

Faculté de philosophie, arts et lettres

Quelle articulation entre identité et subjectivité dans la pensée de Michel Foucault ?

À propos de *l'Histoire de la sexualité*

Auteure : Emilie Rossi

Promoteurs : Agustín Colombo, Jean Leclercq

Lecteur : Jacob Schmutz

Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique 2022-2023

UCLouvain

Faculté de philosophie, art et lettres

Quelle articulation entre identité et subjectivité dans la pensée de Michel Foucault ?

À propos de l'*Histoire de la sexualité*

Auteure : Emilie Rossi

Promoteurs : Agustín Colombo, Jean Leclercq

Lecteur : Jacob Schmutz

Master de philosophie, à finalité approfondie
Année académique 2022-2023

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mon entourage pour son soutien durant l'écriture de ce mémoire, et plus particulièrement mon compagnon, Jason Dufrasne, pour les heures qu'il a passées à me relire et à me conseiller.

Je voudrais également témoigner toute ma reconnaissance à Agustín Colombo, mon promoteur, pour sa patience, sa réactivité, sa bienveillance et ses précieuses corrections.

Un grand merci à Jean Leclercq, mon promoteur également, pour sa relecture et ses remarques.

I. Introduction

Dans le cadre de ce mémoire, nous allons traiter la question de l'identité et de la subjectivité chez Foucault, principalement à partir de son ouvrage *l'Histoire de la sexualité*. Cette œuvre générale comporte quatre tomes (même si Foucault avait pour projet initial d'en publier six) :

- *La volonté de savoir* (publié en 1976)
- *L'usage des plaisirs* (publié en 1984)
- *Le souci de soi* (publié en 1984)
- *Les aveux de la chair* (publié à titre posthume en 2018, ce tome a été retravaillé par des commentateurs ultérieurs)

Il sera question pour nous de retracer les discontinuités entre l'expérience grecque des *aphrodisia* et l'expérience chrétienne de la chair du point de vue de l'articulation entre l'identité et la subjectivité, avec en arrière-fond le projet tel que Foucault l'annonce dans *La volonté de savoir*, à savoir celui d'une généalogie de notre dispositif moderne de sexualité. L'enjeu de cette recherche sera donc de définir ce que sont l'identité et la subjectivité foucauldienne, de déterminer l'articulation qui se joue entre ces deux concepts au sein de l'expérience et à partir de sa réflexion sur la sexualité (et donc principalement à partir des quatre tomes de *l'Histoire de la sexualité*).

Ce mémoire se divisera en trois parties :

- Introduction aux concepts foucauldien d'expérience, d'identité et de subjectivité
- Expérience des *aphrodisia*
- Expérience de la chair

Pourquoi cette thématique ? Cette thématique de l'identité me semble cruciale à aborder. La question identitaire s'impose comme une évidence, mais la réponse, elle, est très loin d'en être une. L'expérience du confinement s'est d'ailleurs révélée être une grande source de questionnements d'ordre identitaire, peut-être à cause du fait que la dimension « autrui » était moins présente pour le soi que nous sommes. Ce qui pourrait indiquer que l'identité se construit également avec l'autre, ce que Foucault montre particulièrement bien à mon sens. Mesurons-nous toutefois tout ce que le concept d'identité implique ?

Qu'est-ce que l'identité ? Est-elle nécessairement plurielle ? Veut-elle signifier le fait d'être identique à soi-même ? Dans le dictionnaire (Le petit Robert micro de 2006 ou encore Le petit Larousse illustré de 2009), nous pouvons lire que l'identité désigne le caractère de deux choses identiques, ou bien le caractère de ce qui est un. L'identité renvoie aussi à ce qui permet de reconnaître une personne parmi toutes les autres (ce qui fait davantage référence à l'état civil).

Il faut savoir avant tout que le terme identité n'est pas employé uniquement pour renvoyer à l'être humain. Néanmoins, je me suis intéressée plus précisément au thème de l'identité de l'être humain parce qu'il me paraît nécessaire de le questionner philosophiquement et d'en mesurer les implications. L'identité présente en son sein de nombreuses tensions, c'est une question actuelle, énigmatique, qui semble désigner une relation fondamentale entre soi et autrui. Foucault peut nous aider à interroger ce jeu par sa philosophie.

Pourquoi Foucault ? La question de la subjectivité et de l'identité sont chez Michel Foucault des notions clefs qui jalonnent son œuvre de part en part. Ces concepts foucauldien sont en effet particulièrement intéressants, parce qu'ils ne sont pas pris séparément, mais traversés par des interrogations fondamentales telles que les rapports à soi, les rapports de pouvoir, la question de la liberté, de l'actualité, de l'historicité... Il y a donc une densité propre aux concepts mobilisés par notre auteur qu'il s'agit d'interroger et de creuser.

Au-delà du fait qu'il est une figure de proue de la philosophie, Foucault continue encore aujourd'hui à prendre une ampleur grandissante. C'est un penseur particulièrement préoccupé par la question de l'actualité : « qu'est-ce que penser aujourd'hui ? » et « comment penser notre époque ? ». Il est un auteur prolifique, à l'origine d'une œuvre considérable dans laquelle il élabore une critique radicale de nos institutions sociales (prison, médecine, asile). Il tente de les déconstruire et de dégager ce qui rend ces institutions possibles, de voir comment elles se sont tissées au fil de l'histoire sur une base inapparente qui mélange à la fois des questions de savoir et de pouvoir. Il pense l'intrication de ces deux thèmes que sont la connaissance et le pouvoir.

Dans le cadre de notre recherche, nous allons surtout nous arrêter sur ses textes tardifs. C'est dans ces derniers écrits qu'il s'intéresse particulièrement à la question de la subjectivité, dont il dira lui-même *a posteriori* qu'elle a jalonné son œuvre tout entière :

Les mots et les choses se demandait : à quel prix est-ce qu'on peut problématiser et analyser ce qu'est le sujet parlant, le sujet travaillant, le sujet vivant ? (...) Et puis j'ai posé ce même genre de question à propos du criminel et du système punitif : comment dire la vérité sur soi-même en tant qu'on peut être un sujet criminel ? Et c'est ce que je vais faire à propos de la sexualité en remontant beaucoup plus haut : comment le sujet peut-il dire vrai sur lui-même en tant qu'il est sujet de plaisir sexuel, et à quel prix ?¹

Cette citation est une excellente entrée en matière. Elle renvoie à la fois à la question de la subjectivité et à celle de l'identité, et elle est située par Foucault lui-même dans le tracé de ses œuvres précédentes.

Sa manière de penser la subjectivité est tout à fait spécifique, et elle reste dans le sillage de son questionnement sur l'actualité. Il se détache du sujet cartésien, fondé à partir de l'intuition *a priori* première et indubitable qu'est le *cogito*, pour élaborer une perspective du sujet, tout en conservant une certaine ambiguïté. Le sujet n'est pas transparent à lui-même dans la philosophie de Foucault. C'est dans ce même mouvement d'interrogation sur la subjectivité qu'il s'intéressera aussi énormément à la question de ce qu'est un auteur.

Il y a autour de Foucault cinq corpus principaux : ses écrits, ses cours retranscrits, ses interventions orales et ses articles rassemblés dans des ouvrages, ainsi que l'archive (composée de 117 boîtes) *Fonds Michel Foucault* conservée à la Bibliothèque nationale de France. Lorsque Foucault s'intéresse au pouvoir, il tente de saisir ce que sont ces rapports de forces qui régissent nos échanges, notre société. Mais il se trouve face à un problème de taille : se limite-t-on aux rapports de pouvoirs dans notre manière d'agir et d'évoluer (notamment en tant que sujet) ? Peut-on aller au-delà de ces rapports de forces ? Si oui, quelle configuration adopter pour évoluer et en vue de quelle finalité ? Foucault dépassera ce moment dans son œuvre *Histoire de la sexualité* : il essaie alors de penser un rapport à soi avec les penseurs grecs antiques et les Pères de l'Eglise, une manière de se subjectiver. Il y a toujours cet enjeu de penser l'actualité à partir d'un corpus historiographique. Foucault s'intéresse aux Grecs de l'Antiquité et aux penseurs chrétiens mais c'est dans le but d'élaborer une méthode permettant d'interroger et de comprendre aujourd'hui ce que sont nos modes d'existence. Il est un auteur qui pense avec l'histoire, mais aussi dans l'histoire. Il conceptualise philosophiquement à partir de matériaux historiques (sans pour autant se revendiquer historien de la philosophie). C'est en raison

¹ FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, t. IV, p. 443, cité par GROS, F., *Michel Foucault*, p. 92. Nous soulignons.

de l'épaisseur historique de ses recherches qu'il convient de poser les questions suivantes : comment le rapport entre sexualité et identité s'est forgé dans notre culture ? Est-il d'origine grecque ? Ou faut-il plutôt remonter au christianisme pour en faire la généalogie ? Si nous voulons faire un panorama des divers points de vue que notre auteur développe dans ses ouvrages, nous retrouverons dans ce cas plusieurs « Foucault » différents : archéologique, généalogique et éthique.

Foucault aborde plusieurs thèmes tout au long de son œuvre. Le « Foucault » de la moitié des années 50 jusque fin années 60 est plutôt « archéologique » et s'intéresse à la constitution historique des domaines du savoir scientifique (naissance de la clinique, maladies mentales, ...). Tout ce travail aboutit à la rédaction de *Les mots et les choses* et là on voit toute l'influence du structuralisme chez Foucault. Il dira dans ces années que la connaissance n'est pas quelque chose d'universel à découvrir, mais qu'il y a différents *épistémè*, c'est-à-dire des blocs de discours avec un sol qui s'organise d'une certaine manière à chaque époque (Renaissance, Âge classique, Modernité). Cet ordre discursif explique la formation dans la pensée de Foucault des trois domaines scientifiques : biologie, grammaire et économie politique. Cette approche remet en question le rôle fondamental que la philosophie avait donné au sujet.

Ensuite, il y aurait un « Foucault » plus « généalogique » vers les années 70, qui au lieu d'essayer de comprendre la formation des savoirs et des sciences s'intéresse plutôt aux mécanismes du pouvoir (notamment dans des ouvrages tels que *Surveiller et punir*, ou *La volonté de savoir*, qui se situe encore dans cette veine). Comment les sciences et le savoir modernes engagent un problème de pouvoir ? C'est à partir de cette question que Foucault commencera à décrire le discours de la folie et la psychiatrie comme impliquant une emprise sur les individus aux moyens des mécanismes de pouvoirs (comme les hôpitaux par exemple).

Surveiller et punir : naissance de la prison, est un ouvrage publié en 1975, dans lequel Foucault se demandera comment il est possible d'expliquer l'apparition de la prison comme mécanisme de punition dans la société moderne. Foucault affirme qu'on a tenté d'expliquer ce problème à partir du droit, que c'est parce que nous sommes davantage civilisés que nous enfermons les individus dans les prisons au lieu de les supplicier comme on le faisait auparavant. Mais en réalité, cette manière de punir provient d'une mutation profonde de la dynamique des pouvoirs dans la société. Cette mutation est profonde parce qu'elle ne concerne pas simplement la prison, elle est diffusée dans toute

la société et les institutions (écoles, hôpitaux, armée etc.). L'objectif de cette manière d'exercer le pouvoir est de rendre les corps des individus plus forts pour qu'ils puissent produire davantage, mais en même temps plus dociles. C'est également dans cette optique de production et de contrôle qu'un dispositif de la sexualité se mettra en place par la suite.

Ayant étudié le pouvoir, Foucault affirme que c'est quelque chose qui circule dans la société. On s'appuie sur le pouvoir, on lui résiste. Le pouvoir forge nos existences et il forge aussi les corps des individus, les discipline. Tous ces mécanismes de pouvoirs s'articulent avec un engrenage de mécanismes de savoirs (savoirs ancrés dans des institutions comme les hôpitaux etc.).

Le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*, à savoir *La volonté de savoir*, est publié en 1976. Foucault essaie d'y analyser ce qu'on appelle « sexualité » à travers le temps pour montrer que la pensée qu'on a de la sexualité ou le fait même de penser la sexualité est à nouveau une façon d'organiser la pensée qui est tout à fait récente (au XVIII^e siècle on ne réfléchit pas l'humain à partir de cette catégorie). Ce qui change, ce n'est pas le fait qu'on parle davantage de sexualité depuis la prétendue libération sexuelle des années soixante : il ne s'agit pas vraiment d'une libération au niveau des discours pour Foucault, c'est simplement qu'on parle différemment de sexualité (elle est notamment abordée sur le mode de l'aveu, concept qui sera aussi abordé dans le cadre de ce mémoire). Il y avait aussi durant l'époque puritaine une série de dispositifs et de discours mis en place sur le sexe, une réflexion qui encourageait certaines pratiques et en décriait d'autres. Foucault dira que le pouvoir ne s'explique pas à partir de la répression au niveau des discours sur la sexualité, mais qu'il est plutôt productif : le pouvoir produit des corps normalisés, des dispositifs pour discipliner ces corps. Dans ce premier tome, Foucault critique la psychanalyse comme mécanisme permettant de mieux ancrer le pouvoir sur les sujets. Il parlera d'un dispositif des sexualités. La dimension de l'aveu (développée davantage dans le quatrième tome de cette grande œuvre) aura une importance capitale pour l'analyse de cette question par Foucault, parce que la question de la sexualité est aussi liée à une pratique du pouvoir en place, à une certaine connaissance. Foucault met en lumière un lien particulier entre vérité et sexualité (comme en psychiatrie où la vérité d'un individu est souvent fortement connectée à sa sexualité). La question de la sexualité est pétrie par des dynamiques de savoir et de pouvoir.

Les années 80 sont l'époque du Foucault « éthique » parce qu'à partir d'une réflexion particulière sur la morale, il repense à de nouveaux frais ce qu'il avait envisagé dans les

années 60, mais en prenant un contrepoint, qui est celui de la liberté et de la résistance au pouvoir. Il ne cherche plus comment s'exerce le pouvoir mais comment le sujet met en pratique la liberté. On a eu tendance à penser que ses recherches sur la liberté ont été inspirées de ses recherches sur la pensée grecque antique. Il a aussi lu les textes des Pères de l'Eglise qui l'ont inspiré pour ce travail. *Les aveux de la chair* (quatrième tome de l'*Histoire de la sexualité*, mais second tome dans l'ordre chronologique d'écriture), traite justement cette partie éthique qui concerne la subjectivité. Dans ce quatrième tome, il s'agit d'étudier la manière dont les Pères de l'Eglise ont élaboré la morale sexuelle du christianisme après les Grecs de l'Antiquité, nous tenterons dans le cadre de notre recherche de saisir le contraste proposé par Foucault entre ces deux modes de pensées, rappelons-le. Quels changements ont été introduits par le christianisme à la morale païenne ? Foucault affirme que si on s'arrête sur les prescriptions morales et éthiques des Grecs antiques en matière de sexualité, il ne semble pas y avoir de grande différence avec le christianisme, il y aurait même plutôt des continuités. Foucault se demande alors comment comprendre le changement immense qui s'est opéré entre païens et chrétiens ? Il aborde ce problème à partir du concept d'expérience, déjà mobilisé dans l'*Histoire de la folie*, mais il le fait évoluer. En effet, dans *Les aveux de la chair*, le concept d'expérience articule la question de l'histoire à celle de la subjectivation (entendue comme une relation à soi-même), et à celle du jeu entre pouvoir et savoir.

Foucault, dans son œuvre capitale qu'est l'*Histoire de la sexualité*, se questionne : pourquoi demande-t-on notre vérité à notre sexe, à notre désir ? Il remet en question la psychanalyse qui cherche à fixer notre identité à partir de l'aveu. Comment est-on parvenu à cette pratique qui consiste à demander notre vérité au sexe ?² Pour comprendre généalogiquement cette question (c'est-à-dire, au sens foucauldien, remonter à ses origines), il faut aller voir du côté du christianisme. Qu'est-ce qui relie le christianisme à la psychanalyse ? C'est selon Foucault le mécanisme de l'aveu. L'auteur, par ses recherches, se rend compte que les Grecs antiques avouaient déjà leur sexe, mais selon une modalité différente de celle de l'aveu institutionnalisé dans le christianisme. La psychanalyse reprend cette méthodologie de l'aveu du christianisme pour forger un champ de connaissances sur l'être humain. Cela implique pour Foucault que l'aveu est un mécanisme qui permet d'extraire la vérité de l'humain et c'est là que se joue le rapport

² Il y a pour Foucault (notamment dans la psychanalyse) une forme de réduction, dans une relation de pouvoir, de l'individu à ce qu'il dit de sa sexualité, de ses désirs. L'individu dit la vérité de son sexe, et à partir de cela se constitue comme sujet, sur base d'une identité qui lui est attribuée dans un discours scientifique, et à laquelle on accorde une valeur de vérité. On peut établir un lien fort chez Foucault entre identité et vérité, entre identité et véridiction, mais également entre subjectivité et vérité.

entre pouvoir et savoir. À partir de l'aveu, le pouvoir (ou l'individu lui-même, nous le verrons) construit un certain carcan qui permet de définir qui est l'avouant, son identité (cela donnera lieu plus tard aux questionnements sur le genre qui commencent aux USA).

Le tome 2, *L'usage des plaisirs*, change de focale pour étudier, non plus la manière dont la sexualité s'avoue mais, la manière dont les penseurs de l'Antiquité ont parlé des *aphrodisia* (notion qui renvoie aux désirs, plaisirs et rapports sexuels, ce qui n'est donc pas la sexualité, puisque ce que nous appelons sexualité apparaît seulement au XIX^e siècle) et surtout comment leurs réflexions sur les rapports sexuels étaient liées à une façon de réfléchir sa propre vie, sa propre conduite, de réfléchir le façonnage de soi.³ Foucault s'intéresse à la manière dont le domaine des *aphrodisia* a été une occasion privilégiée par les penseurs de l'Antiquité pour se penser eux-mêmes, pour faire de leur vie parfois l'équivalent d'une œuvre d'art. À travers les pratiques sexuelles, il y avait une manière de rendre la vie belle, de pratiquer un art de l'existence, qui était lié aussi à la façon de se nourrir, ainsi qu'à l'organisation économique et sociale. Foucault analyse le *Banquet* de Platon et montre aussi que l'amour et les rapports sexuels, le plaisir, avaient une grande importance dans la Grèce antique. La pratique des *aphrodisia* est liée à un art de soi-même. Le processus de subjectivation consiste, par cet art de soi, dans le fait de pouvoir se constituer comme sujet.

