grille d'analyse, où en pointillé se reconfigurent les références foucauldienne à la perspective nietzschéenne autour d'une généalogie de la morale, la problématisation de la volonté à partir de ce qui lui échappe introduit ainsi une apparente double extériorité : d'une part, celle du « jugement et de l'*imperium* d'un autre », donc l'instance par laquelle on désire se faire gouverner tout en lui obéissant (le directeur ou le berger), de l'autre, l'extériorité paradoxale d'une volonté qui échappe à

²⁴ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 181, souligné par moi.

elle-même parce qu'elle est traversée par un principe qui lui empêche de se vouloir et de se maîtriser (le mal, le péché originel, Satan).

Mais de cet involontaire de la volonté on retrouve même des traces ailleurs et en rapport avec un autre ordre de problèmes, qui portent moins sur l'obéissance et sur la renonciation de la volonté à elle-même en tant, principalement, que finalité du gouvernement pastoral. Cet ordre de questions se réfère davantage aux moyens et aux techniques visant à instaurer ce rapport d'obéissance permanent au cœur de la volonté. C'est par ce biais que l'horizon généalogique des recherches foucaaldiennes, qui dans le cours sur *Les anormaux* s'arrêtait à l'époque où le dispositif d'examen-aveu s'était institutionnalisé au sein des pratiques pénitentielles, entre le XII^e et XIII^e siècle, recule encore pour se situer en amont de cette institutionnalisation et pour saisir le problème de l'invention de ce dispositif et des techniques visant à instaurer une certaine forme de l'obligation de dire vrai sur soi-même. Sous cet angle, la forme historiquement matricielle de cette obligation (visant toujours à établir un rapport permanent d'obéissance à une autorité externe) émergerait dans le monachisme cénobitique entre le IV^e et le V^e siècles et dont Cassien serait, aux yeux de Foucault, le témoin le plus important.

L'analyse de ces techniques d'examen de soi va par la suite occuper Foucault, notamment dans son cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*, mais aussi dans les conférences qu'il prononce peu après aux États-Unis ainsi que, l'année suivante, à l'occasion du séminaire de Louvain où le parcours généalogique qu'il a retracé lui donne l'occasion de montrer encore une fois de quelle manière l'obligation à dire-vrai sur soi-même avec ses techniques d'examen et d'aveu, fournit le cadre d'origine de la médicalisation de la pratique pénale et de ses pratiques de véridiction au XIX^e siècle²⁵. Quoi qu'il en soit, c'est à partir du IV^e siècle que, pour Foucault, dans l'obligation à dire-vrai sur soi-même du monachisme cénobitique (ce qu'on appelait

²⁵ Cf. M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-80*, éd. M. Senellart, Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, 2012 ; M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, éd. F. Brion et B. E. Harcourt, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2012.

exagoreusis) commence à s'affirmer une conception de la conscience en tant que champ d'analyse herméneutique permanente et comme objet de verbalisation exhaustive et détaillée. Plus précisément, ce qui devait faire l'objet de cette herméneutique de soi étaient toutes les pensées qui peuplent et traversent l'esprit, fournissant ainsi le point d'appui de toute technique visant à fabriquer une obéissance totale à la volonté de quelqu'un censé diriger spirituellement l'individu à travers cet examen de soi et cette verbalisation.

Dans cette herméneutique de soi et notamment dans les textes de Cassien eux-mêmes, Foucault ne cesse pourtant de revenir sur le rapport volontaire/involontaire. En effet, comme il le remarque dans ses conférences de 1980 au Dartmouth College, si l'activité herméneutique (ce que Cassien désigne comme « *discretio* ») permettant de séparer et écarter toute pensée, toute image, idée, désir, même les plus cachés et déguisés, qui peuvent détourner l'attention de l'esprit de son seul et unique objet (à savoir la contemplation de Dieu), peut et doit effectivement s'exercer, ce n'est que dans la mesure où elle a prise sur

un domaine antérieur aux actions, bien sûr, *antérieur aussi à la volonté, un domaine même antérieur aux désirs* [...] une matière que les Pères grecs appellent (de façon presque toujours péjorative) les *logismoi*, en latin les *cogitationes*, les mouvements presque imperceptibles des pensées, la mobilité permanente de l'âme ²⁶.

Si ces pensées constituent un domaine qui est antérieur à la volonté et au désir, leur mouvement échappe à toute possibilité de maîtrise de la volonté elle-même ; il s'agit ainsi de quelque chose qui, dans le langage de Cassien et des Pères de l'Église, était directement envoyé dans l'esprit des hommes par Satan, le grand autre qui peut trouver abri dans la partie plus profonde de soi-même, dans le fond obscur et presque indétectable de cet espace herméneutique inquiet de la conscience.

