

Judith Revel

Subjectivité post-moderne¹

Je crois que l'on peut aujourd'hui, et depuis une trentaine d'années, parler d'une subjectivité post-moderne en rupture avec la manière dont la modernité a pensé le sujet – philosophique, politique, psychologique – qu'elle mettait en scène.

Je vais donc essayer de montrer – hélas rapidement – l'une des facettes de ce passage, c'est-à-dire soutenir l'hypothèse suivante : à partir des années 1970, la pensée politique est le lieu d'une série de nouvelles analyses – au demeurant parfois fort divergentes – qui, tout en sentant la nécessité de redéfinir à la fois la nature des rapports de pouvoir et les modalités de leur application, les possibilités d'organisation sociale et les formes de résistance à l'assujettissement, se concentrent en réalité toutes sur une question d'autant plus forte qu'elle est ressentie comme nouvelle, celle des sujets politiques .

Ce caractère de nouveauté n'est pas seulement dû au contre-pied évident qu'un tel questionnement représente par rapport aux analyses développées lors de la décennie immédiatement précédente (puisque l'effacement de la question du sujet semblait précisément être au cœur de la démarche structuraliste, et qu'aux philosophies du sujet l'on opposait précisément les «philosophies du concept», selon la belle expression que Foucault utilise pour caractériser son propre travail). Il est inédit dans la mesure où il remet en cause la plupart des catégorisations à partir desquelles l'histoire de la pensée politique moderne s'est construite depuis plus de trois siècles, et qui semblaient dans une large mesure correspondre à un processus de fixation des identités – individuelles ou collectives – engagées dans le champ du politique, et en représentant, à bien des égards, la condition de possibilité.

Ou plus exactement: c'est moins d'une remise en cause de la grille conceptuelle de la pensée politique moderne qu'il s'agit, que d'un geste d'analyse qui replace cette même grille dans un cadre historique précis, et qui, à travers cette re-contextualisation, historicise ce qui semble trop souvent valoir hors de toute histoire. En somme, pour le dire en des termes foucauldien – puisque c'est à Foucault que revient d'avoir fourni le point de départ de notre enquête -, placer au cœur de la problématisation politique la question des sujets, c'est, dans

¹ Conférence Brock University, 10 avril 2006.

une certaine mesure, rappeler que tout questionnement se donne à soi-même ses objets; et que ces derniers n'existent que comme le produit d'une configuration épistémique et politique donnée. Le prétendu anti-humanisme de certaines pensées – je pense bien entendu à l'exposé brillant d'hier sur Niklas Luhmann, mais aussi au Foucault de la fin des *Mots et les choses* – est en réalité exactement cela: une historicisation radicale de la forme-sujet, c'est-à-dire l'idée que le sujet, dans les formes qui nous le font apparaître dans l'*épistémè* qui est la nôtre, pourrait bien disparaître «comme à la lisière de la mer un visage sur le sable».

Or, précisément, si elle n'est à l'évidence pas totalement ignorée et s'il arrive même qu'elle se trouve au centre de telle ou telle tentative de réflexion politique², la question des sujets semble en réalité ne jamais être totalement déterminante dans la pensée moderne. Quand elle est posée, c'est qu'elle représente ou qu'elle implique la condition de possibilité d'*autre chose* qu'elle-même: une définition de la forme de la souveraineté, une typologisation du contrat politique en vigueur ou à construire, une préfiguration du cours de l'histoire des hommes. On peut bien interroger les formes de co-appartenance à un même contrat ou l'expression politique de l'autorité souveraine, on peut même assigner à l'histoire des luttes sociales et politiques un horizon dialectique, il est pourtant nécessaire de reconnaître que tout au long de la longue construction du discours politique de la modernité, l'identité collective dessinée en creux par la construction de l'État-nation – le «peuple» –, avec son cortège de variations individuelles marquant chacune un degré de proximité plus ou moins grand avec la sphère du politique – la «personne», l'«individu», le «citoyen» –, ou même, dans un registre d'analyse différent et pourtant tout aussi interne à la modernité, l'identité des sujets en lutte – «masses», «classes», «prolétariat» – n'ont jamais été *en tant que telles* au cœur des problématisations politiques. Plus précisément encore: on a parfois le sentiment que leur donation se doive de rendre possible l'élaboration d'un édifice théorique dont elles finissent étrangement par former le véritable point aveugle.