La thématique de la subjectivité est au centre de son œuvre *Histoire de la sexualité*. Ces thèmes étaient selon certains penseurs contradictoires avec ce que Foucault affirmait auparavant, et effectivement ce dernier ne pensait pas le sujet mais pensait plutôt des sortes d'ensembles anonymes, des périodes, des rapports de forces et non pas le sujet pour lui-même et par lui-même. Ce tome donne l'impression d'un retour au sujet alors que Foucault avait essayé de déconstruire l'idée d'un sujet fondateur. Cette sorte de « retour » à la subjectivité opéré par Foucault n'est pas un virement de cuti par rapport à ce qu'il avait thématiqué dans les années précédentes. En effet :

³ On peut ici faire l'hypothèse que chez les Grecs de l'Antiquité, l'expérience des *aphrodisia* (qu'on peut considérer comme le pendant antique de l'expérience de la sexualité) constituerait davantage le lieu d'une subjectivation, comprise dans le sens où l'entendait Foucault. Tandis que dans l'expérience de la sexualité moderne, le sujet dit la vérité de son sexe et de son désir à une autorité, le psychanalyste par exemple, qui à partir de cela lui appose une certaine identité. Et c'est aussi à partir de cette identité qu'on lui pose que le sujet peut se construire, par le biais de techniques de soi également mais le rapport à soi passera davantage par une médiation, avec une focale davantage sur la connaissance de soi que sur le souci de soi. Nous verrons cela plus en détail en examinant le contraste entre l'expérience des *aphrodisia* et l'expérience de la chair dans le cadre de la constitution de la subjectivité.

Le sujet qui se trouve convoqué par Foucault dans ses derniers ouvrages et ses cours au Collège de France (dont les titres sont éloquentes : « Subjectivité et vérité », « L'herméneutique du sujet ») est un sujet dont le mode d'être est historique de part en part (puisqu'il s'agit précisément d'en faire la généalogie), et un sujet, en tant que modalité déterminée d'un rapport à soi, pensé comme constitutif d'une des trois dimensions de l'expérience. Les formes historiques de subjectivité viennent composer avec un jeu de vérité (Savoir) et un type de normativité donnés (Pouvoir). Il ne s'agit donc pas pour Foucault, dans ces dernières recherches, d'une philosophie du sujet, mais de la conceptualisation d'un domaine de subjectivation comme troisième dimension venant parachever les études archéologiques et généalogiques en leur donnant leur principe de clôture. Cette étude des modalités historiques de subjectivation, Foucault l'entreprend à partir d'une interrogation sur la sexualité : il s'agit de penser l'histoire qui mène du sujet maître de ses plaisirs de la Grèce classique au sujet moderne d'une sexualité médicalisée, en passant par le sujet hellénistique réinscrivant les plaisirs dans une éthique du souci de soi, et le sujet chrétien attentif aux mouvements discursifs de sa chair.⁴

Foucault dira que le pouvoir influe sur la manière dont on va se comporter et se gouverner soi-même. Il revient au sujet de manière plus claire dans les écrits de ses dernières années de vie, et dans ce cadre il s'agira de se demander si on est un sujet depuis toujours ou plutôt si on le devient, et le cas échéant, de savoir comment on se construit comme une subjectivité.

Là où dans les années 70, Foucault étudiait les mécanismes de pouvoir et les dispositifs disciplinaires, élaborés sur mesure par le pouvoir pour mettre les corps et les sujets au pas, tout en leur assignant une identité à partir de leurs comportements,

Dans les années 1980 au contraire, le rapport à soi sera donné à penser comme forme de résistance possible aux systèmes de pouvoir, comme point de défaite d'un pouvoir ancien ou point de passage d'une forme de pouvoir à une autre. Il ne faut pas dire pourtant que Foucault découvre la dimension de la subjectivité comme atome juridique irréductible aux contraintes des pouvoirs installés. Il s'agit plutôt de montrer comment la subjectivité comme rapport à soi introduit un jeu de subjectivation qui se complique avec un jeu de gouvernementalité et un jeu de vérité. Mais dans les complications de ces jeux (dans leur jeu) éclate bien quelque chose comme une liberté.⁵

C'est également dans l'*Histoire de la sexualité* qu'apparaît la thématique de l'esthétique de l'existence, et des modes de subjectivation (après l'écriture de *La volonté de savoir*). Cette thématique de l'esthétique de l'existence renvoie au fait de penser la vie comme une œuvre d'art. Foucault s'arrête sur cette question sans toutefois y donner suite, car il décède avant d'avoir pu lui donner toute son ampleur. Cette question touche également à

⁴ GROS, F., *Michel Foucault*, p. 93-94.

⁵ *Ibid.*, p. 95-96.

la notion de sujet et à celle d'identité, mais nous ne l'aborderons pas ici car elle reste une question ouverte qui excède le cadre de cette étude.

Finissons cette introduction en précisant qu'il y a eu quelques changements dans la thématique de recherche de Foucault durant la rédaction des quatre tomes de l'*Histoire de la sexualité*. Initialement, le projet complet devait comporter six livres : (1) *La volonté de savoir*, (2) *La chair et le corps*, (3) *La croisade des enfants*, (4) *La femme, la mère et l'hystérique*, (5) *Les pervers*, (6) *Population et races*⁶. Il reformulera néanmoins le projet et le regroupera finalement en quatre volumes en abandonnant quelque peu la question du corps qui l'avait animé auparavant. Quand il commence à étudier les Pères de l'église, il se rend compte que c'est la question du sujet qui est capitale, question qui engage aussi celle du corps. Foucault, à travers l'*Histoire de la sexualité*, s'intéresse au processus de constitution de la subjectivité des individus, processus qui se fait dans d'une expérience⁷. Foucault, dans *Les aveux de la chair*, nous offre une approche complexe de l'expérience. Approche qui changera quelque peu dans *L'usage des plaisirs*. L'expérience a un aspect subjectif : le rapport à soi à partir duquel le sujet se constitue. L'expérience forge le sujet pour Foucault, qui prend le contrepied de la phénoménologie puisque cette dernière envisage un sujet qui donne sens au monde, avec l'idée d'une subjectivité transcendante (c'est-à-dire comme condition de possibilité de l'existence subjective). En phénoménologie, c'est le sujet qui constitue l'expérience, alors que pour Foucault c'est l'expérience qui constitue le sujet.

L'expérience a une double dimension : une dimension objective et une dimension subjective⁸. Foucault approfondit cette approche de l'expérience dans *L'usage des plaisirs*, second volume de l'*Histoire de la sexualité*, alors qu'il l'avait développée en profondeur dans le quatrième volume, *Les aveux de la chair*. Il avait travaillé sur *Les aveux de la chair* entre 1979 et 1981, mais sur les conseils de Paul Veyne, historien français de l'Antiquité, il effectue une parenthèse sur les Pères de l'Eglise et se consacre à l'étude de l'éthique sexuelle des Grecs et des Stoïciens. Il met de côté le manuscrit des *Aveux de la chair* et publie *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* (qui sont les volumes 2 et 3 de l'*Histoire de la sexualité*, publiés en 1984) avant le dernier volume. Le volume 4 est donc écrit avant mais est publié seulement en 2018, à titre posthume. Par conséquent, Foucault commence à s'intéresser aux Pères de l'Eglise avant de travailler sur les Grecs

⁶ FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. I.

⁷ Nous verrons plus en détail dans les pages suivantes ce à quoi peut renvoyer ce concept chez Foucault.

⁸ Nous définirons en détail ces dimensions.

de l'Antiquité. Cette définition de l'expérience qu'il élabore à l'occasion de sa recherche sur les Pères, il l'approfondit dans la préface de *L'usage des plaisirs*.

Foucault affirme qu'on ne peut parler de sexualité ni chez les Grecs de l'Antiquité ni chez les chrétiens du Moyen-Âge et de l'Antiquité tardive. Il n'est donc pas question de sexualité, mais plutôt d'un rapport à quelque chose qu'ils appelaient tantôt *aphrodisia* pour les Grecs, tantôt chair pour les chrétiens. L'expérience de la sexualité, en revanche, est une expérience médicale. La sexualité est en fait un concept médical moderne. Cela ne veut pas dire que les Grecs n'avaient pas de rapports sexuels, mais simplement qu'ils les concevaient de manière différente.

Ainsi, la sexualité moderne, si nous voulons en faire la généalogie (et donc partir des origines historiques), il faut interroger le christianisme, en particulier la formation du principe de l'homme de désir⁹. Travailler sur cette question de l'homme de désir a conduit Foucault à reformuler toute sa recherche pour se concentrer sur les Pères de l'Eglise et le christianisme, car c'est là que la sexualité (entendue au sens foucauldien) se forge.

Il est capital, dans le cadre de notre recherche, de noter cette légère transformation dans la perspective de recherche de Foucault. Pour mieux illustrer ce changement, je ferai appel à l'article « L'expérience des Pères : *Les Aveux de la chair* de Michel Foucault et la formation de l'expérience de la chair », dont l'auteur est Agustín Colombo. Ses recherches sont axées surtout autour de Michel Foucault, du christianisme et de la philosophie française contemporaine. Dans cet article, il nous dit :

Plus précisément, il semble que la rédaction des *Aveux de la chair* permette à Foucault de forger une approche de l'expérience entendue comme dimension objective et historiquement constituée au sein de laquelle s'organisent les rapports entre l'individu et sa propre vérité. Dans le livre, cette perspective sert de cadre conceptuel pour problématiser l'organisation des dynamiques de purification et de transformation des individus élaborées par la pensée patristique entre le IIe et le Ve siècle. La chair est ainsi conçue comme une « expérience », c'est-à-dire un cadre objectif et historique spécifique au sein duquel s'organisent ces dynamiques. Dans notre perspective, ce texte constitue le premier essai de Foucault pour définir « l'expérience de la chair », considérée dans *L'Usage des plaisirs* – un texte paru en 1984, donc avant *Les Aveux de la chair*, mais que Foucault a écrit après avoir rédigé le texte aujourd'hui publié comme le quatrième volume de *Histoire de la sexualité* – comme l'origine d'une autre « expérience », celle de la sexualité moderne. Il n'en demeure pas moins que la définition de l'expérience de la chair chez Foucault engage des difficultés interprétatives importantes. Car entre la rédaction des *Aveux de la chair* et *L'Usage des plaisirs*, Foucault opère des déplacements centraux relatifs aux composantes de

⁹ Nous en parlerons plus tard.

« l'expérience de la chair ». Dans la première version proposée dans *Les Aveux de la chair*, cette expérience de la chair s'organise à partir des pratiques de purification telles que la discipline de la pénitence élaborée par Tertullien et l'ascèse monastique développée par Cassien. La deuxième version que l'on trouve dans *L'Usage des plaisirs* s'articule, en revanche, autour de la constitution de ce que Foucault appelle « l'homme de désir », c'est-à-dire autour de l'idée que le christianisme forge l'obligation pour l'individu d'avouer et interpréter la vérité cachée de son propre désir, une idée dont les architectes semblent être Cassien et saint Augustin.¹⁰

Cet extrait me semble capital pour introduire cette recherche. Il évoque le concept fondamental d'expérience, et surtout d'expérience de la chair. Cela nous aidera à définir la question de la subjectivité, et nous donne aussi quelques repères temporels et conceptuels. L'idée ici est donc qu'une difficulté interprétative importante se fera sentir au niveau de ce concept d'expérience de la chair. En effet, la pensée de Foucault évoluera au fur et à mesure de l'écriture de son ouvrage *Les aveux de la chair*. À cela, il faut ajouter qu'il en suspend la rédaction pour se consacrer au tome 2 de *l'Histoire de la sexualité*, à savoir *L'usage des plaisirs*. Il dit initialement que l'expérience de la chair se forme entre discipline pénitentielle (élaborée par Tertullien vers le II^e siècle) et ascèse monastique (élaborée par Cassien vers le IV^e-V^e siècle). Mais dans *L'usage des plaisirs*, il déplace la formation de l'expérience de la chair aux IV^e et V^e siècles entre Cassien (moine important pour le développement du monachisme en Occident) et saint Augustin.

Par conséquent, le but de Foucault à travers sa grande œuvre qu'est *l'Histoire de la sexualité*, est de saisir le point historique d'émergence, la formation de la sexualité moderne. Cette hypothèse le conduira à dire que la sexualité occidentale se forme à partir du christianisme et de la question de l'aveu. Il changera ensuite quelque peu la chronologie de cette recherche parce que dans son ouvrage *La volonté de savoir*, il dit qu'il se concentrera dans le volume qui suivra sur le christianisme médiéval au 13^{ème} siècle. Foucault pense que la sexualité se forme à partir de ce moment historique qu'est l'aveu médiéval. Ensuite, en 1980, il dira que pour comprendre la formation de la sexualité il faut aller plus loin et analyser les écrits des Pères de l'église. Il faut prêter attention à la critique par Foucault de ce qu'il appelle l'« hypothèse répressive », qui consiste à dire que le pouvoir réprime les individus, et à comprendre la sexualité comme phénomène de répression. En fait, selon Foucault, le pouvoir ne réprime pas, mais produit des sujets de désir pour mieux les assujettir. Nous verrons tout cela plus en détail dans les parties qui suivent.

¹⁰ COLOMBO, Agustín, « L'expérience des Pères : *Les Aveux de la chair* de Michel Foucault et la formation de l'expérience de la chair », dans *Revue théologique de Louvain*, p. 43-44.

Pour rappel, s'agira donc dans le cadre de cette recherche d'élaborer une définition de l'expérience et de la subjectivité foucaaldiennes, ainsi qu'une conceptualisation de ce qu'il entend par identité, qu'il ne définit pas lui-même. Notre hypothèse de travail est que subjectivité et identité peuvent s'articuler dans l'expérience. Nous explorerons cette hypothèse à travers deux exemples paradigmatiques développés par Foucault dans *l'Histoire de la sexualité* : l'expérience grecque des *aphrodisia* et l'expérience chrétienne de la chair. Nous nous baserons essentiellement sur *L'usage des plaisirs* pour analyser l'expérience des *aphrodisia*, et pas sur *Le Souci de soi* parce que *L'usage des plaisirs* permet de bien comprendre ce qu'implique cette expérience, et surtout parce que ce tome parle de Platon comme étant déjà à l'origine de la formation du principe de l'homme de désir (même s'il ne trouve pas chez lui sa forme achevée). D'autant que Platon est un des auteurs antiques les plus massivement cités par les Pères de l'Eglise (que Foucault étudie dans *Les aveux de la chair*).

Nous ferons dans le cadre de notre recherche une lecture spécifique de Foucault sans nécessairement aller directement chez les auteurs qu'il traite, parce que l'enjeu de ce travail, c'est de faire émerger à travers les expériences, les caractéristiques de l'ordre de l'identité et de la subjectivité pour ensuite les articuler. Donc l'enjeu est de décrire les expériences foucaaldiennes avec leur cadre historique et conceptuel spécifique, pour voir comment se jouent identité et subjectivité à l'intérieur de ce cadre. Ce qui nous intéresse fondamentalement c'est de faire droit à l'expérience foucauldienne, et donc l'approfondissement des auteurs qu'il traite est de ce point de vue un détour chronophage qui nous ferait manquer l'objet de notre recherche.

II. Introduction aux concepts foucaaldiens

1. Définition de l'expérience

L'expérience est un concept qui jalonne de part en part l'œuvre et la pensée foucaaldiennes. Il connaîtra d'ailleurs de nombreuses évolutions à travers le temps et trouvera son point d'aboutissement dans les derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité*. Foucault pense l'expérience à partir de ses lectures de Blanchot, Nietzsche ou encore Bataille, ce qui lui « permet (...) de définir l'idée d'une expérience limite qui arrache le sujet à lui-même et lui impose son éclatement ou sa dissolution. »¹¹ Notre auteur définit l'expérience en prenant le contre-pied de la phénoménologie qui envisageait un sujet fondateur qui produit du sens, puisqu'il part du principe que c'est l'expérience qui forge la subjectivité, la transforme. Nous pouvons émettre l'hypothèse qu'une telle définition naît probablement de la manière de vivre de Foucault lui-même, qui se laissait façonner par ses expériences personnelles, par le savoir qu'il acquérait durant ses nombreux voyages. Il donnait également des tournures particulières à sa recherche au gré de ses périples. Mais la notion foucauldienne d'expérience ne se réduit pas à la constitution du sujet : « elle est quelque chose que l'on fait tout seul, mais qui n'est pleine que dans la mesure où elle échappe à la pure subjectivité »¹².

Foucault thématise dans l'*Histoire de la sexualité* une expérience ayant la primauté sur le sujet, puisqu'elle est le lieu de la constitution de la subjectivité. Attardons-nous sur l'évolution de ce concept à travers l'œuvre de Foucault, mais surtout à travers l'*Histoire de la sexualité*.

Précisons d'abord que Foucault mobilise la notion d'expérience dans les années 1960 (où il essaie de déterminer les formes structurelles d'expérience dans l'histoire de la folie en s'inspirant du structuralisme), mais qu'il n'en parle pas lorsqu'il écrit dans les années 1970 *La volonté de savoir*, le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*. Ce n'est qu'en entamant l'écriture des *Aveux de la chair*, le deuxième tome suivant l'ordre chronologique d'écriture, mais le quatrième tome publié, que Foucault reparle

¹¹ REVEL, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, p. 33.

¹² *Ibid.*, p. 34.

d'expérience. Il a fait évoluer le concept entre temps pour y intégrer la question de la subjectivité, qu'il ne thématise donc qu'après l'écriture de *La volonté de savoir*.

À partir de l'expérience chrétienne de la chair élaborée par Foucault dans *Les aveux de la chair*, il est possible de définir et de saisir ce qu'il entend par ce concept d'expérience, qui revient en force dans son œuvre et y prend une place capitale¹³. C'est à partir de la question de la chair que nous pouvons mieux saisir l'expérience dans sa densité conceptuelle. À ce propos, reprenons les mots d'Agustín Colombo :

La chair semble donner à Foucault l'occasion de retravailler le concept d'expérience qu'il avait problématisé auparavant. Quels sont les termes de cette réélaboration conceptuelle de l'expérience suscitée par la question de la chair ? Notre hypothèse est que la définition foucauldienne de la chair comme expérience comporte à la fois une dimension objective et une dimension subjective. (...) La dimension objective de l'expérience reprend l'idée que l'expérience constitue une sorte de cadre formel, qui exprime un certain holisme, à l'intérieur duquel s'articulent une série d'éléments dans un moment historique déterminé.¹⁴

L'expérience peut être thématisée à partir de *Les aveux de la chair* comme ayant deux versants : un versant objectif, ou cadre formel et historique de l'expérience, dans lequel se joue un versant subjectif, celui des modes de subjectivation, de la constitution d'une subjectivité qui passe par des pratiques transformatrices de soi. C'est en cela qu'il prend distance avec la notion d'expérience limite qu'il avait rencontrée chez Bataille, puisque cette expérience n'aboutit pas à une dissolution du sujet chez Foucault, mais bien à une transformation de soi par soi.

Foucault précise davantage ce qu'il entend désigner par l'expérience quand il poursuit la rédaction des tomes de l'Histoire de la sexualité. Nous avons relevé ses propos à ce sujet dans l'introduction à *L'usage des plaisirs* :

Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité. (...) Parler de la « sexualité » comme d'une expérience historiquement singulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs

¹³ COLOMBO, Agustín, « La chair selon Michel Foucault. Le « retour » de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3 (Tome 105), p. 354.