²⁶ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013, p. 79, souligné par moi.

Cen'est pas la seule référence aux rapports volontaire/involontaire que Foucault repère chez Cassien. Dans un célèbre article paru en 1982, « Le combat de la chasteté », de manière beaucoup plus explicite que dans les analyses préalablement consacrées à la *discretio* de Cassien dans son cours de 1980 ainsi que dans les conférences américaines déjà évoquées, Foucault revient sur cette activité herméneutique en tant que « travail de combat spirituel » contre « la permanence des mouvements involontaire du corps » empêchant le moine d'atteindre la chasteté, et souligne la centralité du jeu entre le volontaire et l'involontaire :

Les éléments mis en jeu sont les mouvements du corps et ceux de l'âme, les images, les perceptions, les souvenirs, les figures du rêve, le cours spontané de la pensée, le consentement de la volonté, la veille et le sommeil. Et deux pôles s'y dessinent dont il faut bien voir qu'ils ne coïncident pas avec le corps et l'âme : le pôle involontaire qui est celui soit des mouvements physiques, soit des perceptions qui s'inspirent des souvenirs et des images qui surviennent, et qui, se propageant dans l'esprit, investissent, appellent et attirent la volonté ; et le pôle de la volonté elle-même qui accepte ou repousse, se détourne ou se laisse captiver, s'attarde, consent. D'un côté, donc, une mécanique du corps et de la pensée qui, circonvenant l'âme, se charge d'impureté et peut conduire jusqu'à la pollution ; et, de l'autre, un jeu de la pensée avec elle-même [...]. Il s'agit d'un perpétuel labeur sur le mouvement de la pensée (soit qu'il prolonge et répercute ceux du corps, soit qu'il les induise), sur ses formes les plus rudimentaires, sur les éléments qui peuvent le déclencher, de façon que le sujet n'y soit jamais impliqué, même par la forme la plus obscure et la plus apparemment « involontaire » de volonté ²⁷.

Ce qu'on remarque dans ce passage c'est que cette herméneutique desoin doit pas en réalité conjurer un involontaire qui serait relativement extérieur à la volonté. La question de la chair, de la concupiscence, semble en effet ne pas se jouer dans les termes d'une simple opposition entre volontaire et involontaire, ni non plus entre deux pôles qui à la base seraient différents mais finalement susceptibles d'être articulés.

²⁷ M. Foucault « Le combat de la chasteté » (1982), dans *Dits et écrits II*, op. cit., pp. 1121-1122.

La nouvelle problématisation de la volonté par l'involontaire évoquée en 1975 en rapport avec l'émergence d'un engrenage médico-juridique vers la moitié du XIX^e siècle (et qui, évidemment, constitue comme on le verra plus avant la clé pour comprendre la volonté de n'être pas gouverné et l'attitude critique de la conférence de 1978 où Foucault faisait également référence à la nécessité de reformuler les termes du statut conceptuel de la notion de volonté) semble trouver ici, dans cette expression à l'apparence assez oxymorique, « la forme la plus obscure et la plus apparemment « involontaire » de volonté », son foyer le plus essentiel et difficile de problématisation.

III.

Ce n'est que dans le quatrième volume de *l'Histoire de la sexualité, Les aveux de la chair*²⁸, que cette question est abordée de manière plus explicite et détaillée sous la forme d'une imbrication essentielle de la volonté avec l'involontaire. Cependant, bien que cette conception de la volonté demeure thématiquement liée à la question de la chair, de la concupiscence, on ne retrouve plus son point d'émergence chez Cassien, mais chez Augustin où il est plus précisément question de ce qu'en latin, on désignait comme « *libido* ». Ainsi, dans la dernière partie de la troisième section des *Aveux de la chair* qui est consacrée à la libidinisation des rapports sexuels dans le cadre du mariage²⁹, Augustin se focalise sur la *libido* et tente d'esquisser une sorte de matrice de constitution du sujet au carrefour d'une double articulation, celle du volontaire et de l'involontaire d'un côté, et celle du sujet de désir et du sujet de droit de l'autre. Il s'agit en outre d'une double articulation censée rendre compte de la forme générale de l'imputabilité et de l'obéissance. Comme on l'a déjà rappelé, la généalogie de la subjectivité occidentale basée sur la forme inconsciente de la *libido* serait pour

²⁸ M. Foucault, *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard, 2018.

²⁹ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 325 sqq. ; cf. aussi M. Foucault, « Sexualité et solitude » (1981), dans *Dits et écrits II*, op. cit., pp. 993-996.