Certes, il existe de tous les termes que nous venons de citer – en une liste qui n'a bien entendu aucune prétention d'exhaustivité – une définition souvent complexe qui leur donne une dignité conceptuelle réelle et qui leur permet sans nul doute de rentrer de plein droit dans le champ du politique. Mais cette définition nomme et assoit *l'évidence*, la donation non questionnée des sujets plutôt qu'elle n'en interroge les conditions réelles d'apparition: elles les transforme en un donné nécessaire, et si elle ne peut bien entendu en faire l'économie, elle ne les problématise jamais pour eux mêmes.

² S'il ne fallait en donner qu'un exemple, il suffirait de penser au *De Cive* de Hobbes.

On pourrait certes parfaitement nous objecter que le terme «sujets» est en lui-même trop vague, et qu'il ne saurait supporter la formulation d'une analyse conséquente – et l'on aurait en partie raison. Mais si nous laissons icicette ambiguïté perdurer, c'est qu'il faudrait précisément essayer de montrer – c'est en tout cas l'un des éléments de notre hypothèse – qu'entre la définition philosophique du sujet telle qu'elle apparaît chez Descartes, la définition moderne de la figure du citoyen chez Hobbes ou chez Rousseau, et cette étrange double détermination objective des sujets telle qu'elle apparaît selon Foucault entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècles³ sous la forme de l'*individu* et des *populations*, il y a la possibilité de construire un isomorphisme d'autant plus étonnant qu'il interroge en retour notre propre manière de penser – ensemble ou séparément – le sujet philosophique et le sujet politique, le sujet d'existence et le sujet de production, le sujet singulier et le sujet commun.

En ce sens, remettre au centre de la réflexion politique la question du sujet, c'est donc interroger avant tout la consistance du paradigme politique de la modernité, questionner les notions de personne, d'individu et de citoyen, de peuple et de population, de foule, de masse et de classe à partir desquelles la représentation de ce que nous sommes et du monde dans lequel nous vivons s'est construite. Mais c'est immédiatement aussi tenter de mesurer à la faveur cette approche critique ce que Foucault appelait «la forme d'un franchissement possible» : essayer de sonder l'écart qui nous sépare peut-être déjà de ce système de pensée que l'on appelle la modernité ; à moins que l'écart ne soit déjà avéré, et que nous n'ayons – tâche ô combien difficile – à enregistrer la nécessité d'une autre grille conceptuelle et d'une autre série de questionnements.

Deuxième point: la question de l'émergence spécifique des sujets collectifs de résistance.

Se poser la question du «comment» des formes nouvelles de ces «nous» spécifiques – et souvent difficilement définissables – que l'on appelle aujourd'hui les minorités, les mouvements, les multitudes etc., c'est choisir d'interroger l'espace de pensée – c'est-à-dire aussi une certaine cartographie des dispositifs de pouvoir, des lieux de subjectivation et des stratégies de résistance – qui a permis leur émergence historique dans les formes que nous connaissons aujourd'hui: c'est donc avant tout en faire l'histoire.

Mais c'est aussi admettre que les «nous de résistance» mettent en œuvre une stratégie

³ Voir Michel Foucault, *Surveiller et punir*, cit., à propos du gouvernement par l'individualisation et de la constitution parallèle de «populations». Les pages consacrées à «la règle des emplacements fonctionnels» sont de ce point de vue particulièrement éclairantes.

différente qui n'est précisément pas celle que les vieilles formes collectives de la modernité nous avaient appris à reconnaître. Je crois que la rupture avec les cadres de la modernité se fait en particulier sur trois points que j'aimerais ici rappeler brièvement.