¹⁴ *Ibid.*, p. 354-355.

corrélations, les trois axes qui la constituent : la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité.¹⁵

L'expérience dans sa dimension objective constitue toute une corrélation entre la subjectivité, le pouvoir et le savoir (ou véridiction). Dans cette dimension, il y a des pratiques au sein desquelles se joue une dimension subjective. L'expérience comme dimension historique est le lieu d'une autre expérience, subjective, à entendre comme transformation de soi à travers des exercices. Dans le cas du christianisme, cette expérience aboutit à une mortification de soi : le sujet se libère et se transforme mais tout cela implique une renonciation à soi, un sacrifice de soi. Si nous comparons l'expérience chrétienne de la chair (comprenant les dimensions objective et subjective) et l'expérience antique des *aphrodisia*¹⁶, notons que dans cette dernière, Foucault repère des pratiques qui visent à aboutir non pas à une mortification de soi, mais plutôt à une maîtrise de soi (qui rejoint la question de l'*enkrateia* : capacité de l'individu à maîtriser son propre désir à partir d'un apprentissage avec comme principe que pour gouverner une cité, il faut d'abord se gouverner soi-même). Mais cette différence ne passe pas par la liberté car dans le christianisme, le sujet se libère du péché ou de la vie qu'il avait auparavant (mais c'est paradoxal puisque cela amène à une mortification), et pour les Grecs, la transformation de soi implique un affranchissement par rapport à la force d'attraction des plaisirs, affranchissement effectif dans le sujet qui parvient à se maîtriser lui-même et à s'exercer à la modération.

À la fin des années 1970, Foucault invente le terme de véridiction, que nous venons d'évoquer comme un des axes de l'expérience. La véridiction est un terme qui fait le lien entre subjectivité et vérité, et il a au moins deux sens.

D'une part, la véridiction fait référence aux mécanismes historiques à partir desquels un objet devient un objet de vérité. La véridiction est un processus qui tente de comprendre comment, à un moment de l'histoire, sous quelles coordonnées, un objet se place à l'intérieur d'un jeu entre vrai et faux. Comment, à un moment, on s'est posé la question du rapport entre désir et vérité par exemple ? Quels sont les mécanismes qui expliquent qu'à un moment précis dans notre histoire nous avons demandé au sexe et au désir ce que nous étions (c'est la grande question de *La volonté de savoir*, qui aboutit par extension à s'interroger sur comment nous avons fait du sexe l'élément qui permet de définir notre

¹⁵ FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, p. 10.

¹⁶ Nous développerons bien entendu ces deux expériences dans la suite de notre recherche.

identité). C'est ce que Foucault appelle parfois hétéro-véridiction, comme nous le verrons dans le chapitre dédié à la définition de l'identité.

D'autre part, la véridiction est aussi un acte du sujet. Cette question concerne principalement l'aveu, qui est un enjeu central dans la généalogie chrétienne du principe de l'homme de désir (qui favorisera le développement de la sexualité moderne). L'aveu est l'obligation ou l'encouragement de l'individu à dire la vérité sur lui-même. La véridiction est l'acte de dire la vérité effectué par le sujet, c'est l'aveu du sujet de sa propre vérité. Cette véridiction, que Foucault nomme de temps à autres auto-véridiction, relève donc davantage de la subjectivation, processus aboutissant à la construction d'un sujet, ou plus précisément d'une subjectivité. Mais les deux types de véridiction vont finalement ensemble, puisque si le sujet avoue sa vérité ou celle de son désir, c'est pour être pris comme objet de véridiction et ainsi avoir accès, par l'intermédiaire d'autrui (ou même de lui-même puisqu'il peut interpréter seul la vérité qu'il dit de lui), à sa vérité profonde et cachée.

Donc la véridiction est une coordonnée historique qui permet de comprendre comment un objet devient un objet de vérité, mais c'est aussi l'acte du sujet de dire sa vérité, d'avouer ses désirs ou son sexe par exemple. Le prix à payer de cet aveu est bien souvent un ancrage au pouvoir, un assujettissement de l'individu. Nous le verrons dans le chapitre consacré à la proposition de définition de l'identité.

Précisons déjà à ce stade de notre recherche, même si nous le découvrirons en détail plus tard, que les mécanismes à travers lesquels l'identité est produite se jouent au sein du pôle historique de l'expérience, mécanismes dont la véridiction, que Foucault appelle aussi « jeux de vérité » ou « dire-vrai », fait partie. La subjectivité se façonne de fond en comble de manière historique (et donc au sein de l'expérience) car il n'y a pas d'essence pour Foucault. L'expérience est première et façonne l'individu. Dans les tomes 2 et 4 de *l'Histoire de la sexualité*, rappelons que l'expérience signifie deux choses : à la fois le pôle historique – où il est question de véridiction, de relations de pouvoir et d'un certain mode de rapport à soi – et en même temps, l'expérience est aussi une transformation de soi par soi¹⁷. Une expérience subjective se joue à l'intérieur d'une expérience historique finalement. Pour ne pas que l'expérience constitue une essence, Foucault va ancrer la constitution de la subjectivité dans l'histoire et il utilise le même concept pour faire

¹⁷ COLOMBO, Agustín, « La chair selon Michel Foucault. Le « retour » de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3 (Tome 105), p. 355.

simple (tout ceci lui vient des années soixante). Nous évoquerons dans le cadre de notre analyse deux types particuliers d'expérience développés par Foucault dans l'*Histoire de la sexualité*, à savoir l'expérience antique des *aphrodisia*, et l'expérience chrétienne de la chair. Nous verrons dans les parties suivantes qu'un des traits majeurs du contraste entre ces deux expériences, c'est le lien entre désir et vérité. Le désir colle le sujet à son identité dans l'expérience de la chair, ou du moins c'est ce que Foucault tentait de montrer.

Terminons cette définition brève de l'expérience avec les propos de Foucault :

Un autre travail semblait s'imposer : étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'« histoire de l'homme de désir ». (...) Je devais choisir : (...) réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi. C'est pour ce dernier parti que j'ai opté, en réfléchissant qu'après tout, ce à quoi je suis tenu (...), c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité. (...) une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir ?¹⁸

Foucault, dans l'introduction de *L'usage des plaisirs*, formule le rapport important entre l'expérience et la vérité, mais également entre la vérité et la subjectivation, sur fond de la généalogie de l'homme de désir. Le sujet se constitue lui-même sur un mode historique dans une expérience, et à partir d'un rapport à soi, et de mécanismes de vérité. Le désir est devenu un objet de vérité depuis que s'est formé le principe de l'homme de désir (qui trouve son ébauche dans l'Antiquité, mais qui est surtout élaboré dans le christianisme des premiers siècles).

¹⁸ *Ibid.*, p. 13-14. Nous soulignons.

2. Proposition de définition de l'identité

Pour introduire la notion d'identité foucauldienne, commençons par examiner les propos de Michel Foucault extraits de l'« Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit », entretien datant de 1981 (donc postérieur à la publication de *La volonté de savoir* qui nous occupera ici) et repris dans la série de conférences intitulée *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, conférences dispensées par Foucault à l'Université catholique de Louvain en 1981 :

À mon sens, autant il peut être important tactiquement, à un moment donné, de pouvoir dire : « Je suis homosexuel », autant à plus long terme, dans une stratégie plus large, la question de savoir ce qu'on est sexuellement ne doit plus se poser. Il ne s'agit donc pas d'affirmer son identité sexuelle, mais de refuser à la sexualité et aux différentes formes de sexualité le droit de vous identifier. Il faut refuser l'obligation dans laquelle on serait de s'identifier à travers et par un type de sexualité. (...) je refuse que l'individu puisse être identifié à et par sa sexualité.¹⁹

L'identité, dans le dispositif de la sexualité, attache la vérité du sujet à son désir, à ses attirances ou à ses pratiques sexuelles. Dans ces propos, il semble possible de dégager une certaine densité conceptuelle de notre notion. Malgré la présence certaine et durable de la question de l'identité chez Foucault, elle n'a pourtant pas été définie en tant que telle. Ce concept d'identité mêle à la fois, chez notre auteur, la question du pouvoir, de la sexualité, du savoir, de la résistance, de la subjectivité et de la véridiction ; questions qui sont toutes subsumées dans celle de l'histoire. Nous développerons plus en détail ce concept qu'est celui d'identité, et nous tenterons d'en donner une définition qui colle avec ce que Foucault entendait par là.

Pour ce faire, concentrons-nous principalement sur *La volonté de savoir*, le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*, qui présente en filigrane la version la plus aboutie de ce que nous appellerons l'identité foucauldienne, dont le point culminant serait le cadre de la psychanalyse. Nous observerons dans les parties suivantes comment l'identité foucauldienne apparaît en germe dans l'expérience antique des *aphrodisia* et dans l'expérience chrétienne de la chair, élaborées par Foucault respectivement dans les tomes 2 et 4 de l'*Histoire de la sexualité*, malgré les discontinuités radicales qui les séparent, comme nous le verrons.

¹⁹ FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edition établie par F. Brion et B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, University of Chicago Press, 2012, p. 254.

Il est important de mentionner d'emblée que ce premier tome est avant tout une introduction à ce qui suivra dans l'*Histoire de la sexualité*. Nous y rencontrons principalement une ébauche méthodologique avant d'y trouver des définitions. Ce premier tome se situe dans les années septante, période où Foucault s'intéresse à la question du pouvoir et à la manière dont ce dernier façonne le sujet. Il s'interroge durant cette période sur les thématiques de la subjectivité, du pouvoir ou encore de l'aveu, en lien avec l'identité. C'est dans *La volonté de savoir* que la question de l'identité émerge en relation au problème de la sexualité. La thématization du rapport sexualité/identité déployé dans ce livre a joué un rôle important dans la réflexion contemporaine, notamment dans le développement des études de genre. Pourtant, la question de l'identité n'est pas suffisamment développée par Foucault. L'enjeu sera donc, à partir de la question de la sexualité, de définir ce que Foucault entendait par l'identité.

Pourquoi aborder l'identité à partir de la sexualité ? Parce que la sexualité est consubstantielle²⁰ à l'identité dans la lecture que nous nous proposons de faire de Foucault, elle y est en tout cas présente dans sa version la plus aboutie. Le dispositif de la sexualité thématized par Foucault dans *La volonté de savoir* permet de comprendre comment le pouvoir a investi le domaine de la sexualité et lui a finalement demandé de dire la vérité, ou du moins d'énoncer une vérité de l'individu.

Pour répondre à la question qui nous préoccupe, à savoir comment définir l'identité chez Michel Foucault, nous passerons par quelques repères analytiques concernant le pouvoir²¹. Ensuite nous nous attarderons sur la question de la sexualité²², intrinsèquement

²⁰ FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 59.

²¹ Dans le chapitre consacré au « dispositif de sexualité » (à partir de la page 99), Foucault dira p. 109 : « L'enjeu des enquêtes qui vont suivre, c'est d'avancer moins vers une "théorie" que vers une "analytique" du pouvoir ».

²² Il semble intéressant de préciser ici que Foucault distingue la notion de sexe de celle de sexualité. Notons que la sexualité renverrait plutôt à ce qui est mis en discours, à ce qui est produit et interprété à partir de la vérité que le sujet dit de lui-même. Elle comprend des mécanismes de savoir et de pouvoir, une mise en discours qui inclut le sexe, les plaisirs, les désirs, les pensées, les pratiques effectives, le corps etc., ainsi que des normes. La sexualité serait un dispositif, un instrument construit par le pouvoir pour assujettir les individus. Le sexe serait quant à lui plutôt un produit de la sexualité, le sexe est ce qui se rapporte au corps-plaisir et qui est interrogé en tant que tel par le dispositif de la sexualité. Le dispositif de sexualité est donc bien plus vaste que le sexe problématisé comme corps-plaisir, puisque le sexe n'est qu'une dimension interrogée en tant qu'elle produit du plaisir à partir du corps par le dispositif de sexualité. Le dispositif de sexualité produit entre autres la vérité du sexe du sujet. Cf. sur ce point : FOUCAULT, Michel, « Le jeu de Michel Foucault », entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, repris dans *Dits et Ecrits*, t. 3, texte n° 206, p. 298-329. Soulignons

liée à celle de l'identité ainsi qu'à celle du pouvoir. Il semble également pertinent dans le cadre de notre recherche d'aborder la thématique de l'aveu élaborée par Foucault, l'aveu étant un outil important du pouvoir puisqu'il permet la « production de vérité »²³, qui est elle-même liée à la sexualité. Les discours de vérité sont produits grâce à une herméneutique de l'aveu de l'individu : aveu de sa manière de désirer, de son attirance pour tel ou tel sexe, ou encore de ses pratiques sexuelles. Par herméneutique, il faut entendre l'interprétation que les scientifiques du domaine de la sexualité feront de l'aveu qui leur est confié par l'individu. La question de la sexualité donnant une vérité de l'individu, elle serait indissociable de son identité. C'est à partir de l'aveu que l'identité du sujet est produite.

Quelques mots d'abord sur le pouvoir foucauldien. *La volonté de savoir* est un texte riche qui constitue une introduction à *l'Histoire de la sexualité*. Dans cet ouvrage, Foucault énonce une ligne de travail, expose des hypothèses et une méthodologie. Il donne notamment une méthode pour analyser le pouvoir et évoque quelques grands concepts sans réellement les définir (comme la notion de pouvoir ou celle de sujet par exemple).

Ce premier tome est publié en 1976. Foucault y analyse ce qu'on appelle « sexualité »²⁴ en Occident à travers l'histoire (surtout entre la fin du XVI^e et le XX^e siècle) pour montrer que le cadre réflexif que nous avons de la sexualité ou le fait même de penser la sexualité est une façon d'organiser la pensée qui est tout à fait récente (au XVIII^e siècle en Occident l'humain n'est pas discuté à partir de cette catégorie). Ce qui change, ce n'est pas le fait qu'on parle davantage de sexualité depuis la prétendue libération sexuelle de mai 68. En réalité, il ne s'agit pas d'une libération au niveau des discours. La sexualité n'était pas réprimée – ou du moins ce n'est pas à partir de la répression, de l'interdiction qu'il faut la penser – on en parle en fait différemment. Elle est notamment abordée à partir de la question de l'aveu.

Foucault étudie le pouvoir à travers l'histoire et affirme que ce dernier circule dans la société, et s'exerce selon une modalité relationnelle. Le pouvoir forge nos existences et aussi les corps des individus, il les discipline, établit des normes. Tous ces mécanismes

toutefois que cette explication peut sembler imprécise étant donné que Foucault est lui-même confus quand il évoque ce thème du sexe, qui fait d'ailleurs l'objet de nombreuses discussions postérieures.

²³ FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, p. 78.

²⁴ Notons que dans *L'usage des plaisirs*, Foucault précise que la sexualité au sens où nous l'entendons aujourd'hui est un concept qui n'apparaît réellement qu'au XIX^e siècle.

de pouvoir s'articulent avec un engrenage de mécanismes de savoirs²⁵ (savoirs ancrés dans des institutions comme les hôpitaux par exemple). Foucault dira que le pouvoir ne s'explique pas à partir de la répression au niveau des discours sur la sexualité, mais qu'il est plutôt productif : le pouvoir produit des corps normalisés, des dispositifs disciplinaires (mais il faut bien noter que les dispositifs mettent en œuvre le pouvoir, ils le font circuler, ils ne le produisent pas) sur la base d'un savoir élaboré à partir des aveux des individus, un savoir qui les prend comme objets de connaissance. Foucault, dans ce premier tome, critique notamment la psychanalyse de son temps comme mécanisme permettant de mieux ancrer le pouvoir sur les sujets puisqu'il s'agit pour les professionnels d'écouter les aveux de leurs patients, d'en élaborer une herméneutique et d'énoncer aux individus leur propre vérité à partir de ce qu'ils disent de leur sexualité. À ce moment-là, le pouvoir peut établir des normes et rejeter dans les marges ce qui est considéré comme pathologique, en essayant de trouver une thérapie pour ceux qui sont jugés anormaux.

Foucault affirme que là où le pouvoir se joue, il y a inévitablement une résistance, résistance qui n'est pas extérieure au pouvoir. Elle se joue à l'intérieur de lui, la résistance au pouvoir s'effectue donc dans une relation intrinsèque au pouvoir lui-même. Mais ce n'est pas pour autant qu'elle ne peut pas provoquer de rupture ou de révolution en son sein. La relation de résistance au pouvoir connaît des formes multiples. Foucault dit à ce sujet :

(...) là où il y a pouvoir, il y a résistance et (...) pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. Faut-il dire qu'on est nécessairement « dans » le pouvoir, qu'on ne lui « échappe » pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait inmanquablement soumis à la loi ? Ou que, l'histoire étant la ruse de la raison, le pouvoir, lui, serait la ruse de l'histoire - celui qui toujours gagne ? Ce serait méconnaître le caractère strictement relationnel des rapports de pouvoir. Ils ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau de pouvoir.²⁶

Dans toutes les relations de pouvoir, il y a la présence d'une résistance. Le pouvoir n'est pas quelque chose qui se possède, il se joue dans les relations, il circule. c'est ce qui expliquerait le fait qu'il a investi le domaine de la sexualité, permettant au passage le contrôle de la démographie, de l'économie. Le pouvoir investit le domaine de la sexualité

²⁵ Le savoir chez Foucault est lié à la production de la vérité. Le savoir regroupe des contenus et des mécanismes, méthodes pour connaître. Le savoir est aussi un outil du pouvoir visant notamment à objectiver les individus.

²⁶ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, p. 125-126.

parce que depuis le XVIII^e siècle en Occident, il s'intéresse à la question du corps et de la vie pour des questions d'ordre économique, mais surtout de contrôle. On est passé progressivement, à l'époque où les souverains avaient pouvoir de vie et de mort sur leurs sujets, de « faire mourir et laisser vivre »²⁷, à « faire vivre et rejeter dans la mort »²⁸, lorsque le pouvoir a investi le domaine de la santé et de la vie pour une meilleure économie. Foucault dit :

Le sexe, au XVIII^e siècle, devient affaire de "police". Mais au sens plein et fort qu'on donnait alors à ce mot - non pas répression du désordre, mais majoration ordonnée des forces collectives et individuelles.²⁹

L'enjeu est bel et bien de retirer un maximum des capacités de chacun pour produire plus, mais aussi pour prévenir les risques et éviter les débordements. Il s'agit également d'avoir une prise sur les individus. La question de la santé est dès lors devenue importante. Le pouvoir fonctionne sur base de dispositifs divers, il contrôle les corps. C'est ce que Foucault appellera « biopolitique ». Le biopolitique renvoie au fait qu'exercer le pouvoir c'est dès lors parfois exercer une violence sur les corps, avec dans l'idée de redresser les corps, et ainsi de mettre en place une série de façons de vivre, d'organiser l'espace³⁰ autant que la vie humaine. Le pouvoir agit directement sur les corps des sujets, notamment par l'intermédiaire de dispositifs. Par l'aménagement de dispositifs³¹, le pouvoir devient intelligible à partir de ces derniers. De sorte que les rapports de pouvoir se donnent à voir à travers ces dispositifs.