Foucault moins une invention de Freud au début du XX^e siècle que quelque chose de beaucoup plus ancien et qui remonterait à Augustin et à l'élaboration de son dispositif libidinal. Augustin explique à la fois pourquoi les individus doivent être responsables de leurs désirs et pourquoi les sujets de désir demeurent imputables malgré l'empire que l'involontaire exerce sur leur volonté même – cet involontaire qui, comme on le verra, *est lui-même* leur volonté.

Pour saisir ce point fondamental Foucault se focalise sur l'interprétation augustinienne de la révolte contre Dieu d'Adam et d'Ève qui sont chassés du paradis terrestre, chute qui produit des conséquences capitales sur leur corps et leur sexe qui se redéfinissent d'une manière tout à fait différente qu'auparavant. Il est notamment question du fait que, depuis la chute, le sexe ne répond plus à la volonté et à la liberté de l'homme qui, dans l'Eden, pouvait encore effectivement maîtriser ses sens, son corps et son sexe :

il pouvait bien y avoir avant la chute des «mouvements charnels» ; les sens pouvaient être “stimulés” ; mais cette stimulation était “soumise à l'empire de la volonté”. Qu'il se soit agi d'un geste volontaire ou d'un «mouvement charnel» contrôlé par la volonté, de toutes façons les rapports sexuels ne comportaient pas, à la Création, cette secousse qui aujourd'hui emporte le corps et l'âme, caractérisant leur actuelle “*libido*” : celle-ci consiste non point en quelque impureté substantielle, non point en une certaine exagération de leur violence ; mais très précisément dans la forme involontaire du mouvement. Le point décisif, celui qui sépare, en ce qui concerne les rapports sexuels, la Création de la chute, et par où par conséquent devra passer la ligne de partage moral, c'est donc celui où l'involontaire fait irruption au lieu et place du volontaire ³⁰.

Ainsi, d'après Augustin, depuis la chute le sexe ne pouvait plus être disjoint de la concupiscence, de la *libido* – ce qui marquait ainsi l'introduction d'un élément intrinsèquement involontaire dans la volonté de chaque sujet, dans la structure même de toute subjectivité.

³⁰ M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 333.

Dans le sillage des études de Peter Brown³¹, Foucault remarque que le péché originel correspond à un acte de révolte et de désobéissance d'Adam, qui pour sa part pensait que sa volonté pouvait bien être souveraine et se dérober à celle de Dieu. La conséquence majeure de cette révolte et de la punition que Dieu lui impose est justement qu'il perd une partie de la maîtrise de soi-même et de son corps à travers l'introduction d'une scission qui n'est pas celle de l'âme et du corps, mais celle de la volonté elle-même, de sorte que, depuis la chute, la *libido*, le désir sexuel, et donc toute stimulation charnelle, au lieu d'être « soumise à l'empire de la volonté », étaient au contraire inévitablement et nécessairement soumises à *l'empire de l'involontaire*. C'est là « le point décisif » où passe cette « ligne de partage moral » où, justement, « l'involontaire fait irruption aux lieu et place du volontaire ».

C'est à partir de ce partage que la *libido* et l'involontaire définissent une *nature* de l'être humain qu'Augustin qualifie de « *sui juris* ». L'emploi de cette expression juridique dans le cadre de la réfutation des doctrines pélagiennes pose cependant une autre question fondamentale qui demeurera au cœur de la constitution du sujet occidental : « si elle est *sui juris*, comment cette *natura* peut être imputée au sujet ? »³². Pour répondre à cette question, Foucault remarque qu'Augustin n'est certainement pas le premier parmi les Pères de l'Église, ni parmi les auteurs de l'Antiquité, à avoir considéré l'élément de l'involontaire dans le désir sexuel ou charnel. Mais ce qu'a d'irréductiblement original la perspective augustinienne est que cet involontaire ne doit pas être conçu comme une nature étrangère au sujet, telle qu'elle s'imposerait pour ainsi dire de l'extérieur sur un sujet simplement passif :

cet involontaire était défini soit comme une instance ou une partie de l'âme, dont il s'agissait de limiter ou de maîtriser les mouvements en conservant le privilège hiérarchique des autres [les mouvements volontaires], soit comme une "passion" – un *pathos* – qui venant du

³¹ Cf. P. Brown, *Augustine and Sexuality*, Berkeley, Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1983 (je remercie Daniele Lorenzini pour cette référence).

³² M. Foucault, *Les aveux de la chair*, op. cit., p. 341.

corps risquait de compromettre la souveraineté de l'âme sur elle-même. Or l'analyse d'Augustin ne fait de la concupiscence ni une puissance spécifique dans l'âme, ni une passivité qui en limite le pouvoir, mais *la forme même de la volonté, c'est-à-dire de ce qui fait de l'âme un sujet*. Elle n'est pas pour lui l'involontaire contre la volonté, mais *l'involontaire de la volonté elle-même* : ce sans quoi la volonté ne peut pas vouloir, sauf précisément le secours de la grâce laquelle seule peut l'affranchir de cette "infirmité" qui est la forme même de son vouloir³³.