Le premier point de cette tradition moderne avec laquelle les nouvelles subjectivités choisissent de rompre, c'est cette identification systématique du *pouvoir* à la *politique* qui a généralement induit à penser que, précisément parce que toutes ces subjectivités étaient très souvent perçues comme dominées, leur exclusion d'un certain type d'exercice de pouvoir, ou de pratique du pouvoir, signifiait *immédiatement aussi* leur exclusion du champ du politique. Je n'ai pas le temps de le montrer ici, mais c'est. Je crois, ce que l'on peut par exemple vérifier de manière assez évidente avec l'histoire des femmes, ou avec l'histoire de certaines populations colonisées; c'est aujourd'hui ce que l'on vérifie avec les secondes et troisièmes générations d'immigrés, entre-temps devenus français, dans les banlieues de Paris. L'appartenance au champ politique se défait de l'exercice du pouvoir: on peut à la fois être totalement privé de pouvoir – ou même être assujéti de manière terrible au pouvoir – et s'affirmer comme subjectivité absolument politique. Je crois même que les mouvements politiques actuels, dans la plupart de cas, sont précisément intéressants pour cela: ils ne *veulent* pas le pouvoir, ils ne veulent pas être un contre-pouvoir: il n'y a plus aucun Palais d'Hiver à prendre.

Deuxième point: l'importance politique de la puissance des subjectivités nouvelles – je dis bien puissance (*potentia*) et non pouvoir – n'est pas quantifiable. Elle est en dehors de toute mesure. Cela signifie deux choses: la majorité – et donc plus généralement tout le système de la représentation politique – n'est plus considéré comme une légitimation suffisante de l'exercice du gouvernement; inversement, les «minorités» ne sont pas plus sympathiques ou plus innocentes que les majorités pour le simple fait qu'elles sont précisément des minorités. C'est, je crois, en ce sens que Deleuze parle plutôt d'un devenir-minoritaire. Devenir minoritaire, ce n'est pas un problème de nombres, de quantification, mais un problème de rupture du lien entre le pouvoir et le politique, ou si vous préférez, entre le pouvoir et la puissance, entre le pouvoir et la résistance des subjectivités. Mais je pourrai revenir sur ce point si vous voulez.

Troisième point, le problème de la revendication de droits de la part des subjectivités. Quelques mois avant sa mort, Foucault expliquait: «j'ai l'impression que, dans la pensée politique du XIXe siècle – et il faudrait peut-être remonter plus loin, chez Rousseau et Hobbes –, on a pensé le sujet politique essentiellement comme sujet de droit, soit dans des termes

naturalistes, soit dans les termes du droit positif»⁴. Il y revient à nouveau, un peu plus tard, et précise: «si vous essayez d'analyser le pouvoir [...] à partir de l'institution politique, vous ne pouvez envisager le sujet que comme sujet de droit. On a un sujet qui était doté de droit ou qui ne l'était pas et qui, par l'institution de la société politique, a reçu ou perdu des droits: on est par là renvoyé à une conception juridique du sujet»⁵. Réfléchissons un instant à ces deux remarques, et à ce qu'elles nous disent, vingt ans après, de notre propre situation.

Quand l'on affirme par exemple des femmes qu'elles ont été absentes du politique – et parfois même de l'histoire telle qu'elle est écrite *a posteriori* par les vainqueurs –, on ne fait que constater l'évidence. Mais cette évidence n'envisage les femmes que du point de vue du droit positif, c'est-à-dire des droits que l'on reçoit de l'institution politique en vertu d'une conception juridique du pouvoir. Certes, la revendication de l'égalité des droits pour tous et toutes – qu'il s'agisse de sujets individuels ou collectifs – est bien entendu sacro-sainte ; et, de ce point de vue, le mouvement de femmes a été et est encore aujourd'hui à la fois nécessaire et exemplaire.

Pourtant, il est peut-être plus dangereux que l'on ne le croit de se limiter au seul terrain du droit, dans une sorte de focalisation ou de réduction dont certaines dérives récentes nous ont parfois montré clairement les limites. Car réduire les termes du problème de l'absence des femmes au sein de la sphère du politique à un simple défaut de droits positifs, c'est se limiter à revendiquer pour les femmes le statut de sujets juridiques: ce qui revient en réalité à effectuer une opération qui, si elle est en elle-même parfaitement légitime, n'en est pas moins lourde de conséquences quand elle est considérée comme une fin en soi.