Dans *Le vocabulaire de Foucault*, Judith Revel, spécialiste des philosophies française et italienne contemporaines, et membre du Centre Michel Foucault, définit comme suit la biopolitique foucauldienne :

²⁷ *Ibid.*, p. 178.

²⁸ *Ibid.*, p. 181.

²⁹ *Ibid.*, p. 35.

³⁰ Lorsque le pouvoir investit le domaine de la sexualité, une certaine organisation de l'espace se met en place. Foucault donne l'exemple des institutions éducatives : « L'espace de la classe, la forme des tables, l'aménagement des cours de récréation, la distribution des dortoirs (avec ou sans cloisons, avec ou sans rideaux), les règlements prévus pour la surveillance du coucher et du sommeil, tout cela renvoie, de la manière la plus proluxe, à la sexualité des enfants » dans *La volonté de savoir*, p. 39.

³¹ Notons qu'il n'y a pas de continuité d'essence du pouvoir dans le temps qui permette d'expliquer la raison dernière derrière ces dispositifs, puisque ce pouvoir, ou plutôt les rapports de pouvoir apparaissent à partir du rapport entre deux instances (ce qui renvoie d'ailleurs au thème foucauldien que nous évoquerons par la suite : celui de gouvernement de soi et des autres). Les rapports de pouvoir sont toujours historiques, ce qui explique pourquoi le concept foucauldien de pouvoir ne peut pas être qualifié de métaphysique.

Le terme « biopolitique » désigne la manière dont le pouvoir tend à se transformer, entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires, mais l'ensemble des vivants constitués en population la biopolitique - à travers des biopouvoirs locaux - s'occupera donc de la gestion de la santé, de l'hygiène, de l'alimentation, de la sexualité, de la natalité etc., dans la mesure où ils sont devenus des enjeux politiques. La notion de biopolitique implique une analyse historique du cadre de rationalité politique dans lequel elle apparaît, c'est-à-dire la naissance du libéralisme. Par libéralisme, il faut entendre un exercice du gouvernement qui non seulement tend à maximiser ses effets tout en réduisant ses coûts, sur le modèle de la production industrielle, mais affirme qu'on risque toujours de trop gouverner. (...) Ce nouveau type de gouvernementalité, qui n'est réductible ni à une analyse juridique, ni à une lecture économique (bien que l'une et l'autre y soient liées), se présente par conséquent comme une technologie du pouvoir qui se donne un nouvel objet la « population ». La population est un ensemble d'êtres vivants et coexistants qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers, et dont la vie-même est susceptible d'être contrôlée afin d'assurer une meilleure gestion de la force de travail ³².

Il me semble que cette définition illustre bien ce que Foucault entend par la biopolitique. La biopolitique s'intéresse à la vie des individus et les discipline pour des raisons économiques³³, mais davantage encore pour un meilleur contrôle sur les individus. Elle administre notamment la sexualité, la transformant en une préoccupation politique. C'est désormais la population qui est prise comme objet de savoir en vue d'un meilleur contrôle, et ce savoir ainsi élaboré passe notamment par la sexualité.

Revenons à la notion de dispositif : que faut-il entendre par là ? Michel Foucault lui-même définit ce dispositif comme suit :

Ce que j'essaie de repérer sous ce nom [de dispositif], c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. (...) Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte - disons - de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante : il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose.³⁴

³² REVEL, J., *Le vocabulaire de Foucault*, p. 13-14.

³³ Foucault nous explique dans *La volonté de savoir* que le pouvoir a investi le domaine de la vie pour en tirer profit, pour maximiser la production en contrôlant les corps.

³⁴ FOUCAULT, Michel, « Le jeu de Michel Foucault », entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, repris dans *Dits et Ecrits*, t. 3, texte n° 206, p. 299.

Les dispositifs du pouvoir sont des outils rassemblant divers éléments hétérogènes (dont la production de normes, de savoirs, ...), des stratégies mises en place par le pouvoir pour assujettir les individus, les contrôler. Or Foucault consacre tout un chapitre au « dispositif de sexualité »³⁵. L'enjeu est donc, pour le pouvoir à travers ce dispositif, d'assujettir ouvertement les individus à partir de la production de leur sexualité. Les individus avouent la vérité de leurs désirs et pensées, puis le pouvoir leur forge une sexualité, et leur « colle » une identité à partir de cette vérité. Les relations de pouvoir permettent de débusquer précisément en elle les rapports au sexe (comme corps-plaisir), au désir, pour produire une sexualité au travers du dispositif qui a été mis en place, via notamment le discours et la production de savoir passant par une certaine objectivation des individus.

Pour bien saisir ce que Foucault entend par « dispositif de sexualité », il faut d'abord préciser que Foucault distingue « dispositif d'alliance »³⁶ et « dispositif de sexualité ». Le dispositif d'alliance se base sur le mariage car il est au cœur d'une société où ce qui importe le plus, c'est la transmission des richesses et du patrimoine³⁷. Il s'agit d'une société de reproduction avec une préoccupation pour le maintien de l'ordre entre les classes sociales, les genres et les générations. Le maintien de l'ordre social est assuré par de bonnes alliances entre familles, de bons mariages. Mais ce dispositif fonctionnait sur base de mécanismes de contrôle et de savoirs qui ont perdu de leur efficacité et de leur importance avec le développement du système économique que nous connaissons aujourd'hui, puisque le contrôle sur les individus s'exerçait par la proximité physique, qui s'est amenuisée au fil du temps.

Le dispositif de sexualité, qui s'est aussi développé pour coller avec le nouveau modèle économique, concerne la sexualité, comme le dispositif d'alliance avant lui mais selon une autre modalité. Avec le système de production capitaliste et la société marchande qui se développent, il y a davantage de mobilité. Le contrôle social ne s'effectue pas de la même manière avec la distance³⁸. Les corps commencent alors à être considérés comme producteurs et consommateurs. Une plus grande mobilité amène à devoir chercher d'autres moyens de contrôle. Là où le dispositif d'alliance se basait sur des normes simples et moins totalisantes, le dispositif de sexualité est facilement adaptable et

³⁵ FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, p. 99.

³⁶ *Ibid.*, p. 140.

³⁷ *Idem.*

³⁸ Distance qui s'instaure avec la mondialisation, le fait que l'on ne travaille plus nécessairement près de son domicile, qu'on soit amené à faire de plus grands déplacements.

fonctionne de manière situationnelle, avec des normes plurielles. Dans ce cas-ci, ce n'est plus tellement la relation de couple qui importe, c'est davantage le corps, les plaisirs, les désirs. Foucault dira que la famille est au cœur de la manière dont s'articulent le dispositif d'alliance et le dispositif de sexualité :

la famille est l'échangeur de la sexualité et de l'alliance : elle transporte la loi et la dimension juridique dans le dispositif de sexualité ; et elle transporte l'économie du plaisir et l'intensité des sensations dans le régime de l'alliance.³⁹

Il y a donc une rencontre, par le biais de la famille, entre le dispositif d'alliance et celui de sexualité. On peut replacer les interrogations sur le plaisir dans le cadre du mariage et du lit conjugal par exemple. Autour de la famille va se cadrer la sexualité. Notamment pour décréter qu'un rapport sexuel hors des liens du mariage est illégitime : c'est autour de la famille que se bornera ce qui est légitime ou non. C'est aussi au cœur de la famille que fonctionnera le dispositif de sexualité. On remet ainsi la question du plaisir, du corps et des désirs dans le cadre du mariage.

Nous nous intéresserons ici plus particulièrement au dispositif de sexualité, puisqu'il nous aidera à répondre à la question qui nous préoccupe. Précisons avant tout que la sexualité ne résiste pas au pouvoir, elle est un des lieux où il se joue, un instrument sur lequel peuvent s'ancrer les relations de pouvoir, la sexualité est même plus précisément forgée par le pouvoir. C'est à l'intérieur de cet ancrage que la résistance peut avoir lieu, et dans la perspective de *La volonté de savoir*, elle peut avoir lieu à partir du rapport entre le corps et le plaisir. La sexualité n'est pas administrée par le pouvoir selon une stratégie universelle. En effet, Foucault évoque l'élaboration de quatre ensembles dans le cadre du dispositif de sexualité :

Il semble qu'on puisse distinguer, à partir du XVIIIe siècle, quatre grands ensembles stratégiques, qui développent à propos du sexe des dispositifs spécifiques de savoir et de pouvoir. Ils ne sont pas nés tout d'une pièce à ce moment-là ; mais ils ont pris alors une cohérence, ils ont atteint dans l'ordre du pouvoir une efficacité, dans l'ordre du savoir une productivité qui permettent de les décrire dans leur relative autonomie.⁴⁰

Il est question de cohérence, et également de relations de pouvoir liées à une production de savoir dans un certain dispositif. Le savoir produit des vérités sur les individus

³⁹ *Ibid.*, p.143.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 137.

objectivés (par rapport à leur sexe donc). Ces quatre ensembles sont respectivement : « hystérisation du corps de la femme »⁴¹, qui consiste en l'analyse du corps féminin, de sa sexualité et en l'élaboration de pathologies qui y sont liées. Il y a ensuite la « pédagogisation du sexe de l'enfant »⁴², c'est-à-dire la suspicion d'une sexualité latente chez les enfants et à la considérer comme dangereuse pour la collectivité comme pour eux-mêmes. Tout l'entourage doit prendre cette sexualité en charge de manière pédagogique⁴³. Le troisième ensemble correspond à la « socialisation des conduites procréatrices »⁴⁴, qui se cadre ici sur le couple et le contrôle de la fécondité. Enfin, il y a la « psychiatrisation du plaisir pervers »⁴⁵, dans laquelle il s'agit d'analyser l'anormal en matière de sexualité, et de trouver une thérapie à ce qui est désigné comme pathologique. Ces quatre ensembles voient autour d'eux se développer tout un savoir permettant de mieux contrôler et produire la sexualité, et d'assigner une identité à partir de ce savoir puisque la sexualité est produite à partir de l'individu qui avoue sa vérité, et permet d'une certaine manière de le déchiffrer et de lui assigner une identité, voire de produire son identité.

Ce sont donc ce que Foucault appelle des dispositifs qui permettent de normer la sexualité, c'est-à-dire de la contrôler en s'appuyant sur des mécanismes de savoir et de pouvoir. Ces dispositifs permettent de classer les individus dans des catégories, d'établir des normes à partir de ces catégories, en interrogeant leur sexualité à partir des pensées, des plaisirs, des désirs des individus, de leurs pratiques effectives, de leurs comportements, et ce dans un tout cohérent et englobant leurs différentes facettes.

Pour compléter ce que l'on vient de dire du pouvoir, il me semble intéressant de donner la définition que propose Revel du pouvoir foucauldien :

Foucault ne traite jamais du pouvoir comme d'une entité cohérente, unitaire et stable, mais de "relations de pouvoir" qui supposent des conditions historiques d'émergence complexes et impliquent des effets multiples, y compris hors de ce que l'analyse philosophique identifie traditionnellement comme le champ du pouvoir. Bien que Foucault semble parfois avoir remis en cause l'importance du thème du pouvoir dans son travail (...), ses analyses

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

⁴³ Il est donc important de noter que le pouvoir ne se joue pas simplement dans la relation du psychanalyste à son patient. Le cadre familial voit aussi se jouer en son sein des relations de pouvoir, c'est pour cela que Foucault précise que le pouvoir circule sur le mode relationnel. Ici on peut voir que le pouvoir est familial. Ce dernier se joue donc de manière situationnelle. Il a tendance à se modifier selon la personne ou l'entité qui l'exerce.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁵ *Idem.*

effectuent deux déplacements remarquables s'il est vrai qu'il n'y a de pouvoir qu'exercé par les uns sur les autres —“les uns” et “les autres” n'étant jamais fixés dans un rôle mais tour à tour, voire simultanément, chacun des pôles de la relation—, alors une généalogie du pouvoir est indissociable d'une histoire de la subjectivité.⁴⁶

Revel nous rappelle que le pouvoir foucauldien se joue sur le mode relationnel. Par conséquent, le pouvoir n'est pas un absolu, c'est-à-dire précisément qu'il n'est pas à envisager comme étant au-delà de la relation. Il est par ailleurs éminemment lié à la question de la subjectivité.

Qu'en est-il de l'aveu ? Quelle place a-t-il au sein des dispositifs élaborés par les relations de pouvoir ? L'aveu constitue un outil du pouvoir depuis le Moyen-Age⁴⁷, outil qui a été remodelé pour entrer dans le champ scientifique. L'aveu est indispensable pour permettre au pouvoir d'obtenir et d'élaborer tout un savoir sur la sexualité. L'aveu était dans l'Occident médiéval chrétien autrefois limité au domaine religieux, il était ritualisé et ne consistait pas en une technique scientifique à proprement parler. Foucault souligne à ce propos : « L'aveu a été, et demeure encore aujourd'hui, la matrice générale qui régit la production du discours vrai sur le sexe. Il a toutefois été considérablement transformé »⁴⁸. L'aveu s'est érigé en un véritable outil de savoir, il est entré dans le domaine scientifique grâce à divers subterfuges. En effet, l'aveu est obtenu selon une forme codée, c'est-à-dire que des méthodes précises ont été élaborées pour l'obtenir (par exemple la méthode de l'association libre en psychanalyse). Elles sont appliquées pour déchiffrer ce qui est avoué. Le fait que l'aveu soit désormais pris en compte dans le champ scientifique est également justifié par l'idée que la sexualité expliquerait bon nombre de comportements et de déviances, qu'elle en serait la cause et en même temps la solution. L'aveu de la sexualité permettrait aux sujets de découvrir des parts cachées d'eux-mêmes, de mieux se comprendre. C'est là que se joue la question de l'identité. Comment l'aveu, à travers la véridiction du désir, attache l'individu à son identité ? À partir de la formation du principe de l'homme de désir, ou sujet de désir, qui puise ses origines d'abord dans la problématisation morale des désirs chez Platon, et ensuite dans l'expérience de la chair chrétienne, que Foucault thématise à partir des Pères de l'Eglise et de la naissance d'une

⁴⁶ REVEL, J., *Le vocabulaire de Foucault*, p. 46-47.

⁴⁷ Outil du pouvoir qui trouve ses origines bien avant, à partir des Pères de l'Eglise, d'abord dans la discipline pénitentielle avec Tertullien, pour passer ensuite par Cassien (IV^e siècle de notre ère) et son herméneutique des pensées, qui consiste pour un directeur à interpréter les pensées d'un sujet qui lui sont avouées de manière exhaustive par ce dernier dans le cadre de la vie monastique. Nous verrons cela plus tard dans la partie consacrée à l'expérience de la chair. Mais l'aveu prend racine dans le christianisme des premiers siècles. Il est possible de le voir au statut d'esquisse dans l'Antiquité mais l'enjeu n'est pas le même, il y est utile pour l'autonomie du sujet tandis qu'il permet un contrôle du sujet dans le christianisme.

⁴⁸ FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, p. 84.

nouvelle économie des rapports entre désirs et vérité (qu'on trouve chez saint Augustin surtout). Nous verrons dans les parties suivantes comment le désir est devenu, notamment à partir de l'aveu, un objet de véridiction du sujet, une manière donc de produire une vérité sur lui.

L'aveu de son sexe et de ses désirs par un individu permet de révéler un aspect singulier que dispositif de pouvoir juge essentiel. Ensuite, une herméneutique de cet aveu a été mise en place. Il s'agit de l'interpréter pour établir un ensemble cohérent aboutissant à coller une vérité au sujet avouant.

Celui qui écoute ne sera pas simplement le maître du pardon, le juge qui condamne ou tient quitte ; il sera le maître de la vérité. Sa fonction est herméneutique. Par rapport à l'aveu, son pouvoir n'est pas seulement de l'exiger, avant qu'il soit fait, ou de décider, après qu'il a été proféré ; il est de constituer, à travers lui et en le décryptant, un discours de vérité. En faisant de l'aveu, non plus une preuve, mais un signe, et de la sexualité quelque chose à interpréter, le XIX^e siècle s'est donné la possibilité de faire fonctionner les procédures d'aveu dans la formation régulière d'un discours scientifique.⁴⁹

Celui qui écoute l'avouant a pour tâche d'interpréter ce qu'il dit de son sexe et de ses désirs. Il lui en offre la vérité dérobée qui s'érige finalement en un discours scientifique, sa sexualité est ainsi produite. L'aveu est encouragé et ensuite on en élabore une herméneutique pour en faire ressortir la vérité cachée. Les dynamiques de savoir/pouvoir produisent l'individu assujetti en interrogeant son activité sexuelle – c'est là que se joue l'aveu –, et en produisant sa sexualité, qui est à débusquer dans les vérités enfouies au plus profond de lui, vérités cachées qu'il est invité à avouer à son interlocuteur. L'aveu permet de la débusquer pour qu'elle puisse ensuite être déchiffrée et dégager en dernière instance une vérité de l'individu. L'aveu est la promesse pour le sujet d'accéder à la vérité qu'il ignore de lui-même par une mise en discours de son sexe. Pour Foucault, le sujet a été dressé à demander sa vérité profonde à ses désirs et à son sexe :

L'obligation de l'aveu nous est maintenant renvoyée à partir de tant de points différents, elle nous est désormais si profondément incorporée que nous ne la percevons plus comme l'effet d'un pouvoir qui nous contraint; il nous semble au contraire que la vérité, au plus secret de nous-même, ne cc demande Il qu'à se faire jour; que si elle n'y accède pas, c'est qu'une contrainte la retient, que la violence d'un pouvoir pèse sur elle, et qu'elle ne pourra s'articuler enfin qu'au prix d'une sorte de libération. L'aveu affranchit, le pouvoir réduit au silence ; la vérité n'appartient pas à l'ordre du pouvoir, mais elle est dans une parenté originaire avec la liberté : autant de thèmes traditionnels dans la philosophie, qu'une « histoire politique de la vérité » devrait retourner en montrant que la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve

⁴⁹ *Ibid.*, p. 89-90.

, mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir. L'aveu en est un exemple. Il faut être soi-même bien piégé par cette ruse interne de l'aveu, pour prêter à la censure, à l'interdiction de dire et de penser, un rôle fondamental ; il faut se faire une représentation bien inversée du pouvoir pour croire que nous parlent de liberté toutes ces voix qui, depuis tant de temps, dans notre civilisation, ressassent la formidable injonction d'avoir à dire ce qu'on est, ce qu'on a fait, ce dont on se souvient et ce qu'on a oublié, ce qu'on cache et ce qui se cache, ce à quoi on ne pense pas et ce qu'on pense ne pas penser.⁵⁰

Cette citation illustre bien la raison pour laquelle la sexualité a été longtemps envisagée comme réprimée. Le dispositif de sexualité a pour objectif de faire avouer son sexe et ses désirs pour produire un savoir sur les individus, savoir permettant de les assujettir. Et cet aveu a été présenté comme salvateur, comme ce qui permet à l'individu de s'affranchir des mécanismes du pouvoir alors que c'est précisément là que ces derniers se jouent. L'aveu passe aux yeux des individus pour être le moyen d'accéder à sa vérité profonde et de ce fait, d'être libéré, libéré par cette vérité qui ne demandait qu'à être débusquée. Le fait que la sexualité soit ainsi avouée, ou plutôt produite à partir de l'aveu, permettrait d'élaborer une thérapie pour soigner l'individu. C'est à partir de ces aveux que le domaine médical peut établir des normes et classer la sexualité produite selon « le régime (...) du normal et du pathologique »⁵¹.

Le pouvoir se base essentiellement sur la dynamique ancienne de l'aveu (instituée depuis le Moyen-Age chrétien, mais trouvant ses origines dans les premiers siècles du christianisme) pour fonctionner. L'aveu constitue un mécanisme de « pouvoir-savoir »⁵². Le dispositif recense et classifie tout ce que dit l'individu en matière de sexe ou de désirs dans une pluralité de domaines (éducation, médecine...). Tout ce savoir permet alors un certain pouvoir. On débusque la sexualité, on la produit même, à travers tout le dispositif de sexualité au centre duquel se trouve le mécanisme de l'aveu. La sexualité est produite grâce à l'exhortation à sa mise en discours sous forme d'aveu, et à partir de cela des normes sont créées pour un meilleur contrôle des individus, désormais objets de savoir. L'aveu permet l'assujettissement grâce à la véridiction. La sexualité est décrite comme un secret. On exige de l'individu qu'il avoue la vérité de son sexe et de ses désirs selon Foucault :

L'évolution du mot « aveu » et de la fonction juridique qu'il a désignée est en elle-même caractéristique : de l'«aveu », garantie de statut, d'identité et de valeur accordée à quelqu'un par un autre, on est passé à l'« aveu », reconnaissance par quelqu'un de ses propres actions

⁵⁰ *Ibid.*, p. 80-81.

⁵¹ *Ibid.*, p. 90.

⁵² *Ibid.*, p. 78.

ou pensées. L'individu s'est longtemps authentifié par la référence des autres et la manifestation de son lien à autrui (famille, allégeance, protection) ; puis on l'a authentifié par le discours de vérité qu'il était capable ou obligé de tenir sur lui-même. L'aveu de la vérité s'est inscrit au cœur des procédures d'individualisation par le pouvoir.⁵³

Qu'entend Foucault par la sexualité ? Nous avons vu qu'il y a selon l'auteur depuis la fin du XVIII^e une série de dispositifs, articulant une dimension discursive et non discursive. La sexualité comme « objet historique »⁵⁴ est le produit de ce dispositif, elle est la vérité interprétée des désirs et du sexe. Ce dispositif de sexualité est un outil mis en place sur le sexe de l'individu par le pouvoir, une réflexion produisant la sexualité comme un savoir objectivant les individus, et qui fonctionne de pair avec la production d'une certaine normativité. La dimension de l'aveu est capitale en matière de sexualité. Le dispositif de sexualité articule pouvoir et savoir en ce sens. On peut établir un lien évident entre vérité et sexualité, notamment en psychiatrie où la vérité d'un individu est fortement connectée à son sexe et à ses désirs. La sexualité produite à partir de l'aveu est érigée au statut de vérité scientifique, la sexualité est produite à partir du moment où la vérité cachée de l'individu a commencé à être cherchée dans son sexe. Foucault souligne :

L'homosexuel du XIX^e siècle est devenu un personnage : un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie ; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscreète et peut être une physiologie mystérieuse. Rien de ce qu'il est au total n'échappe à sa sexualité. Partout en lui, elle est présente : sous-jacente à toutes ses conduites parce qu'elle en est le principe insidieux et indéfiniment actif ; inscrite sans pudeur sur son visage et sur son corps parce qu'elle est un secret qui se trahit toujours. Elle lui est consubstantielle, moins comme un péché d'habitude que comme une nature singulière.⁵⁵

La sexualité devient un principe causal général ; elle explique des comportements, des maux. Elle est un secret sans cesse à débusquer et à déchiffrer et, par conséquent, à produire. L'individu avoue sa vérité, celle de son désir, de son sexe, et ensuite, à partir de là, le dispositif produit la sexualité. Il s'agit pour l'analyste de faire une herméneutique de cette vérité, pour ultimement apposer une identité à l'individu. L'analyse et l'herméneutique qu'il effectue, permettent de produire la sexualité. La sexualité dit une vérité, si pas la vérité, sur l'individu, et c'est en cela qu'on peut parler d'identité. Le pouvoir exhorte à mettre le sexe, les plaisirs, désirs, pratiques en discours. L'hypothèse qui consiste à dire que la sexualité aurait été réprimée depuis l'époque puritaine n'a pas de sens dans la société occidentale parce que nous, modernes, nous ne réprimons pas

⁵³ *Ibid.*, p. 78-79.

⁵⁴ « Le jeu de Michel Foucault », p. 298.

⁵⁵ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, p. 59.

notre sexualité. Le dispositif médical de sexualité produit la sexualité, il ne la réprime pas. Il la produit en assujettissant les individus. Foucault dira à ce propos que c'est d'ailleurs supposément la seule société qui prête une oreille aussi attentive à la sexualité. On l'examine sous toutes les coutures.

Foucault parle de deux manières de produire une forme de vérité sur la sexualité : « *scientia sexualis* », qu'il distingue d'« *ars erotica* »⁵⁶. L'*ars erotica* renvoie comme son nom l'indique à une forme d'art érotique qui s'est développé dans de nombreuses cultures. Elle comprend une initiation, des pratiques particulières pour parvenir à pratiquer sa sexualité d'une manière riche et porteuse, elle offre une manière de pratiquer le sexe. En Occident, nous sommes l'exception qui avons constitué le sexe en thématique de savoir, qui avons pris le sexe et les désirs dans des jeux de savoir-pouvoir, produisant ainsi la sexualité. L'origine de cette tendance à la production d'une science sexuelle (ce à quoi renvoie la *scientia sexualis* donc) vient de la pratique de l'aveu qui est imposée socialement depuis le XVI^e comme une obligation de chacun d'avouer non seulement nos actes, mais aussi tous nos fantasmes, nos désirs et tout ce qui pourrait toucher à notre sexe. Entre *Ars erotica* et *Scientia sexualis*, nous sommes témoins du passage d'un discours du comment à un discours du pourquoi.

Foucault dit que quand on parle de sexualité, on l'assimile à ce qui est interdit à son époque, il parle d'« hypothèse répressive de la sexualité »⁵⁷. Il entreprend alors de lister ce qui est interdit en matière de sexualité, mais en vain. En réalité il constate une multiplication des discours sur la sexualité depuis le XVIII^e siècle. Foucault se rend compte que le pouvoir n'est pas tellement ce qui interdit mais davantage ce qui produit, contrôle et surveille. Le problème est de savoir ce que nous voulons établir quand on s'intéresse à la sexualité. Le pouvoir s'est emparé de la sexualité pour la mettre en discours, la masquer ou la susciter. C'est ce que Foucault a tenté d'analyser dans ce premier tome.

Un type de sexualité aurait été inventé, produit aux dires de Foucault. La sexualité qu'on croit découvrir en nous comme un espace de secret fondamental qui traverse notre existence et nos comportements. Cette sexualité serait en réalité le résultat, et en même temps une contribution aux mécanismes d'assujettissement mis en place par le pouvoir dans des dispositifs. Elle est devenue notre vérité, produite à partir de l'aveu du sexe et

⁵⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

des désirs. La sexualité s'est érigée en principe causal permettant d'analyser et d'expliquer nos comportements. En définitive, elle est ce qui permet au pouvoir de donner une identité au sujet :

C'est par le sexe en effet, point imaginaire fixé par le dispositif de sexualité, que chacun doit passer pour avoir accès à sa propre intelligibilité (puisque'il est à la fois l'élément caché et le principe producteur de sens), à la totalité de son corps (puisque'il en est une partie réelle et menacée et qu'il en constitue symboliquement le tout), à son identité (puisque'il joint à la force d'une pulsion la singularité d'une histoire). Par un renversement qui a sans doute commencé de façon subreptice depuis longtemps et à l'époque déjà de la pastorale chrétienne de la chair - nous en sommes arrivés maintenant à demander notre intelligibilité à ce qui fut, pendant tant de siècles, considéré comme folie, la plénitude de notre corps à ce qui en fut longtemps le stigmate et comme la blessure, notre identité à ce qu'on percevait comme obscure poussée sans nom. De là l'importance que nous lui prêtons, la crainte révérencieuse dont nous l'entourons, le soin que nous mettons à le connaître. De là le fait qu'il soit devenu, à l'échelle des siècles, plus important que notre âme, plus important presque que notre vie ; et de là que toutes les énigmes du monde nous paraissent si légères comparées à ce secret, en chacun de nous minuscule, mais dont la densité le rend plus grave que tout autre.⁵⁸

Le sexe et les désirs sont ce à partir de quoi la sexualité de l'individu est produite, elle est la vérité accrochée à l'individu par son sexe. La sexualité est donc l'identité posée sur le sujet, puisqu'elle est produite à partir de la vérité qu'il énonce de lui, de son sexe et de ses désirs. Pour le pouvoir, c'est l'occasion d'apposer un cadre interprétatif fondamentalement historique permettant d'enfermer le sujet, de l'assujettir. Autrement dit, c'est par la sexualité que le pouvoir fixe ce qu'est l'individu, qu'il analyse ses traumas, l'attache à ce qu'il est par le biais de ce que l'individu dit de ses désirs ou de son sexe, et ce à partir d'un processus de déchiffrement. C'est au désir et au sexe qu'est demandée la vérité de l'individu, son identité par l'intermédiaire d'une forme de pouvoir qui produira sa sexualité comme déchiffrement de ses désirs. Dans *La volonté de savoir*, Foucault met l'accent sur le corps, mais c'est surtout le désir qui prendra le pas dans les autres tomes de *l'Histoire de la sexualité*.

Dans la production de la sexualité se joue la production de l'identité. L'aveu est pour ce faire un outil essentiel du pouvoir, qui a investi le domaine du sexe et des désirs pour contrôler de manière plus efficace la démographie, la natalité et ainsi l'économie, mais surtout assurer un maintien de l'ordre grâce au contrôle des individus. Le pouvoir est passé au « faire vivre et rejeter dans la mort »⁵⁹ parce qu'il était particulièrement utile d'investir le domaine de la vie afin d'en tirer le maximum de productivité (en faisant donc

⁵⁸ *Ibid.*, p. 205-206.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 181.

attention à l'alimentation et aux ressources. Mais ce qui prime c'est avant tout le contrôle, le maintien de l'ordre, une prise de pouvoir qui passe par la production d'un savoir sur les sujets. Le domaine du sexe et des désirs s'est révélé être un lieu particulièrement intéressant dans lequel exercer un certain contrôle parce que c'est en gérant la puissance fondamentalement asociale du sexe que le contrôle est assuré sur les sujets. Ce qui prime, c'est le contrôle, c'est une discipline infligée aux corps grâce au discours (contrôle que Foucault thématise ensuite comme s'appliquant principalement aux désirs, nous le verrons dans les parties suivantes). Le pouvoir circule et se donne à voir par les dispositifs au moyen de certains mécanismes dont l'aveu et l'analyse psychanalytique font partie. Les individus avouent la vérité de leurs désirs, pensées, comportements, plaisirs. Ils sont invités à mettre cette vérité en discours auprès de divers praticiens, surtout dans le domaine médical, pour recenser, classer, produire finalement des discours de vérité qui ont valeur de science à partir de la vérité qui est dite par les individus de leur désir. La sexualité moderne est fondamentalement médicale, elle relève de la science.

Dans la perspective de Foucault, le rôle du praticien est avant tout herméneutique. Il doit, à partir de l'aveu, produire un discours de vérité sur l'individu, et le dispositif de sexualité lui assigne ensuite une certaine identité sexuelle et médicale. En effet, à partir de l'interprétation produite de la vérité de l'individu sur lui-même, il est question de classer, notamment à partir du registre du normal et du pathologique, la sexualité ainsi produite. Sexualité qui constitue donc un savoir. Le dispositif normalise des pratiques et des désirs, et en rejette d'autres comme pathologiques, puis prend des mesures thérapeutiques. L'identité produite par le pouvoir (à entendre sur le mode relationnel, nous l'avons souligné) est un outil de contrôle des sujets, précisément parce que leur apposer une identité individuelle permet de gouverner la masse en en séparant les individus, enfermés dans leur identité propre⁶⁰.

En effet, la thèse de *La volonté de savoir* pose l'idée que les sciences de la sexualité (psychiatrie, médecine, ...) interrogent notre désir pour dire ce que nous sommes, et ce faisant elles fixent une identité aux individus qui avouent un contenu de vérité à leur égard. Le savoir ainsi produit, les discours de vérité que l'on obtient à partir de l'herméneutique de ces aveux constituent une dynamique de pouvoir. C'est en cela que consiste le dispositif de la sexualité : il s'agit d'assujettir les individus en les fixant dans une identité à partir de leur sexualité avouée et interprétée par des professionnels.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits 1954-1988* (tome II, 1976-1988), Quarto Gallimard, p.1045-1046.

L'aveu dans *La volonté de savoir* a été intégré directement dans la méthode scientifique. La sexualité produite est érigée au rang de science. Nous verrons dans la suite de notre recherche comment une pratique courante dans le christianisme d'avouer ses pensées et désirs a pu s'implanter dans un dispositif de savoir qui utilise la méthode scientifique. Nous explorerons donc dans la suite la manière dont déjà chez Augustin apparaît la question du rapport entre désir et identité.

Un des enjeux de sa recherche sur la sexualité est la critique de la psychanalyse. Pour Foucault, le désir chez l'individu est ce qui permet d'assurer la prise du pouvoir par le savoir (et ici les savoirs sur le sexe), de fixer le sujet à son identité. Il dit que la psychanalyse ne nous libère pas et qu'elle ne fait que nous ancrer davantage dans la dynamique de pouvoir des sociétés de l'aveu, puisqu'elle interroge la vérité du désir de l'homme et ce faisant elle fixe l'individu à son identité. La sexualité moderne est à entendre comme un dispositif d'ordre médical qui fixe l'individu au pouvoir par le biais du désir qu'il partage en lui donnant une identité.

Foucault affirme qu'il faut penser une alternative à la vérité du désir, et pour lui c'est la notion de plaisir qui apparaît comme élément permettant de s'opposer au désir. Au sexe-désir, il faut opposer le corps-plaisir qui permet de résister aux mécanismes propres aux disciplines modernes de la sexualité. Ce diagnostic évoluera avec la suite de *Histoire de la sexualité*, où Foucault ouvrira la possibilité de penser la liberté en revenant à la question du sujet, des modes de subjectivation aboutissant à la production d'une subjectivité. Pour effectuer la généalogie de la sexualité moderne (c'est-à-dire retracer ses origines historiques), il faut aller voir du côté de l'expérience chrétienne de la chair avec la formation du principe de l'homme de désir.

Pour terminer cette première proposition de définition de l'identité foucauldienne, retenons que le dispositif de sexualité, qui cadenasait la vérité de l'être humain à son désir, et produit ainsi son identité, prend donc racine dans le christianisme des premiers siècles qui a fait du désir un objet de véridiction⁶¹, avec l'aide de l'aveu qui a fini par s'institutionnaliser au sein de l'Église comme une pratique réglée et ritualisée, pour ensuite

⁶¹ COLOMBO, Agustín, "On Foucault and Deleuze's Disagreement about Desire and Pleasure. Desire as an Object of Veridiction", in *The Politics of Desire. Foucault, Deleuze, and Psychoanalysis*, London, Editions Rowman & Littlefield, 2022, p. 148.

trouver sa place, avec quelques ajustements, dans la méthode scientifique qu'on retrouve dans la médecine ou encore la psychanalyse.

Frédéric Gros, dans son article « La sexualité aujourd'hui et Foucault », nous dit que Michel Foucault, dans *La volonté de savoir*, pose la question de « Comment se libérer de la sexualité ? »⁶², probablement en guise de provocation après la prétendue libération sexuelle des années septante. Question pertinente dans le cadre de notre recherche, puisque cette sexualité est construite, et ce à des fins d'obéissance du sujet, qui est reconnu et doit se reconnaître comme sujet d'une sexualité. Par la sexualité, autrui nous pose la question fondamentale « qui es-tu ? ». On demande la vérité du sujet à son désir. Et parallèlement, le sujet est donc dressé à poser lui-même la question de sa vérité à son propre désir (c'est déjà le cas chez saint Augustin dans le christianisme des premiers siècles, nous le verrons). L'idée que par notre sexe, par notre manière de désirer et de faire l'amour, nous faisons également de la vérité sur nous-mêmes est, si l'on en croit Foucault, une manière de faire obéir les individus, de les assujettir puisqu'ils sont pris comme objets de savoir. L'identité est imposée au sujet de l'extérieur, de par le fait que le désir, depuis les premiers siècles du christianisme⁶³, s'est imposé comme objet de véridiction⁶⁴. L'identité est ce processus qui consiste, de l'extérieur⁶⁵, à cadenasser le sujet avec son désir comme producteur de sa propre vérité, et ce à partir de la vérité que le sujet va dire sur lui-même. Donc par les paroles de vérité du sujet sur son désir, le dispositif peut produire la vérité sur lui, peut produire sa sexualité⁶⁶, peut donc le définir intimement.

Pour mieux comprendre le lien entre aveu, véridiction et identité (entendu ici dans le dispositif de la sexualité), examinons une citation provenant de la série de conférences intitulée *Mal faire, dire vrai* :

Ce besoin de l'aveu a été très tôt éprouvé et reconnu, de fait, comme si nécessaire et si fondamental que, dans un certain nombre de cas sur lesquels je vais revenir maintenant, l'aveu n'ayant pas été possible ou n'ayant pas pu remplir la fonction qu'on lui demande, on a été obligé de substituer ou de doubler cet aveu déficient ou insuffisant de quelque chose

⁶² GROS, Frédéric, « La sexualité aujourd'hui, et Foucault », p. 83.

⁶³ Mais on peut déjà y voir des traces dans la conception platonicienne du désir et de l'amour, malgré les ruptures qui seront introduites par la suite. Nous le verrons dans la suite de notre recherche.

⁶⁴ COLOMBO, Agustín, «On Foucault and Deleuze's Disagreement about Desire and Pleasure. Desire as an Object of Veridiction», p. 148.

⁶⁵ Pour ensuite s'intérioriser puisque le sujet va lui-même finir par demander sa vérité à son désir.