Si cet involontaire est donc intrinsèque à la volonté elle-même et fait de plein droit partie de sa *nature*, on ne peut d'aucune manière exclure l'imputabilité de cette nature au sujet. Au contraire, ce n'est que dans la mesure où cette *libido*, cette concupiscence, cette nature est inhérente, dépende de, concerne la volonté de tout sujet, qu'elle, cette nature, lui est imputable. Autrement dit, dans la mesure où cette involontaire est propre à l'homme et au sujet, c'est un involontaire dont il faut quand même et toujours être responsable, dont on est toujours obligés de répondre. Que l'involontaire et son imputabilité ne s'excluent pas, mais s'impliquent au contraire mutuellement a une conséquence ultérieure :

inversement notre volonté ne peut échapper à la concupiscence qu'en renonçant à être *sui juris*, et en reconnaissant qu'elle ne peut vouloir le bien que par la force de la grâce. L'"autonomie" de la concupiscence, c'est la loi du sujet quand il veut sa propre volonté. Et l'impuissance du sujet, c'est la loi de la concupiscence. Telle est la forme de l'imputabilité, – ou plutôt sa condition générale³⁴.

La forme même de l'imputabilité coïncide avec la renonciation de la volonté à elle-même en vue de l'obtention de la grâce et du salut, ce qui figurait déjà, depuis *Sécurité, territoire, population*, comme le but ultime permettant l'inscription du sujet et de sa volonté à l'intérieur d'un champ généralisé d'obéissance. C'est donc par ce biais, c'est-à-dire par l'empire de l'involontaire qui à travers sa prise, sa co-implication

³³ *Ibidem*, p. 344, souligné par moi.

³⁴ *Ibidem*, p. 345.

structurelle avec la volonté, rend en dernière analyse cet involontaire imputable à la volonté, qu'on arrive finalement à façonner la « structure permanente du sujet »³⁵ en tant que sujet obéissant et gouvernable. C'est cette coappartenance structurelle de la volonté et de l'involontaire qui explique en quel sens la volonté est mauvaise et pourquoi, de ce fait, il faut renoncer à la volonté, ou il faut que la volonté renonce à elle-même pour que le sujet soit sauvé. C'est cette renonciation qui constitue la condition de possibilité de la gouvernabilité de tout sujet, de la gouvernabilité inscrite *via* l'empire de l'involontaire au cœur de toute forme de subjectivité.

Pour pousser plus loin l'analyse augustinienne de la concupiscence (de la nature mauvaise de la volonté), Foucault observe comment chez Augustin la structure de la volonté, en tant qu'intrinsèquement clivée par le nouage du volontaire et de l'involontaire, est de fait abordée à travers tout « un système de références juridiques » visant à préciser ce nouage fondamental d'imputabilité et de gouvernabilité. Il s'agit d'un vocabulaire qui permet de « penser simultanément en une seule forme le sujet de désir et le sujet de droit. Les deux notions sans doute les plus importantes pour cette juridification ont été celle de consentement (*consensus*) et celle d'usage (*usus*) »³⁶.

En effet, c'est grâce au consentement que, pour Augustin, notre volonté devient imputable ou responsable lorsque, justement, il est question de consentir ou pas à ce qui vient de l'involontaire. Plus précisément, même si l'involontaire de la concupiscence est inéliminable, il peut également être assumé en tant que tel en lui répondant d'une manière affirmative ou négative, c'est-à-dire en assumant la responsabilité de consentir ou pas à certains désirs (ou à ses représentations) plutôt qu'à d'autres. C'est par l'intermédiaire du consentement qu'une volonté, en assumant l'involontaire, peut finalement se prendre comme objet elle-même, c'est-à-dire la forme et la substance de son vouloir. Ce n'est que par rapport à cette capacité de consentement (qui s'articule avec la faculté de la *discretio*) que la volonté

³⁵ *Ibidem*, p. 349.

³⁶ *Ibidem*, p. 352.

reste imputable devant l'involontaire qui l'habite intimement. C'est encore le consentement qui dessine autour du sujet et de sa volonté un espace de décision et de choix dont il lui faut toujours répondre.