La première de ces conséquences est d'accepter que le terrain du droit soit le seul espace de revendication possible, ce qui revient à admettre qu'un certain dispositif de pouvoir – celui de la production du droit positif moderne – devienne le lieu nécessaire de la résolution de toutes les conflictualités. En somme, pour le dire de manière probablement à la fois trop rapide et trop brutale, ne pas revendiquer de droits, c'est accepter la position de sujétion et d'invisibilité à laquelle on a été assigné; mais ne revendiquer *que* des droits, c'est accepter de faire du droit le seul espace de reconnaissance possible; c'est par conséquent demander à exister de la manière dont le pouvoir a précisément cherché à réduire la singularité, la différence et la richesse des existences: sous la forme d'une égalité quantitative qui assigne à

⁴ M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (entretien réalisé le 20 janvier 1984), in *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, texte n° 356, p. 722.

⁵ *Ibidem*, p. 729.

tous le même lot dans l'exacte mesure où elle leur a au préalable demandé de renoncer à ce qui est qualitativement la marque de leur subjectivité. Se placer sur le terrain du droit positif, c'est réduire les femmes à un statut juridique que l'on n'interroge que très peu dans la réflexion historique et philosophique, alors que c'est précisément là que s'articule sans doute une nouvelle économie des rapports de pouvoir, une nouvelle rationalité politique.

Mais il existe une seconde conséquence. Dans les brèves citations de Foucault que je rappelais à l'instant, il s'agissait à la fois de marquer la limite du droit positif, ou plus exactement celle d'une définition strictement juridique des sujets, et celle d'une conception du sujet de droit «en termes naturels»; comme s'il était nécessaire de repérer une seconde manière d'exister dans le champ politique – étrangement solidaire de la première –, et qui jouerait moins sur la référence à un droit contractuel que sur l'évocation de la consistance identitaire de certains sujets collectifs «par nature» – qui en légitimerait du même coup l'aspiration à la reconnaissance et à l'obtention d'un statut juridique égalitaire. Or la question qui se pose ici est en réalité la suivante: dans quelle mesure peut-on parler d'une communauté, d'une identité ou d'un sujet collectif que l'on appellerait, sans jamais en interroger les conditions historiques, politiques et sociales d'émergence, par exemple «les femmes», et qui serait effectivement historiquement marqué du sceau de l'absence? Parler de cette communauté qui existe en creux, par son absence, sans jamais questionner la manière dont celle-ci s'est construite et/ou a été construite, n'est-ce pas automatiquement la fonder en nature? Et ce recours à une présumée naturalité du «commun identitaire» des femmes, n'est-ce pas précisément ce que Foucault décrit comme l'un des instruments les plus puissants et les plus pervers de ce qu'il nomme les biopouvoirs?

On se trouve là devant une sorte de tenaille paradoxale: accepter la dimension positive du droit comme seul terrain de revendication politique possible – et de fait, prendre place dans l'espace de la rationalité politique moderne: jouer sa propre conflictualité dans les termes mêmes du pouvoir –; ou bien encore refuser cette juridicisation dangereuse, mais lui opposer une naturalité des sujets collectifs qui, parce qu'elle n'interroge jamais cette «nature» qu'elle oppose à la pensée du contrat, oublie que celle-ci est une invention des rapports de pouvoir au moment même où la gestion de la vie devient nécessaire à la production de la valeur, et où les biopouvoirs deviennent les instruments de contrôle nécessaires au développement du libéralisme économique et de la production industrielle.

Bien souvent l'opposition entre droit naturel et droit positif, entre fondement naturel et statut juridique a été utilisée au détriment des femmes: on rejetait celles-ci dans la sphère de la naturalité parce qu'elles étaient exclues de la sphère du politique. A l'inverse, et ce n'est pas

le moins surprenant de tout cela, cette opposition a parfois été utilisée par les femmes elles-mêmes quand elle se révélait stratégiquement utile – je pense particulièrement à un certain usage du séparatisme de genre qui a effectivement été extrêmement efficace dans l’obtention d’un espace de parole singulier et dans la revendication d’une subjectivité non assujettie. Je crois que tout cela a représenté une manière de résister à cette privation systématique des droits juridiques dont les femmes ont été – et continuent encore parfois aujourd’hui à être – l’objet.