⁶⁶ Sexualité qui au départ était une des dimensions du biopouvoir, pour ensuite devenir centrales dans la stratégie de contrôle des individus à partir de la véridiction.

d'autre. Et ce quelque chose d'autre qui se substitue à l'auto-véridiction du sujet – cette sorte d'hétéro-véridiction (...) –, ça a été l'examen ; l'examen psychiatrique, l'examen psychologique du criminel, qui va se substituer à l'aveu, remplir les lacunes, remplir les espaces blancs ou noirs laissés par l'aveu et essayer de faire émerger cette vérité du criminel que le criminel lui-même n'est pas capable de formuler.⁶⁷

Cet extrait nous donne à voir les deux manières de comprendre la véridiction et d'en user dans la modernité pour cadenciser la vérité du sujet à son désir. D'un côté, la véridiction est le dire-vrai du sujet sur lui-même (l'aveu donc). Il s'agit de ce que Foucault appelle l'auto-véridiction. De l'autre côté, la véridiction (ou hétéro-véridiction) est la vérité qu'on fait émerger de lui à partir de ce qu'il dit. La véridiction dans ce second cas est l'examen du sujet avouant, pour faire émerger de lui ce qu'il ignore de sa propre personne, pour débusquer une vérité cachée en lui dont il n'a pas conscience. Mais une caractéristique fondamentale de la modernité est que cet examen ne consiste pas simplement en une herméneutique de certaines pensées et de ce que dit le sujet de manière sporadique. C'est tout un ensemble cohérent de vérités sur sa personne que le pouvoir va mettre en place. Dans ce cas précis, où il est question de justice pénale, l'enjeu est de limiter les risques pour la société et donner une punition à la mesure des fautes commises. Le savoir ainsi élaboré sur le sujet criminel permet un meilleur contrôle sur ce dernier et une anticipation des dangers qu'il fait courir à la société.

Les mots de Foucault dans la suite de ce même cours sont à ce sujet particulièrement éclairants :

On avait besoin d'un savoir capable de mesurer l'indice de danger présent dans un individu. On avait besoin pour tout cela d'un savoir qui puisse fixer la protection nécessaire et suffisante en face du danger qui est représenté par un individu. De là, l'idée que le crime ne doit pas être pris en charge par les juges – ou ne pas être pris en charge simplement par des juges sans que la juridiction effectivement exercée par le juge ne soit doublée d'un type de véridiction tout à fait autre que celui que l'on avait pu obtenir et définir soit pour l'enquête, soit pour l'aveu (...) qui fonctionnait si fort dans les codes du début du XIX^e siècle. Il faut un savoir, il faut qu'il y ait à propos du sujet et de sa vérité un type de connaissance, un type de savoir, un type d'expérience, un type aussi d'échange et de dialogue qui ne pouvait relever que de la psychiatrie, la criminologie, la psychologie. (...) On voit apparaître [au XX^e siècle] (...) une tout autre forme de la vérité du sujet ou de la véridiction du sujet, qui est extrêmement éloignée de celle que l'on pouvait demander à la véridiction traditionnelle de l'aveu.⁶⁸

⁶⁷ FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edition établie par F. Brion et B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, University of Chicago Press, 2012, p. 211.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 223.

Un lien particulier s'élabore dans le dispositif de la sexualité entre juridiction et véridiction, lien permettant une mesure des dangers que représente un individu : l'enjeu de ce lien est de calculer le risque potentiel que le criminel fait courir à la société. Un savoir est élaboré sur ce dernier à partir du XX^e siècle surtout, et qui se joue sur un mode différent de celui de la véridiction chrétienne du sujet (que nous verrons dans la dernière partie de ce mémoire consacrée à l'expérience de la chair). C'est une nouvelle herméneutique du sujet qui est dès lors mise en place, et qui prend des formes différentes. Là où l'herméneutique chrétienne du sujet « consistait essentiellement en une mise au jour des secrets de la conscience (...) par le procédé de l'examen permanent de soi-même et de la verbalisation exhaustive en direction d'autrui. »⁶⁹, l'herméneutique moderne du sujet :

s'est ouverte à la fin du XIX^e siècle sur une méthode de déchiffrement fort éloignée (...) ayant pour instrument et pour méthode des principes de déchiffrement qui sont beaucoup plus proches des principes d'analyse d'un texte. Cette herméneutique du sujet en forme de déchiffrement d'un texte doit permettre d'enraciner les comportements d'un sujet dans un ensemble significatif.⁷⁰

Grâce à cette citation, nous pouvons comprendre l'évolution ultime qui s'est jouée à partir de l'aveu chrétien. Une herméneutique particulière du sujet avait cours dans l'expérience de la chair, et elle a évolué dans le dispositif de la sexualité pour aboutir à un système d'interprétation permettant d'analyser les comportements du sujet et l'aveu qu'il fait de sa propre vérité dans un tout cohérent. Ce système permet de lui poser une identité d'ensemble, au sens où tous ses comportements peuvent être décryptés et compris à partir du modèle de base qui est plastique et donc s'adapte en tout temps aux nouvelles révélations qu'il peut faire. C'est dans le dispositif de la sexualité qu'il est possible d'observer la forme achevée de l'identité foucauldienne, identité qui colle la vérité du sujet à son désir dans un ensemble cohérent et significatif permettant d'interpréter ses conduites et de prédire éventuellement ses actions. Cette manière d'attribuer une identité au sujet à partir de son désir prend racine d'abord dans l'expérience des *aphrodisia* avec la problématisation platonicienne du désir, et surtout dans l'expérience de la chair, élaborée ensuite par les Pères de l'Eglise. Nous le verrons en détail dans les parties suivantes. La manière donc de produire une identité – à partir notamment de la véridiction – et de la coller au sujet est fondamentalement historique puisqu'elle se joue différemment dans les différentes expériences, qui ont toutes un cadre objectif (ou

⁶⁹ *Ibid.*, p. 224.

⁷⁰ *Idem.*

historique) précis, avec une certaine manière de forger les savoirs et de leur donner valeur de vérité, avec des normes précises et des modes de subjectivation précis. La dimension historique est ici capitale, c'est elle qui donne le cadre de l'expérience, cadre dans lequel la subjectivité sera forgée.

Notons que ce que Foucault n'a pas encore élaboré dans *La volonté de savoir*, mais qu'il commencé à thématiser avec *Les aveux de la chair*, ce sont justement les modes de subjectivation, à savoir les modes de constitution historique de la subjectivité (et c'est d'ailleurs en cela qu'il ne parle pas encore d'expérience de la sexualité mais bien de dispositif). C'est dans ce tome-là de l'*Histoire de la sexualité* qu'intervient la liberté, pensée dans l'expérience de la chair comme liberté de s'exercer soi-même pour se transformer, mais aboutissant à une mortification de soi. Les modes de subjectivation antiques élaborés dans l'expérience des *aphrodisia* se jouent selon une manière différente de se rapporter à soi-même, et la visée finale est la vie bonne, mais avec un sujet inscrit dans un cosmos et dont l'enjeu est de prendre au mieux sa place au sein de ce dernier pour contribuer à la cité. Nous verrons évidemment cela plus en détail dans les parties suivantes mais retenons que *La volonté de savoir* envisage des solutions à l'identification « clôturante » des individus à leur sexualité, par eux-mêmes ou par le pouvoir, à partir du retour au corps plaisir comme résistance au dispositif de la sexualité dans ce même dispositif. Ce n'est qu'après la publication de ce premier tome que Foucault bifurque dans sa recherche pour penser les modes de subjectivation, qui eux permettent une plus grande place pour la liberté, qui passe dès lors par des modes de rapport à soi particuliers, mais qui contiennent toujours un rapport à la véridiction (à entendre comme auto ou hétéro véridiction). La question de l'identité se joue également dans ces modes de subjectivation, et elle est transposable aux deux expériences que nous verrons, mais selon des modalités différentes. Retenons dans un premier temps que l'individu, dans le dispositif de la sexualité, a été dressé pour demander sa propre vérité à son sexe et à son désir, et que cette question prend racine dans la formation du principe de l'homme de désir, en germe dans l'expérience des *aphrodisia*, qui se développe ensuite plus en détail dans l'expérience de la chair pour finalement culminer dans le dispositif de sexualité.

L'identité dans le dispositif de sexualité consiste à objectiver le sujet, à le faire entrer dans un cadre cohérent d'interprétation qui colle à sa personne en lui donnant sa vérité, et elle prend racine dans des cadres historiques antérieurs. Elle se joue aussi dans le rapport que le sujet entretient à lui-même – puisqu'il se prend parfois comme objet de connaissance, à partir de laquelle un savoir est produit – et donc dans la subjectivation,

c'est-à-dire dans le processus de construction de la subjectivité, puisque la subjectivité s'y transforme et de ce fait, rompt avec son identité.

3. Définition de la subjectivité

Foucault, au début de sa vie d'auteur, a pour projet élaborer une philosophie sans sujet. L'*Histoire de la sexualité* est une œuvre capitale du point de vue de notre recherche parce que c'est là Foucault revient à la question du sujet, ou plutôt de la subjectivité, mais abordée sous un nouvel angle : celui de la subjectivation qui est le processus qui amène à la constitution, toujours dynamique, d'une subjectivité. Notre auteur se démarque radicalement de la notion de sujet traditionnelle, celle de Descartes par exemple, qui avait placé le sujet fondateur au centre de sa philosophie. Michel Foucault déconstruit cette notion de sujet directement conscient de lui-même avec cette idée de *cogito* et d'un « je » qui existe et pense de manière indubitable. Il prend également le contrepied de la phénoménologie qui pensait un sujet libre et producteur de sens.

Vers la fin de sa vie, avec l'*Histoire de la sexualité* (et plus précisément à partir de l'écriture des *Aveux de la chair*, et ensuite avec les tomes 2 et 3), Foucault revient à une conception du sujet, ou plutôt à une subjectivité toujours en construction, qui ne se saisit pas elle-même directement et qui est ancrée dans un contexte, dans une histoire. La subjectivité foucauldienne est profondément historique, et elle est définie comme étant forgée, façonnée par l'expérience. La subjectivation est un ensemble de pratiques, d'exercices de soi sur soi⁷¹ pour se transformer et construire une subjectivité historique, puisqu'elle se forge dans un cadre déterminé. Foucault n'a donc pas besoin d'un sujet fondateur et fixe avec une essence propre. La subjectivité est toujours en construction. Cette subjectivation comme construction d'une subjectivité toujours mouvante se joue dans ce que Foucault appelle une expérience et constitue son versant subjectif. Nous verrons dans la suite de notre recherche les différents processus de subjectivation, à travers les exemples paradigmatiques que sont l'expérience antique des *aphrodisia* et l'expérience chrétienne de la chair analysées dans l'*Histoire de la sexualité*.

La réflexion foucauldienne sur la subjectivité constitue un enchevêtrement entre politique et éthique parce qu'il est question de jeux de pouvoir, de rapports de forces, mais en même temps il s'agit aussi d'un exercice de liberté qui consiste à poser un choix quant à la manière de se conduire, et qui met également en jeu des rapports de soi à soi, des pratiques de soi qui aboutissent *in fine* à une transformation de soi par soi du sujet, c'est

⁷¹ Nous pouvons assimiler pratiques de soi, exercices de soi, et techniques de soi parce que Foucault les emploie indistinctement, son modèle pour penser les pratiques de soi ou techniques de soi étant celui de l'ascétisme.

précisément ce en quoi consiste la subjectivation. Cette dernière, comme nous venons de l'exposer, ne peut pas se penser comme un solipsisme. Elle est animée et réactivée sans arrêt par une tension avec autrui. Elle est remise en jeu par les relations de pouvoir⁷² qui relient le sujet avec les autres, que ce soit verticalement (avec une autorité médicale ou religieuse⁷³ par exemple) ou horizontalement (avec ses pairs). Mais le sujet, en tant qu'il se prend parfois, dans son rapport avec lui-même, comme objet de savoir, introduit une forme d'altérité en lui, il se pense par l'intermédiaire d'une forme de savoir puisqu'il se questionne sur sa propre vérité (surtout dans l'expérience de la chair et dans l'expérience *a posteriori* de la sexualité, mais nous verrons cela plus tard). Foucault part du principe que la subjectivité se construit surtout dans un rapport de soi à soi, et à partir d'un lien avec la vérité.

Après *La volonté de savoir*, qui était axée sur la question du dispositif de sexualité mêlant des dynamiques de savoir et de pouvoir, Foucault en est donc venu à penser les modes de subjectivation construisant une subjectivité :

Michel Foucault conclut bientôt à la nécessité de se livrer – après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres et celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir – à l'étude des jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet. *Histoire de la sexualité* est, aussi, une histoire du sujet.⁷⁴

En effet, l'*Histoire de la sexualité* est aussi l'occasion pour Foucault de développer une histoire de la subjectivité qui se construit à partir d'un rapport à soi et de pratiques de subjectivation transformatrices. Cette subjectivation, ou constitution mouvante d'une subjectivité du sujet par lui-même, se joue différemment selon le contexte historique et conceptuel dans lequel elle s'effectue. La subjectivation est ce que nous avons appelé versant subjectif de l'expérience. Nous verrons dans la suite de cette recherche comment elle s'est manifestée dans l'expérience antique des *aphrodisia*, et l'expérience chrétienne de la chair. La subjectivation se donne également à voir dans le dispositif de sexualité que nous avons analysé dans le chapitre précédent. Foucault veut rendre compte de la

⁷² Pouvoir qui n'est pas à envisager comme une entité métaphysique chez Michel Foucault, parce que justement il se pense en termes relationnels et immanents.

⁷³ Avec toute l'ambiguïté à laquelle peut renvoyer le mot « religion ». Nous renverrons davantage quand nous parlerons de la question religieuse au concept de « religiosité » pour avoir une vision plus totalisante. Concept qui colle aussi bien à la *threskeia* grecque reliée aux obligations de culte, qu'à la religion chrétienne des premiers siècles et ses pratiques culturelles et ritualisées comme la pénitence que nous analyserons au cours de notre recherche.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edition établie par F. Brion et B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, University of Chicago Press, 2012, p. 283.

construction historique du sujet. la subjectivité est le résultat du cadre historique dans lequel elle est située, et du travail de transformation de soi sur soi, elle est donc bel et bien constituée par l'expérience puisque ce sont là les deux versants (objectif et subjectif) de l'expérience que nous venons de décrire.

Le sujet foucauldien ne peut pas être compris en dehors d'un rapport à la vérité, précisément parce que « de 1980 à 1984, Foucault ne cesse de poursuivre un seul et même but : écrire une histoire de ce qui noue un sujet à la vérité. (...) quelles formes de subjectivation s'articulent sur quelles formes de véridiction ? »⁷⁵. Vérité comme subjectivité sont fondamentalement historiques pour Foucault. Nous présenterons dans la suite de notre recherche ce lien fondamental entre subjectivation et véridiction.

⁷⁵ GROS, Frédéric, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », dans *Archives de Philosophie*, 2002/2 (Tome 65), p. 230.

III. L'expérience des *aphrodisia* – Les Anciens et l'usage des *aphrodisia* : désir, plaisir et maîtrise de soi

L'expérience des *aphrodisia* est thématifiée par Foucault dans le tome 2 de l'*Histoire de la sexualité*, à savoir *L'usage des plaisirs*⁷⁶. Ce tome est consacré à l'étude des Grecs antiques de l'époque classique, mais il donne une certaine tonalité de l'Antiquité puisqu'il fait le pari d'une lecture transversale non exhaustive de nombreux penseurs⁷⁷. On constate un contraste avec le tome 1 de l'*Histoire de la sexualité* (*La Volonté de savoir*). En effet, dans ce dernier, la notion de sujet était à peine évoquée comme le résultat d'un assujettissement (avec une focale plutôt identitaire au sens où nous l'avons défini plus haut). À partir du tome 2, on retrouve un sujet en lien avec des expériences de transformation de soi par un exercice. Foucault va s'intéresser ici davantage à la question de la subjectivation. Dans ce tome, il s'agit d'une construction de soi par soi : nous sommes le résultat de la manière dont on se rapporte à notre corps et notre plaisir, au-delà d'être le résultat de normes, qui ne nous déterminent que partiellement.

Les Grecs adoptaient une approche éthique du plaisir, contre une approche du désir dans le dispositif de la sexualité que nous connaissons aujourd'hui, puisque le dispositif de la sexualité s'organise autour de discours qui prétendent dire la vérité sur notre désir.

Foucault fait une description des dispositifs de sexualité (ceux qui ont cours dans nos sociétés modernes donc) dans le premier tome (VS) pour ensuite parler des Grecs et de leur manière d'envisager les rapports sexuels, afin de montrer que ce qu'on appelle aujourd'hui sexualité n'existe en fait pas à travers toutes les époques. C'est un concept que nous avons forgé, ainsi que les dispositifs qui y sont liés.

L'expérience des *aphrodisia* fait l'objet de discussions chez les Grecs, mais c'est avant tout parce qu'elle peut être un « art de vivre »⁷⁸, une manière de se constituer comme sujet. Le bon usage des *aphrodisia* permet de mettre en pratique sa propre liberté à travers

⁷⁶ Nous nous baserons essentiellement sur ce tome, et pas sur *Le Souci de soi* parce que *L'usage des plaisirs* permet de bien comprendre ce qu'implique l'expérience des *aphrodisia*, et surtout parce qu'il évoque Platon comme étant déjà à l'origine de la formation du principe de l'homme de désir (même s'il ne trouve pas chez lui sa forme achevée). D'autant que Platon est un des auteurs antiques les plus massivement cités par les Pères de l'Eglise (que Foucault étudie dans *Les aveux de la chair*).

⁷⁷ Précisons que l'étude de Foucault est axée autour de quelques penseurs grecs de l'époque classique qui parlent du sexe (au sens de corps-plaisir) comme posant un problème philosophique.

⁷⁸ Foucault, Michel, *L'Usage des plaisirs*, p. 133.

la maîtrise de soi-même. Dans ce second tome, Foucault nous donne une réflexion générique sur ce qui nous a menés dans la modernité à considérer le sexe comme ayant une place capitale pour les préoccupations morales. Dans l'Antiquité, les plaisirs occupent une place particulièrement importante dans l'expérience des *aphrodisia*. Pour les Grecs, ce que l'on fait renvoie à notre être en quelque sorte, et même si certaines attitudes sont problématisées de manière hétéronome, c'est avant tout de la relation du sujet à lui-même dont il s'agit, c'est le sujet qui se constitue lui-même à travers ses pratiques. Il est avant tout question d'excès et de mesure, pas d'interdiction. Ce qui prime c'est surtout de ne pas être l'esclave de ses désirs. Il faut faire preuve de tempérance (*sophrosune*) et de continence (*enkrateia*) :

La notion d'*enkrateia*, de maîtrise qui définit l'attitude qu'il faut avoir à l'égard de soi-même pour se constituer comme sujet moral ; celle enfin de « tempérance », de « sagesse », de *sōphrosunē* qui caractérise le sujet moral dans son accomplissement.⁷⁹

Il s'agit de pratiquer une forme d'exercice de soi, mais certainement pas en appliquant une loi universelle, il n'y a pas de nature humaine par excellence à laquelle il faut correspondre (comme c'est le cas dans l'expérience de la chair, mais nous le verrons plus tard).