D'autre part, en ce qui concerne l'usage, cette notion est censée coder les rapports conjugaux et le type de désirs, plaisirs et actes qui peuvent y avoir légitimement lieu. Si d'une part l'*usus* est réfléchi et déterminé par le consentement, l'usage établit pour sa part « une certaine modalité du jeu entre consentement et non-consentement »³⁷ dans la mesure où ce jeu s'applique concrètement sur son propre corps ou sur celui de l'époux (ou de l'épouse), en choisissant en vertu de cet usage des corps de s'en servir pour effectuer les actes sexuels permis et éviter ceux qui sont interdits, en évitant donc la fornication ou tout acte sexuel n'ayant pas pour finalité la procréation. Ainsi, à travers l'usage, l'imputabilité ne concernera pas seulement la volonté en soi, c'est-à-dire dans la mesure où elle peut consentir à un désir ou à une représentation, mais aussi le contrôle effectif sur son propre corps, sur ce qui lui est permis et ce qui lui est interdit. Par ce biais, on parviendra, d'une part, à coder l'usage justifié, juridiquement sanctionné, de tout acte qui a lieu à l'intérieur du mariage, de l'autre, à sanctionner l'usage *naturel* de son propre corps – en articulant encore une fois de cette manière un sujet de droit et un sujet de désir.

IV.

Pour résumer, cette généalogie de la matrice théorique et politique de la subjectivité occidentale que Foucault retrace par cette problématisation de la volonté et de l'involontaire l'amène, comme on l'a observé, à cette incontournable question : quel prix le sujet doit-il payer à cet involontaire qui le hante, *interior intimo suo*, pour obtenir son salut ? Nous avons constaté que ce prix est celui de la renonciation de la volonté à soi-même, ce qui va de pair avec son inscription dans un champ généralisé d'obéissance et de gouvernementalisation. Pour

³⁷ *Ibidem*, p. 356.

échapper à la logique de cet échange dans lequel se joue le rapport entre la subjectivité et le régime de vérité dans lequel la subjectivité est appelée à se manifester par les modalités mêmes d'exercice du pouvoir, on a vu que Foucault, en 1978, avait essayé de répondre en termes de « volonté de n'être pas gouverné », et plus précisément en termes de « volonté décisive ». À la lumière de ce qu'on vient ici de reconstruire, on peut maintenant conclure que cette expression ne renvoie en aucune manière à un volontarisme d'après lequel la volonté serait l'instance originaire qui doit réaffirmer ses droits, son commandement, sa liberté³⁸.

Au contraire, cette « volonté de n'être pas gouverné » doit assumer et orienter sa force critique à partir des formes historiquement variables et politiquement contingentes sous lesquelles se présente cet empire de l'involontaire. Assumer cet empire de l'involontaire comme le point le plus intime et décisif du gouvernement des conduites en Occident et comme la pièce centrale de sa matrice de subjectivation, signifie que sa critique doit prendre comme objet *cet empire* précisément, autrement dit, cette modalité d'inscription d'une gouvernabilité au cœur même de tout sujet, de toute existence individuelle et collective. Ce n'est que par ce biais que les contre-conduites se définissent non pas en fonction d'un principe, d'un modèle, ou d'une forme de vie privilégiée, mais à partir d'un champ concret et changeant de rapports de force qu'il faut sans cesse analyser pour en comprendre les logiques de transformation et les points d'appui, et pour pouvoir enfin prendre position à l'intérieur de ce champ de façon stratégique, c'est-à-dire en se forgeant une attitude qui est critique dans la mesure où elle est stratégique.

³⁸ M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 65 : « je ne pense pas en effet que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considérer comme une aspiration originaire. Je pense qu'en fait la volonté de n'être pas gouverné est toujours la volonté de n'être pas gouverné ainsi, comme cela, par ceux-ci, à ce prix. Quant à la formulation de n'être pas gouverné du tout, elle me paraît être en quelque sorte le paroxysme philosophique et théorique de quelque chose qui serait cette volonté de n'être pas relativement gouverné. Et quand à la fin je disais "volonté décisive de n'être pas gouverné", alors là, erreur de ma part, c'était "n'être pas gouverné ainsi, comme cela, de cette manière". Je ne me référais pas à quelque chose qui serait un anarchisme fondamental, qui serait comme la liberté originaire rétive absolument et en son fond à toute gouvernementalisation ».

En effet, soumettre à la critique cet involontaire qui habite notre volonté pour ne plus le concevoir comme un empire, mais comme quelque chose qu'on prend le risque d'assumer sans l'échanger avec l'obéissance à la volonté d'autrui, ne signifie pas se découper un espace de retraite en dehors de la société, mais faire de la société un espace d'expérimentation où on prend courageusement en compte tout ce qui semble échapper au contrôle de nous-mêmes, que ce soit à l'intérieur de nous-mêmes ou de la société dans laquelle nous vivons. Se dérober à l'empire de l'involontaire est une entreprise courageuse et inquiétante, une « morale de l'inconfort »³⁹, comme Foucault le dit ailleurs, parce que cet effort doit suspendre tout sentiment de confiance et de sécurité que le gouvernement est censé nous assurer. Néanmoins, pour saisir toute la portée politique de cette entreprise, quelques remarques sont encore nécessaires.