Mais, au-delà des stratégies de résistance, il ne faut jamais oublier interroger cette référence à la nature. Cette référence à la nature n’est pas naturelle. Elle est historique, construite, idéologique. Cette référence s’inscrit dans une périodisation de l’histoire des dispositifs de pouvoir que Foucault lit comme ce qu’il appelle la reformulation biopolitique du pouvoir moderne, entre la fin du XVIII^e siècle et la début du XIX^e siècle. Elle correspond à un certain nombre de facteurs qui sont démographiques, économiques, et sociaux, et qui rendent nécessaire un nouvel instrument de gestion des individus: ce que Foucault appelle «l’émergence de la norme». La norme, c’est l’émergence d’une règle qui n’est plus seulement juridique – c’est-à-dire produite par la souveraineté telle qu’elle avait été définie à l’époque moderne –, précisément parce que la souveraineté n’arrive plus à gouverner à partir des seules règles juridiques. Il faut autre chose. Il faut des règles d’un nouveau type, qui ne sont pas contradictoires avec les précédentes mais qui s’y ajoutent plutôt en les complétant, qui les renforcent en les étendant et les rendent plus efficaces: Ces règles nouvelles, les «normes» se présentent comme des règles naturelles.

C’est donc bien d’une invention historiquement datée des rapports de pouvoir qu’il s’agit – la nature comme une production du pouvoir, comme un nouvel instrument de domination; le recours à la naturalité comme stratégie de contrôle – afin de gouverner avec plus d’efficacité et à un moindre coût les «populations». Le mot «populations» mérite qu’on s’y arrête. Là où le pouvoir disciplinaire se bornait à s’intéresser au corps des individus désingularisés, les biopouvoirs normatifs vont avoir recours à une stratégie de gestion qui redouble cette individualisation des sujets par une massification sur la base d’une (pseudo-) naturalité. Ce que l’on appellera alors les «populations», ce sera des sujets massifiés et homogènes produits pour devenir des «objets» collectifs du pouvoir, et que l’on définira sur la base d’une co-appartenance «naturelle», c’est-à-dire à partir de la mise en avant d’un trait naturel (age, sexe, mœurs etc.) permettant leur classification et leur assujettissement. «Les femmes» existent, certes; mais «les femmes», c’est aussi le nom d’une population homogène inventée par une technologie du pouvoir de type normatif en vertu d’une pseudo-identité

naturelle. Les femmes sont dites « femmes » en vertu des caractéristiques communes qu'on leur prête: avoir un utérus, donner naissance à des enfants, travailler à la maison, servir leurs pères puis leurs maris, avoir plus de sensibilité que de raison, être plus intuitives qu'abstraites etc. C'est au nom de cette pseudo-naturalité de la communauté des femmes qu'on leur reconnaît une différence. Mais cette différence n'est jamais celle que les femmes se sont choisie elles-mêmes: cette différence est la marque de leur assujettissement ultime, c'est celle qui permettra aussi bien de les infantiliser (l'identité de genre devient alors une identité d'âge, l'être-femme et l'être-irresponsable, l'être-*infans*, sans parole, se recouvrent) que de les gouverner. C'est donc cette norme-là qu'il faut avant tout interroger pour essayer de produire la critique de l'absence des femmes de la sphère du politique.

Laissez-moi donc terminer par une citation de Foucault dont je trouve qu'elle fonctionne bien comme programme politique et philosophique pour les années à venir :

«Richard Rorty fait remarquer que, dans ces analyses, je ne fais appel à aucun «nous» - à aucun de ces «nous» dont le consensus, les valeurs, la traditionalité forment le cadre d'une pensée et définissent les conditions dans lesquelles on peut la valider. Mais le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un «nous» qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on reconnaît et les valeurs qu'on accepte; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation future d'un «nous». C'est que le «nous» ne me semble pas devoir être préalable à la question; il ne peut en être que le résultat – et le résultat nécessairement provisoire – de la question telle qu'elle se pose dans les termes nouveaux où on la formule»

Michel Foucault,

«Polémique, politique, et problématisation» (1984).

La question de ce «nous» est le travail qu'il nous reste à faire, c'est aussi l'autre nom que l'on pourrait donner à l'urgence de la liberté.

Je vous remercie.

Judith Revel