Ce qu'il faut impérativement retenir de la description de l'expérience des *aphrodisia* dans l'Antiquité grecque (surtout durant l'époque classique) proposée par Michel Foucault, c'est que le désir, le plaisir et les actes sexuels forment un tout, qui n'est pas considéré comme mauvais en soi. En effet, Foucault affirme :

Dans l'expérience des *aphrodisia* en revanche, acte, désir et plaisir forment un ensemble dont les éléments, certes, peuvent être distingués, mais sont fortement associés les uns aux autres.⁸⁰

Certaines normes sont associées à ce tout. Ce tout formé par le désir, le plaisir et les actes sexuels, c'est ce que l'on peut rapprocher de ce que les Grecs antiques appelaient expérience des *aphrodisia*. De nombreuses questions morales se rapportent aux *aphrodisia*, l'objectif sera d'en donner quelques-unes qui puissent être significatives pour

⁷⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 59.

notre thématique. Les *aphrodisia* sont pensées en lien avec la question du rapport à soi, de la maîtrise de soi, de la liberté, et de la vérité.

Foucault commence *L'usage des plaisirs* par un état des modifications qu'il a opérées au fur et à mesure de l'écriture des différents tomes de l'*Histoire de la sexualité*. Il rappelle l'objectif initial de ces quatre tomes, à savoir de faire une « histoire de la “sexualité” »⁸¹. Il ajoute des guillemets autour du terme sexualité parce qu'il fait l'hypothèse que c'est un terme qui n'apparaît en fait que très tard, aux alentours du XIX^e siècle. Les guillemets sont donc importants pour éviter un éventuel anachronisme puisque le sexe (et les préoccupations qui l'entourent) prend différentes formes à travers le temps, pour aboutir à ce qu'on appelle sexualité aujourd'hui. L'idée est d'analyser la conjoncture théorique et pratique dans laquelle apparaît et évolue ce terme, ce qui met en évidence, d'ailleurs, l'épaisseur généalogique de ses investigations sur le sexe⁸². L'enjeu initial pour Foucault était d'aller voir du côté du christianisme pour comprendre la généalogie de ce qu'on appelle sexualité, mais dans ce second tome il fait un détour imprévu chez les Grecs de l'époque classique. Il nous donne quelques considérations générales dans le début de cet ouvrage sur l'emploi du concept de sexualité à partir du 19^{ème} siècle :

L'usage du mot s'est établi en relation avec d'autres phénomènes : le développement de domaines de connaissances diverses (couvrant aussi bien les mécanismes biologiques de la reproduction que les variantes individuelles ou sociales du comportement) ; la mise en place d'un ensemble de règles et de normes, en partie traditionnelles, en partie nouvelles, qui prennent appui sur des institutions religieuses, judiciaires, pédagogiques, médicales ; des changements aussi dans la façon dont les individus sont amenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leurs devoirs, à leurs plaisirs, à leurs sentiments et sensations, à leurs rêves. Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.⁸³

Il est donc capital de comprendre que le terme « sexualité » apparaît en corrélation avec l'avènement de nouvelles normes, de nouveaux savoirs, et de nouvelles manières de donner individuellement sens à ses comportements, plaisirs, désirs, ressentis etc... Les

⁸¹ *Ibid.*, p. 9.

⁸² Le sexe fait bien référence ici à ce que Foucault développe dans *La volonté de savoir*, il ne s'agit pas d'une préoccupation des Antiques, qui eux parlent d'*aphrodisia*. C'est à partir de sa réflexion sur le sexe que Foucault retourne aux Antiques, puisque son objectif est de comprendre comment s'est formé le dispositif moderne de sexualité. C'est précisément en cela que consiste son approche généalogique de la sexualité.

⁸³ *Ibid.*, p. 9-10.

individus sont maintenant amenés à se vivre et se considérer comme les sujets d'une expérience de la sexualité, expérience qui intègre la question de la subjectivité comme celle de l'identité, identité trouvant sa place dans la subjectivation. Dans cette expérience, le désir pose un problème moral et semble entretenir des rapports importants avec la vérité. Nous y reviendrons au second point de cette partie.

En effet, au sein même de l'expérience se joue un rapport entre savoir (ou vérité), formes de subjectivité et types de normativités. L'expérience comprend donc ces trois axes, et ils se jouent différemment selon le type d'expérience dont il s'agit (expérience de la « sexualité », expérience de la chair ou expérience des *aphrodisia* dont il est question dans cette partie). Le sujet se construit en effet différemment à travers ces expériences, et la question de l'identité se pose de manière singulière dans chacune d'elles. L'expérience contient donc en son sein une articulation entre subjectivité et identité.

C'est surtout à partir de ce second tome qu'apparaît la question de la liberté. Il n'est plus tellement question, comme on a pu le voir dans *VS*, de résistance au pouvoir au sein même du pouvoir. Désormais, avec les Grecs de l'Antiquité, Foucault pose la question du jeu⁸⁴ possible avec les normes et de la constitution du sujet⁸⁵, malgré les inévitables anachronismes que cela suppose. Il y a une place pour la liberté parce que l'expérience des *aphrodisia* constitue avant tout un art de vivre. Les pratiques sexuelles, le désir et le plaisir ne font pas l'objet d'une science et d'une herméneutique comme dans la modernité, mais elles sont questionnées parce qu'elles permettent au sujet de se construire comme un sujet moral si on en fait bon usage. On voit déjà doucement que s'esquisse la question de la subjectivation chez Foucault à partir de sa lecture de l'Antiquité grecque, et qu'elle amène avec elle la possibilité d'une liberté individuelle en matière d'*aphrodisia*. Mais rappelons quand même que cette fameuse liberté, celle de jouer avec les règles et le rapport à autrui, serait davantage celle des hommes libres et citoyens dans l'Antiquité grecque. Foucault ne semble pas tellement questionner ce fait, qu'il évoque brièvement dans l'introduction et dans le cadre des interrogations matrimoniales des Grecs. Foucault, à travers sa lecture des Anciens, entend davantage ouvrir une voie vers la liberté, même s'il parle peu de la question sociale dans l'Antiquité (il évoque les rapports entre hommes qui appartiennent au même champ social, ainsi que les rapports

⁸⁴ La thématique des jeux de vérité chez Foucault (dont on retrouve la définition à la note de bas de page 3, p. 5) est précisément en lien avec l'idée de jeu avec les normes que l'on retrouve dans l'expérience des *aphrodisia*.

⁸⁵ Sur ce point, voir BALIBAR, Etienne, « Sujet » dans *Vocabulaire européen des philosophies* p. 1233-1254.

homme-femme dans le mariage). La lecture des Grecs antiques remise au goût du jour peut probablement intégrer les femmes puisqu'il est avant tout question, à travers les *aphrodisia* et même les plaisirs en général, de cultiver un art de vivre à travers une maîtrise de soi permettant la liberté. C'est d'ailleurs probablement ce que souhaite faire Foucault⁸⁶ : à travers sa lecture des Grecs, il continue à développer une possibilité pour penser la liberté dans le dispositif de sexualité⁸⁷, une liberté individuelle⁸⁸ qui consiste en une certaine maîtrise de soi dans l'usage des plaisirs comme un art de vivre.

Maintenant que nous avons donné quelques considérations générales concernant l'expérience des *aphrodisia* dans la continuité du projet initial de Foucault (à savoir celui d'une histoire de la sexualité), nous allons parler de ce tome particulier, de sa structure et des éléments principaux qui le composent. *L'usage des plaisirs* s'articule autour de cinq chapitres, à savoir :

— « La problématisation morale des plaisirs »⁸⁹

⁸⁶ Notons que la recherche de Foucault sur les Grecs de l'époque classique peut coïncider avec son expérience personnelle. En effet, Foucault est un homme de terrain, il vit ses déplacements comme des expériences à part entière et c'est au moment où il se rend sur la côte californienne et qu'il découvre certaines contre cultures et communautés (qui pratiquent notamment le sadomasochisme de manière assez libérée) qu'il problématise plus précisément la question de la subjectivation. Il constate une plus grande liberté concernant les pratiques aux Etats-Unis, il vit cela comme une réelle expérience et c'est précisément à partir de ce moment-là qu'il envisage les expériences formatrices du sujet, avec davantage d'optimisme et de liberté que ce qu'il conceptualise dans la *VS*. Il peut justement retrouver cela chez les Grecs de l'Antiquité. Cf. DEFERT, Daniel, « Chronologie » dans *Dits et écrits I*, 1994, p. 13-64.

⁸⁷ Liberté qu'il avait déjà ébauchée au moment de l'écriture des *Aveux de la chair*. Ce serait en effet avec les Pères que Foucault commence à penser la liberté et les modes de subjectivation. Cf. sur ce point : COLOMBO, Agustín, « La chair selon Michel Foucault. Le « retour » de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3 (Tome 105), p. 353-379.

⁸⁸ Foucault évoque brièvement la question de la liberté politique (dans l'analyse de l'*enkrateia* dans ce tome, ou encore dans son analyse d'*Alcibiade* dans *L'Herméneutique du sujet*), présente sous une certaine forme dans la Grèce classique. Quand l'auteur en parle, c'est notamment pour faire une analogie avec les *aphrodisia* ou la question de la gestion de la maisonnée par exemple. Il faut noter que Foucault abandonne l'idée d'une politique révolutionnaire et capable de changer radicalement la société. Puisque la transformation radicale de la société n'est plus possible, il s'interroge sur une transformation de soi. C'est en lien avec son intérêt pour la question de la critique en philosophie, intérêt qu'il rappelle d'ailleurs dans l'introduction de *L'usage des plaisirs* à la page 16 : « Qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui (...) si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? ». Cette question nous rappelle aussi à quel point Foucault est un penseur de l'actualité. Tout ceci nous mène inévitablement à nous poser la question de ce que Foucault entend par politique. Il s'intéresse énormément à la question du gouvernement de soi, qui est la condition de possibilité pour gouverner les autres dans l'Antiquité grecque (la maîtrise de soi permet d'éviter les abus). Par politique, il ne faut pas entendre que la loi peut venir régir les pratiques dans les rapports intimes que nous entretenons entre humains. Mais il est question de politique parce que l'on peut se gouverner soi-même dans la pratique des plaisirs, ce qui a une implication dans la cité puisque la capacité à se gouverner soi-même donne la légitimité de gouverner les autres (que ce soit dans la maisonnée pour le chef de famille ou dans la cité). Foucault a une approche du politique liée à l'exercice de liberté dans le cadre du rapport à soi et aux autres.

⁸⁹ Foucault, Michel, *L'usage des plaisirs*, p. 47-126.

- « Diététique »⁹⁰
- « Économique »⁹¹
- « Érotique »⁹²
- « Le véritable amour »⁹³

Nous nous concentrerons dans cette partie davantage sur l'introduction et le premier chapitre de ce tome, qui sont d'une importance capitale pour notre recherche concernant l'identité et la subjectivité foucaaldiennes se jouant dans l'expérience des *aphrodisia*. Le geste global de Michel Foucault dans ce tome consiste en ceci :

Dans ce premier volume, je voudrais marquer quelques traits généraux qui caractérisent la manière dont le comportement sexuel a été réfléchi par la pensée grecque classique comme domaine d'appréciation et de choix moraux. Je partirai de la notion alors courante d'« usage des plaisirs » – *chrēsis aphrodisiōn* – pour dégager les modes de subjectivation auxquels elle se réfère : substance éthique, types d'assujettissement, formes d'élaboration de soi et de téléologie morale. Puis en partant chaque fois d'une pratique qui avait dans la culture grecque son existence, son statut et ses règles (la pratique du régime de santé, celle de la gestion de la maisonnée, celle de la cour amoureuse), j'étudierai la façon dont la pensée médicale et philosophique a élaboré cet « usage des plaisirs » et a formulé quelques thèmes d'austérité qui allaient devenir récurrents sur quatre grands axes de l'expérience : le rapport au corps, le rapport à l'épouse, le rapport aux garçons, et le rapport à la vérité.⁹⁴

Décomposons maintenant cette citation. Quelques mots d'abord sur les différents modes de subjectivation dont parle ici Foucault. Il s'interroge en effet sur la question de l'austérité sexuelle, qui est une thématique que l'on retrouve à la fois dans la morale chrétienne et dans la morale grecque antique, mais pas selon les mêmes modalités. Il y a d'un côté la morale chrétienne qui prône une forme contraignante et universelle d'austérité sexuelle, et de l'autre la morale antique, ou plutôt les morales antiques (puisque les préceptes peuvent être différents selon les Ecoles) qui sont loin de viser une règle fixe et universelle⁹⁵. L'austérité sexuelle y était davantage suggérée qu'imposée (contrairement au christianisme), et ce à travers des conseils orientés vers la maîtrise de soi pour éviter les excès, bien que l'on retrouve quand même certaines contraintes selon le statut des individus. Mais Foucault souligne également qu'il faut se montrer prudent et ne pas postuler d'emblée une continuité entre morale antique et morale chrétienne :

⁹⁰ *Ibid.*, p. 127-184.

⁹¹ *Ibid.*, p. 185-240.

⁹² *Ibid.*, p. 241-292.

⁹³ *Ibid.*, p. 293-318.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 44-45.

⁹⁵ Notons que Foucault précise dans le tome suivant, *Le souci de soi*, que le stoïcisme tardif opère déjà une certaine universalisation de la morale.

Des quelques rapprochements qu'on a pu esquisser, il ne faut pas conclure que la morale chrétienne du sexe était en quelque sorte « préformée » dans la pensée ancienne ; il faut plutôt concevoir que très tôt, dans la réflexion morale de l'Antiquité, s'est formée une thématique – une « quadri-thématique » – de l'austérité sexuelle, autour et à propos de la vie du corps, de l'institution du mariage, des relations entre hommes, et de l'existence de sagesse.⁹⁶

L'austérité sexuelle se joue différemment dans ces deux types de morales⁹⁷ puisque la manière de s'y rapporter n'est pas la même, mais les quatre grandes relations entourant cette austérité se retrouvent quand même des deux côtés. Foucault nous donne ensuite une manière de les comprendre dans le cadre de l'Antiquité grecque :

Il faut comprendre ces thèmes de l'austérité sexuelle, non comme une traduction ou un commentaire de prohibitions profondes et essentielles, mais comme élaboration et stylisation d'une activité dans l'exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté.⁹⁸

Cette austérité n'est donc pas un ensemble de normes concernant le permis et l'interdit, mais plutôt la proposition d'un art de vivre permettant à l'individu d'être libre, et ce en n'étant pas esclave de ses plaisirs et en se maîtrisant soi-même.

La question du plaisir et de l'expérience sont indissociables de celle de l'austérité sexuelle dans l'Antiquité grecque. C'est sur fond de cette thématique de l'austérité qu'ont été interrogés le plaisir et l'expérience à travers quatre grandes relations⁹⁹ dont nous avons parlé précédemment, à savoir le rapport au corps (et par extension à la santé, à la vie), la relation à l'autre sexe dans le mariage, la relation au même sexe (qui implique aussi des problèmes concernant le rôle dit naturel à tenir dans la relation sexuelle), et aussi la relation particulière à la vérité, la sagesse. Foucault se demande pourquoi c'est précisément dans ces quatre grands types de relations que l'on problématise le comportement sexuel alors que cela relève de la quotidienneté, et pourquoi il est question d'adopter une forme d'austérité par rapport aux plaisirs sexuels dans le cadre de ces relations. En d'autres termes, il se demande « comment le comportement sexuel, dans la mesure où il impliquait ces différents types de relations, a-t-il été réfléchi comme

⁹⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁷ Nous verrons plus tard, dans la dernière partie de ce mémoire, que la différence entre ces deux morales se joue essentiellement au niveau de l'expérience.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁹⁹ Précisons ici que le point de vue à partir duquel ces relations sont pensées est celui de l'homme libre citoyen. La morale sexuelle antique étant une morale pensée par et pour les citoyens masculins.

domaine d'expérience morale ? »¹⁰⁰ Foucault rappelle que la morale rassemble à la fois des prescriptions, des valeurs, des comportements effectifs qu'on retrouve dans le réel, et les rapports entre ces différents éléments. Puisqu'il y a parfois des différences entre les codes et les comportements effectifs, on peut raisonnablement penser qu'un jeu est possible à l'intérieur de cette morale. C'est dans ce jeu possible avec les codes, dans la manière individuelle d'interpréter les prescriptions morales pour agir, que l'on peut se construire en tant que sujet moral à partir des différentes manières de se conduire soi-même¹⁰¹. De ce point de vue, il est possible d'adopter une forme d'austérité sexuelle qui soit plus personnelle. C'est maintenant que Foucault explique ce qu'il appelle les modes de subjectivation, qui sont au nombre de quatre et qui sont autant de manières de se rapporter aux prescriptions morales en matière de comportement sexuel.¹⁰²

Quid des éléments en jeu dans le cadre de la dynamique de subjectivation¹⁰³, qui sont autant de moyens différents de se rapporter aux normes morales ? Il y a d'abord ce que Foucault appelle « la détermination de la substance éthique »¹⁰⁴, qui consiste à donner la priorité à certaines valeurs morales pour en faire le principe de base de sa conduite (donc on respecte le principe de fidélité préconisé à travers par exemple un idéal de maîtrise de soi comme base, ou bien à travers un suivi strict des obligations et interdictions, ou encore en ayant comme valeur principale notre engagement avec le partenaire). Ensuite, le « mode d'assujettissement »¹⁰⁵, qui renvoie à ce sur quoi se base l'individu pour établir son rapport aux normes morales et en reconnaître la légitimité (toujours concernant la pratique de la fidélité : on peut le faire parce qu'on a un sentiment de devoir envers sa culture, sa religion, ...). Le troisième mode de subjectivation est celui qui concerne « les formes de l'élaboration [de soi], du travail éthique qu'on effectue sur soi-même »¹⁰⁶. Ce mode de subjectivation consiste en une transformation de soi, une élaboration de soi comme sujet moral (si on prend l'exemple de l'austérité sexuelle, on peut la mettre en œuvre en passant par la chasteté, ou par le fait de décrypter ses désirs¹⁰⁷ ...). Le quatrième et dernier mode de subjectivation est celui qui concerne « la téléologie du sujet moral »¹⁰⁸,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰¹ Dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, à la p. 37, Foucault propose différentes définitions de « morale », et la troisième est celle d'une manière de se conduire soi-même.

¹⁰² Ces quatre modes de subjectivation se retrouvant également sous d'autres formes dans l'expérience de la chair mais nous le verrons dans la partie suivante.

¹⁰³ Foucault appelle ces éléments des « modes de subjectivation ».

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ C'est le cas dans l'expérience de la chair par exemple.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 39.

ou comment une action peut s'inscrire dans l'ensemble d'un comportement moral. Autrement dit, ce mode de subjectivation s'interroge sur la manière dont on peut se constituer comme un sujet moral cohérent à travers des actions qui prennent sens dans un certain art de vivre.