En premier lieu, il ne faut pas penser que la critique de l'empire de l'involontaire débouche sur ce que Foucault lui-même, dans sa conférence à Dartmouth en 1980, appelait « une tentation épistémologique »⁴⁰, tentation d'après laquelle la critique serait synonyme de maîtrise de cet involontaire en tant qu'objet de connaissance, de sorte qu'en d'autres termes, la volonté de n'être pas gouverné s'identifierait à la volonté de connaître de cet involontaire. À cet égard, dans un passage de la leçon du 30 janvier 1980 de son cours *Du gouvernement des vivants*, Foucault s'arrête sur une sorte d'impasse propre à « la façon traditionnelle de poser la question philosophico-politique » :

[L]orsque le sujet se soumet volontairement au lien de la vérité, dans un rapport de connaissance, c'est-à-dire lorsqu'il prétend, après s'en être donné les fondements, les instruments et les justifications, tenir un discours de vérité – à partir de là, qu'est-ce qu'il peut dire sur, ou pour, ou contre le pouvoir qui l'assujettit sans qu'il le veuille ? Autrement dit, le lien volontaire à la vérité, qu'est-ce qu'il peut dire sur le lien involontaire qui nous attache et nous plie au pouvoir ?⁴¹.

³⁹ M. Foucault, « Pour une morale de l'inconfort » (1979), dans *Dits et écrits II*, op. cit., pp. 783-787.

⁴⁰ M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, op. cit., pp. 89-90.

⁴¹ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 75.

C'est pourquoi Foucault propose de renverser et reformuler cette question dans les termes suivants :

Il ne s'agit plus de se dire : étant donné le lien qui me lie volontairement à la vérité, qu'est-ce que je peux dire du pouvoir ? Mais : étant donné ma volonté, décision et effort de délier le lien qui me lie au pouvoir, qu'en est-il alors du sujet de connaissance et de la vérité ? [...] C'est le mouvement pour se dégager du pouvoir qui doit servir de révélateur aux transformations du sujet et au rapport qu'il entretient à la vérité [...] Vous voyez bien qu'une telle forme d'analyse repose [...] plus sur une attitude que sur une thèse. [...] C'est une attitude qui consiste, premièrement, à se dire qu'aucun pouvoir ne va de soi, qu'aucun pouvoir quel qu'il soit n'est évident ou inévitable, qu'aucun pouvoir, par conséquent, ne mérite d'être accepté d'entrée de jeu. Il n'y a pas de légitimité intrinsèque du pouvoir ⁴².

De là découle donc cette conclusion dont l'importance est aux yeux de Foucault capitale : la non-nécessité de tout pouvoir, un pouvoir qui ne doit jamais apparaître comme évident ou inévitable. C'est justement cet angle d'attaque toujours stratégique, enraciné dans le vis-à-vis agonistique avec l'apparente inévitabilité du gouvernement de l'involontaire qui explique en quoi consiste, en dernière analyse, cette volonté de n'être pas gouverné.

L'objet principal de cette critique qui doit prendre la forme de l'attitude et façonner ainsi la volonté de n'être pas gouverné de cette manière ou à ce prix s'adresse donc aux mécanismes historiquement variables de constitution de cet empire de l'involontaire au cœur du sujet, dans la matrice de structuration de son existence non seulement éthique, mais aussi et surtout politique. Cet involontaire devient le point d'appui de tout gouvernement qui a besoin de la manifestation de vérité des sujets qu'il gouverne (ce que Foucault appelle *l'aléthurgie*⁴³) parce que de cet involontaire le gouvernement extrait et fabrique ce dont tout

⁴² *Ibidem*, pp. 75-76.

⁴³ *Ibidem*, p. 8 : « on pourrait appeler "aléthurgie" l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, l'imprévisible, à l'oubli et dire qu'il n'y a pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie ».

sujet doit être nécessairement responsable. Dans sa forme pastorale, la responsabilité du sujet s'oriente plutôt vers Dieu, alors que, dans des situations plus sécularisées, elle est plutôt dirigée vers la société et tout ce qui semble en menacer l'existence, là où le salut ou la délivrance ne se présente plus comme la grâce divine, mais sous la forme sécularisée de la sécurité individuelle et sociale (et comme on le verra ce partage entre individuel et collectif est lui-même au fond le produit de cette forme de gouvernement). La cible principale de l'attitude critique et de la volonté de n'être pas gouverné est donc cette forme de structuration politique de la volonté par l'involontaire qui aujourd'hui encore nous fixe à des dispositifs de sécurité et de normalisation, lesquels nous assignent des identités fabriquées de manière à être compatibles avec la reproduction des logiques de normalisation et de gouvernement qui assignent à tout corps individuel ou collectif des positions, des rôles, un certaine possibilité de mouvement et de circulation dans l'espace.

Les modalités biopolitiques et néolibérales qui aujourd'hui tentent de s'emparer et même de coloniser tout espace de non-conformité aux normes pour rendre plus contrôlable cette volonté de n'être pas gouverné, ne doivent pas faire oublier que le caractère irréductible de cette volonté ne réside pas dans la modalité de la transformation ascétique du rapport à soi, mais dans la capacité de produire des points de non-acceptation de telle ou telle forme de gouvernement que l'on juge oppressive, voire intolérable. En effet, d'une part l'organisation ascétique de la volonté ne peut jamais suffire à produire des effets politiques si elle ne se révèle pas capable d'altérer les rapports de force qui structurent le gouvernement de ce qui, en échappant à notre contrôle et à notre volonté, nous impose au contraire de nous soumettre à cet empire de l'involontaire. Toutes les attitudes critiques dont parle Foucault, de l'*Aufklärung* chez Kant qui doit créer des « effets d'appel »⁴⁴ jusqu'au cynisme et à ses postérités⁴⁵, ne peuvent avoir lieu qu'à partir des lignes de fragilité et de conflit qui clivent tout

⁴⁴ M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », op. cit., p. 41.

⁴⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, éd. F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, pp. 163-175.

ordre social et politique (qu'il s'agisse de la Révolution française pour Kant ou de la crise de la *polis* grecque et de l'Empire romain pour les cyniques). Ce n'est pas dans la simple morphologie ascétique ou dans le degré de stylisation éthique du rapport de soi à soi qu'on retrouve la portée politique de la volonté de n'être pas gouverné et de l'attitude critique, mais dans sa capacité effective et stratégique de nous délier du « lien involontaire qui nous attache et nous plie au pouvoir »⁴⁶.

Mais, d'autre part, il faut aussi souligner que de cette précaution à l'égard de tout réductionnisme ascétique de la volonté de n'être pas gouverné ne découle pas pour autant l'idée que l'élaboration du rapport de soi à soi serait privée de toute importance pour la constitution d'une attitude critique face à l'empire de l'involontaire. En effet, ce serait un argument assez faible que celui qui affirmerait que l'attitude comme espace de transformation et d'expérimentation de la critique a été perdu à jamais du simple fait qu'un certain nombre de technologies de soi ont été progressivement absorbées et utilisées pour gouverner les hommes : si les technologies de soi et les formes de structuration de la volonté des cyniques ont été pour ainsi dire « reterritorisées » tant par le gouvernement des âmes du christianisme que par l'actuel gouvernement néolibéral du capital humain et de son *empowerment*, il est également vrai et historiquement constatable qu'elles (du moins sous la forme générale et transhistorique dont parle Foucault) ont aussi été un moyen de révolte, d'insoumission, de conflit et d'émancipation. La même « polyvalence tactique »⁴⁷ que Foucault avait autrefois souligné par rapport aux discours se retrouve dans le cas des techniques visant à modeler la volonté dans le rapport de soi à soi et à fabriquer une certaine attitude, une contre-conduite.

À ces considérations il faut en ajouter une autre. Si l'attitude critique et la volonté de n'être pas gouverné vise à se débarrasser de l'empire de l'involontaire qui nous lie à une modalité de gouvernement et d'obéissance, ce n'est pas parce qu'on présuppose que l'involontaire n'existe pas ou qu'il peut toujours être maîtrisé. L'attitude critique et

⁴⁶ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 75.

⁴⁷ M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976, p. 132.

la volonté de n'être pas gouvernés se rejoignent en contestant non pas le fait qu'il existe un involontaire, mais, d'une part, l'idée que sur cet involontaire il faut bâtir un empire (ou une forme gouvernement), et, de l'autre, que le prix de cet involontaire est l'obéissance et la renonciation à soi. Mais, en même temps, cette forme gouvernement profondément inscrite au cœur de notre subjectivité, cet empire de l'involontaire, constitue finalement le seul champ stratégique d'immanence où cette attitude et cette volonté signifient quelque chose de politique. La critique du lien involontaire qui nous attache au pouvoir vise, plus précisément, à faire que nous ne concevions plus cet involontaire comme un empire, de sorte qu'on puisse déjouer la demande de salut qui y est attachée et modifier par là les formes même de notre imputabilité et de notre responsabilité en tant que sujets. Ce dont il faut politiquement répondre, ce face à quoi il faut être responsable, ce n'est pas la conduite qu'on nous impose normativement pour obtenir le salut ou la sécurité, mais les mécanismes historiques et politiques qui font apparaître cette conduite et le régime de normativité dans laquelle elle s'inscrit comme indispensable, comme le seul horizon qui détermine ce dont il faut répondre, comme la norme par rapport à laquelle on est toujours imputables ou responsables.

De là découle une dernière conséquence importante : comme le gouvernement s'exerce en même temps sur le sujet pris individuellement et sur les sujets pris collectivement, la volonté de n'être pas gouverné ne pourra jamais se contenter de limiter son champ d'action et de contestation à une singularité ou à une simple existence individuelle. Si cette dernière peut constituer des points de non-acceptation par rapport à certains mécanismes de pouvoir, la volonté de n'être pas gouverné, pour être stratégiquement efficace, doit forcément poser *aussi* le problème de la composition de tous ces points de non-acceptation qui traversent la société en contestant l'existant. L'empire de l'involontaire, bien qu'il s'exerce sous une modalité qui est celle de *omnes et singulatim*, définit dans le même mouvement l'espace de l'imputabilité et de la responsabilité en termes de singularité et d'individualité. Certes, on avoue ou on se laisse diriger par une autre personne, mais l'horizon d'imputabilité où le pouvoir se fixe dans la matrice de constitution de

tout sujet est toujours individuel. Néanmoins, cela ne peut pas nous amener à la conclusion, que tire par ailleurs plusieurs lecteurs de Foucault, que face à ces mécanismes individualisants du pouvoir, la seule réponse, la seule critique, la seule attitude qu'on peut opposer, serait *elle-même* individuelle.

À cet égard, tout comme dans la conception nietzschéenne de la volonté, la volonté de n'être pas gouverné chez Foucault n'est jamais seulement individuelle ; ce n'est pas non plus celle d'un sujet collectif ; c'est plutôt une stratégie sans sujet visant à diviser, à créer un conflit en mesure d'altérer les rapports de force existants. Ce n'est qu'à l'intérieur de ce conflit que la fabrication de l'attitude critique se renouvelle en élaborant ses stratégies en fonction des modulations d'un gouvernement qui se pose et s'impose comme le seul et unique moyen de gérer ce qui est censé échapper à tout contrôle individuel et collectif, cet autre, cet involontaire qui hante et menace le rapport que tout individu entretient avec lui-même et avec les autres – autrement dit le champ d'imputabilité et de responsabilité de chaque individu – et qui fait de ce rapport un objet éminemment gouvernable. C'est ainsi que cette généalogie foucauldienne de l'empire de l'involontaire nous permet d'élargir le champ d'intelligibilité éthique et politique de cette notion capitale pour la pensée de Foucault qu'est la volonté de n'être pas gouverné. Par là on peut également s'apercevoir que face aux formes biopolitiques et néolibérales de notre époque, cette généalogie de l'empire de l'involontaire peut se révéler utile pour se débarrasser tant de cette conception d'une volonté gouvernable et obéissante que des dispositifs de sécurité qui sont actuellement présentés comme les seuls et uniques moyens de nous gouverner nous-mêmes ainsi que nos sociétés. Cette généalogie même nous permet de considérer autrement l'horizon d'imputabilité et de responsabilité de tout sujet et en faire un enjeu politique commun, ce qui signifie transformer cet horizon dans un espace stratégique partagé de responsabilité et d'action.

Bibliographie

BROWN, P. *Augustine and Sexuality*, Berkeley, Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1983.

FOUCAULT, M. « Qu'est-ce que la critique ? » (1978), dans *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015, pp. 33-80.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-78*, éd. M. Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, 2005.

FOUCAULT, M. « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » (1978), dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 595-618.

FOUCAULT, M. *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-75*, éd. V. Marchetti et A. Salomoni, Paris, Seuil/Gallimard, 1999 ; M. Foucault, « La médicalisation de la pratique pénale », manuscrit inédit, NAF 28730, Boîte V.

FOUCAULT, M. « L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle » (1978), dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 443-464.

FOUCAULT, M. « *Ommes et singulatim* : vers une critique de la raison politique » (1981), dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 964-965.

FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-80*, éd. M. Senellart, Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, éd. F. Brion et B. E. Harcourt, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2012.

FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013, p. 79, souligné par moi.

FOUCAULT, M. « Le combat de la chasteté » (1982), dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1121-1122.

FOUCAULT, M. « Sexualité et solitude » (1981), dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 993-996.

FOUCAULT, M. *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard, 2018.

FOUCAULT, M. « Pour une morale de l'inconfort » (1979), dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp. 783-787.

FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, éd. F. Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

FOUCAULT, M. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976.

Reçu : 20/02/2019

Recebido : 02/20/2019

Approuvé : 11/03/2019

Aprovado : 03/11/2019