Pour terminer la longue analyse de la citation de Foucault dans l'introduction, on peut donc dire qu'une action morale est à la fois liée à la conjoncture dans laquelle elle se joue, mais également aux codes qui la régissent, et qu'elle comporte un rapport à soi. Rapport à soi dans lequel on se réfléchit soi-même et on s'érige comme un sujet moral à travers ces quatre modes de subjectivation. On peut voir aussi à quel point, à travers ces quatre modes de subjectivation, un jeu et une appropriation des normes morales sont possibles. On peut se rapporter de manière différente à cette morale, la considérer comme légitime à partir de raisons plus personnelles, donner un sens singulier à nos actions. Des « pratiques de soi »¹⁰⁹ sous-tendent cette construction de soi comme sujet moral.

On peut supposer que le jeu possible avec les normes dans l'expérience de la chair, que l'on retrouve dans le christianisme, est plus restreint que dans l'expérience des *aphrodisia*, et donc que la part accordée à la subjectivité est plus importante dans cette dernière expérience. Le rapport à soi est en effet très marqué dans l'Antiquité grecque, et l'idéal n'est pas de respecter le code pour lui-même de manière drastique, mais davantage d'être souverain de soi-même, d'être maître de ses désirs et plaisirs.

Foucault suggère finalement de penser le rapport entre Antiquité grecque et christianisme du point de vue de la morale sexuelle à de nouveaux frais, à savoir non plus sous la forme d'une continuité ou d'une rupture, mais plutôt sous la forme d'une évolution historique de la relation à soi-même et de la subjectivation dans une expérience, ou plus précisément dans le pôle historique de l'expérience. En effet, Foucault fait l'hypothèse :

qu'il y a tout un champ d'historicité complexe et riche dans la manière dont l'individu est appelé à se reconnaître comme sujet moral de la conduite sexuelle. Il s'agirait de voir comment, de la pensée grecque classique jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹¹⁰ *Ibid.*, p 44.

Cette idée est importante dans le cadre de notre recherche puisque nous travaillons sur l'expérience des *aphrodisia* et celle de la chair en prenant comme point de départ la question de la subjectivation, et celle de l'identité se jouant au sein de cette subjectivation. Foucault s'interroge sur cette subjectivation en la replaçant dans son cadre historique.

Revenons maintenant aux différents chapitres de l'ouvrage qui traitent de la question de l'austérité sexuelle dans l'usage des plaisirs à partir des quatre modes de subjectivation que nous avons vus précédemment, en passant par l'explication des quatre grands domaines de relation (rapport au corps, à l'autre sexe dans le mariage, au même sexe, et à la vérité, tout ça du point de vue du citoyen masculin) relatifs aux différents axes de l'expérience. L'étude de Foucault est ancrée dans la concrétude de l'état de faits présenté dans les écrits des Anciens.

Pour introduire le développement de la pensée de Foucault dans ce tome en respectant la chronologie et la structure des chapitres, on peut reprendre les mots d'Aline Rousselle, historienne spécialiste des aspects culturels de la conversion des Romains à la chrétienté. Elle affirme que Foucault retrace dans *L'usage des plaisirs* (et dans *Le souci de soi*):

l'histoire de la façon dont le sexe est pensé, selon les cadres dans lesquels il est pensé. Or la problématisation est différente selon que les Grecs raisonnent dans le cadre médical : les *aphrodisia* sont-ils bons ou mauvais pour ma santé ? Dans le cadre du mariage : qu'est-ce qui est juste ou injuste à l'égard de ma femme ? Dans l'amour, c'est-à-dire dans les rapports compliqués, à caractère social et conventionnel, avec des garçons : qu'est-ce qui est bon ou mauvais pour mon accès et celui du garçon à la vérité ? (...) Entre ces trois catégories circule la même réponse qui est un idéal de maîtrise de soi et de contrôle sur l'exercice du plaisir, le tout sous le chef d'une esthétique de l'existence.¹¹¹

On retrouve dans cette citation les quatre grandes relations thématiques précédemment, le déroulement des chapitres et aussi la question de la maîtrise de soi à travers l'exercice d'un art de vivre.

En ce qui concerne le premier chapitre, à savoir « La problématisation des plaisirs »¹¹², il est important pour comprendre à quoi renvoie le concept d'*aphrodisia*. Foucault y évoque en effet son origine et sa signification :

¹¹¹ ROUSSELLE, Aline, « Michel Foucault, Histoire de la sexualité, t. II : L'usage des plaisirs, t. III : Le souci de soi », dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, p. 318.

¹¹² FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 47-126.

Bien sûr, les Grecs disposent de toute une série de mots pour désigner différents gestes ou actes que nous appelons « sexuels ». Ils disposent d'un vocabulaire pour désigner des pratiques précises ; ils ont des termes plus vagues qui se réfèrent d'une façon générale à ce que nous appelons « relation », « conjonction » ou « rapports » sexuels (...). Mais la catégorie d'ensemble sous laquelle tous ces gestes, actes et pratiques sont subsumés est beaucoup plus difficile à saisir. Les Grecs utilisent volontiers un adjectif substantivé : *ta aphrodisia* (...). « Choses » ou « plaisirs de l'amour », « rapports sexuels », « actes de la chair », « voluptés », on essaie comme on peut d'en donner un équivalent en français. Mais la différence des ensembles notionnels rend malaisée la traduction exacte du terme. Notre idée de « sexualité » ne couvre pas simplement un domaine beaucoup plus large ; elle vise une réalité d'un autre type ; et elle a, dans notre morale et notre savoir, de tout autres fonctions. En revanche nous ne disposons pas, de notre côté, d'une notion qui opère un découpage et qui réunisse un ensemble analogue à celui des *aphrodisia*.¹¹³

C'est un chapitre introductif aux quatre autres dans lesquels sont abordés les grandes relations dont nous avons parlé précédemment : le chapitre sur la diététique traite du rapport au corps et à la santé, celui sur l'économique aborde la question du rapport à l'autre sexe dans le mariage, le suivant sur l'érotique thématise la relation avec le même sexe, et enfin le chapitre sur le véritable amour, plus philosophique, aborde davantage la question de la vérité de l'amour.

Foucault précise dans ce premier chapitre que les Grecs de l'époque classique se posent de nombreuses questions concernant les *aphrodisia* (il conserve le terme grec puisqu'il est difficile de le traduire sans en perdre la richesse et la subtilité). Mais ces questions ne tournent pas autour de la forme précise qu'il faut leur donner, ni autour de ce qui est permis et interdit, ni même autour d'une nature à déchiffrer. Les *aphrodisia* intéressent les Anciens parce qu'en faire l'expérience amène à éprouver du plaisir. Il n'est absolument pas question, comme ce sera le cas dans l'expérience de la chair que nous définirons dans la partie suivante, de soupçonner radicalement et constamment les *aphrodisia* pour en débusquer un sens caché ou une puissance qui peut nuire aux individus. Les *aphrodisia* ne sont pas condamnés et catégorisés comme un mal en soi. Ils ne sont pas suspectés pour ce qu'ils sont. En effet,

lorsqu'on s'interroge à leur sujet, ce qui fait question, ce n'est pas la forme qu'ils revêtent, c'est l'activité qu'ils manifestent. Leur dynamique, beaucoup plus que leur morphologie. Cette dynamique est définie par le mouvement qui lie entre eux les *aphrodisia*, le plaisir qui

¹¹³ *Ibid.*, p. 49-50.

leur est associé et le désir qu'ils suscitent. L'attraction exercée par le plaisir et la force du désir qui porte vers lui constituent, avec l'acte même des *aphrodisia*, une unité solide.¹¹⁴

Le désir, le plaisir et l'activité sexuelles sont envisagés comme un tout dynamique, comme nous l'avons mentionné auparavant¹¹⁵. L'expérience des *aphrodisia* est questionnée en tant qu'elle articule ces différentes dimensions. Ce n'est que bien plus tard, dans l'expérience chrétienne de la chair ou celle de la sexualité moderne, que le désir est problématisé de manière particulière et qu'on lui demande de dire la vérité de l'individu. C'est l'importance accordée à la nature dans l'Antiquité qui permet que l'acte sexuel, le désir qu'il suscite et le plaisir qu'on y prend ne soient pas dévalorisés ou soupçonnés d'emblée. En effet, puisque les individus ressentent naturellement du plaisir dans la pratique des *aphrodisia*, et qu'ils sont naturellement amenés à les pratiquer¹¹⁶, les *aphrodisia* ne sont pas vus comme un mal en soi. Ils sont certes questionnés d'un point de vue moral, mais pas pour eux-mêmes. Ce qui est interrogé, c'est la manière de les pratiquer et la force qui nous pousse vers eux. Reprenons encore les mots de Foucault :

L'ontologie à laquelle se réfère cette éthique du comportement sexuel n'est pas, au moins dans sa forme générale, une ontologie du manque et du désir ; ce n'est pas celle d'une nature fixant la norme des actes ; c'est celle d'une force qui lie entre eux actes, plaisirs et désirs. C'est ce rapport dynamique qui constitue ce qu'on pourrait appeler le grain de l'expérience éthique des *aphrodisia*.¹¹⁷

Il est d'abord question de quantité, d'intensité des pratiques. C'est ici qu'interviennent la tempérance et la continence, pour maîtriser la force qui pousse vers les désirs et les plaisirs. La continence permet de lutter contre la force d'attraction des désirs et plaisirs, et plus cette force est grande, plus la victoire sur elle relève du mérite. Tout l'enjeu est de rester dans la mesure. Ce qui est condamné moralement, c'est la démesure. Mais également le fait d'aller à l'encontre des rôles assignés par la nature. En effet, Foucault dit :

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁵ C'est le cas dans l'expérience des *aphrodisia*, pas dans l'expérience de la sexualité moderne. Il y a déjà l'ébauche d'une dissolution de cet ensemble dans la pastorale chrétienne puisque le plaisir ne peut pas être recherché pour lui-même dans l'acte sexuel. Par la suite, il sera très difficile d'intégrer le plaisir dans le dispositif de sexualité, où ce qui est interrogé et problématisé voire même scruté, c'est le désir. Foucault l'explique aux pages 58 et 59 de ce tome. Notons que la manière dont le désir est problématisé est elle aussi inscrite dans une histoire, même si Foucault ne fait pas une histoire du désir mais bien une histoire de la sexualité. La question du désir y joue un rôle clef.

¹¹⁶ Ne serait-ce que pour la reproduction, qui est considérée comme nécessaire par les Grecs, notamment dans le cadre de la transmission du nom et des avoirs.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 60.

La pratique des plaisirs relève aussi d'une autre variable qu'on pourrait dire de « rôle » ou de « polarité ». Au terme *aphrodisia* correspond le verbe *aphrodisiazein* ; il se réfère à l'activité sexuelle en général : ainsi parle-t-on du moment où les animaux arrivent à l'âge où ils sont capables d'*aphrodisiazein* ; il désigne aussi l'accomplissement d'un acte sexuel quelconque : ainsi Antisthène évoque-t-il chez Xénophon l'envie qu'il a parfois d'*aphrodisiazein*. Mais le verbe peut aussi être employé avec sa valeur active ; dans ce cas, il se rapporte de façon particulière au rôle dit « masculin » dans le rapport sexuel, et à la fonction « active » définie par la pénétration. Et inversement, on peut l'employer dans sa forme passive ; il désigne alors l'autre rôle dans la conjonction sexuelle : le rôle « passif » du partenaire-objet. Ce rôle, c'est celui que la nature a réservé aux femmes – Aristote parle de l'âge auquel les jeunes filles deviennent susceptibles d'*aphrodisiasthēnai* ; c'est celui qui peut être imposé par la violence à quelqu'un qui se trouve réduit à être l'objet du plaisir de l'autre ; c'est aussi le rôle accepté par le garçon ou par l'homme qui se laisse pénétrer par son partenaire – l'auteur de *Problèmes* s'interroge ainsi sur la raison pour laquelle certains hommes prennent plaisir à l'*aphrodisiazeisthai*.¹¹⁸

Cet extrait est capital pour comprendre à quoi renvoie l'expérience des *aphrodisia* ainsi que ce qu'elle implique. En effet, on constate que la manière de se constituer comme sujet dans l'Antiquité à travers la pratique des *aphrodisia* est différente selon qu'on est un homme ou une femme. Ou plus précisément, on peut dire que la manière de se constituer comme sujet moral consiste dans le respect de sa nature propre. Puisque ces deux êtres sont de nature différente, ils ont un rôle distinct. On peut également voir qu'il n'y a pas de prescription précise de pratiques, ni même d'interdiction. Il n'y a pas de règle universelle ou de norme fixe sur laquelle s'aligner. Mais il faut respecter le rôle qui nous est assigné sur base de notre nature. Or il est de la nature¹¹⁹ de la femme d'endosser le rôle passif dans le rapport sexuel, tandis que l'homme se doit d'y être actif. Ce qui est immoral, c'est de contrevenir à ces rôles qui nous sont attribués par la nature dans le cadre du rapport sexuel.

Mais, bien que la pratique des *aphrodisia* ne soit pas considérée comme mauvaise en soi, elle reste dévalorisée puisqu'elle est une nécessité partagée par les êtres humains et les animaux, mais également parce qu'elle peut être empreinte de manque (et donc de souffrance), et qu'elle dépend des nécessités du corps (lui aussi dévalorisé dans l'Antiquité, surtout chez Platon)¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 63-64.

¹¹⁹ Cette fameuse nature ne semble pas être expliquée par autre chose que l'état de fait de l'époque classique, elle n'est pas justifiée en dehors de certains jugements de valeur mais elle semble être admise par les différents auteurs traités par Foucault. Mais ces rôles actif-passif dans le rapport sexuels sont liés à la position homme-femme dans la société grecque. Ceux qui commandent (à la maison ou dans la cité), les hommes dont, ne peuvent pas avoir un rôle passif. Nous le verrons plus tard.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 67-68.

La survie de l'espèce étant en jeu dans la procréation, un désir naturel et nécessaire doit nous y pousser. Comment cela est-il possible ? Grâce au fait que « la nature a attaché à l'acte de procréation un plaisir extrêmement intense. »¹²¹ Les individus désirent le plaisir associé aux actes sexuels, desquels résulte la reproduction, et donc la survie de l'espèce. Nous aurions, aux dires de Platon¹²² dans les *Lois* (repris par Foucault dans ce tome), « trois grands appétits fondamentaux, qui concernent la nourriture, la boisson et la génération »¹²³, et c'est précisément celui de la génération qui est le plus intense puisque la perpétuation de l'espèce humaine en dépend. Ces trois grands appétits sont abordés conjointement dans le second chapitre de l'ouvrage. Nous y reviendrons.

Puisque le plaisir inhérent à la pratique des *aphrodisia* est fort, le risque d'excès est également grand. L'enjeu est de ne pas placer cet appétit comme premier alors qu'il est secondaire par rapport aux autres. On doit s'en tenir à la satisfaction de nos besoins pour rester dans la mesure. C'est parce qu'il y a un risque constant d'excès dans la pratique des *aphrodisia* de par leur nature¹²⁴, que la problématisation morale entourant les actes sexuels est aussi grande. Tout l'enjeu sera alors de rester maître de soi en combattant cette force qui nous pousse à l'excès. Un parallèle est possible avec la nourriture et la boisson concernant cette maîtrise de soi et de ses désirs. Le danger de la démesure pèse sur les trois appétits principaux de l'humain, et c'est pour cela qu'ils étaient associés dans la morale des Grecs de l'Antiquité. À ce titre,

ils posent les uns et les autres la même question : comment peut-on et comment faut-il « se servir » (*chrēsthai*) de cette dynamique des plaisirs, des désirs et des actes ? Question du bon usage.¹²⁵

Puisque de grands enjeux éthiques¹²⁶ entourent ces trois appétits, il est dès lors question d'en faire bon usage. Ce qui est possible grâce à une réflexion individuelle (en rappelant toutefois que nous sommes toujours pris dans un contexte). Il n'est donc pas ici question

¹²¹ *Ibid.*, p. 67.

¹²² Notons que la question de la modération des plaisirs est un enjeu fondamental chez Platon, notamment dans la *République*. Elle se retrouvera dans des philosophies ultérieures, comme chez les épicuriens.

¹²³ *Ibid.*, p. 68.

¹²⁴ Qui elle-même n'est pas condamnée, rappelons-le. Par contre, dans l'expérience de la chair, les activités sexuelles constituent un mal en soi, de par leur nature, puisqu'elles sont la conséquence de la chute de l'être humain.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 71.

¹²⁶ Il me semble utile de préciser que Foucault, à travers ce tome, emploie indistinctement les termes de morale et éthique.

d'un assujettissement à des normes précises et générales, mais de réfléchir l'usage des plaisirs selon « une triple stratégie : celle du besoin, celle du moment, celle du statut. »¹²⁷

L'idée est donc de satisfaire ce besoin quand il est nécessaire, de ne le faire que quand le désir est vif pour maximiser les plaisirs, et ne pas en abuser. Le sujet moral tendant vers son accomplissement est en effet celui qui sait faire preuve de tempérance (*sophrosune*). La tempérance est « un art, une pratique des plaisirs qui est capable en “usant” de ceux qui sont fondés sur le besoin de se limiter elle-même »¹²⁸.

Pour un bon usage des plaisirs, il faut aussi saisir le *kairos*, c'est-à-dire le moment opportun. Le déterminer n'est pas facile, un enjeu moral entoure également cette question du *kairos*. Il faut pouvoir le déterminer dans la vie en général (ne pas pratiquer les plaisirs trop jeune par exemple), il y a aussi un moment opportun dans l'année pour les plaisirs (où il est surtout question de chaleur, d'humidité), et également un dans la journée (il est préférable de s'adonner aux plaisirs sexuels le soir pour des questions de pudeur). Le *kairos* pour la pratique des plaisirs se détermine aussi au regard des autres occupations et objectifs que l'on a dans l'existence.

Pour finir, la détermination du bon usage des plaisirs se fait sur base du statut de celui qui les pratique. Tout le monde ne peut pas user des plaisirs de la même manière¹²⁹. En effet, « les règles de conduite sexuelle varient selon l'âge, le sexe, la condition des individus »¹³⁰. D'ailleurs, la tempérance est importante pour tous, mais elle est une qualité particulièrement attendue, voire exigée chez les individus les plus élevés socialement. Il faut se maîtriser, se limiter pour ne pas se laisser distraire de sa tâche, c'est d'autant plus important quand on a de grandes responsabilités dans la cité.

Ce qui ressort de cette triple stratégie, c'est qu'elle est le fruit d'une réflexion éminemment individuelle, bien que prise dans un contexte social et historique. Cela confirme encore l'idée qu'il n'y a pas de règle universelle et fixée une fois pour toutes. Le bon usage des plaisirs dépend de plusieurs variables, qui sont en fait propres à chacun,

¹²⁷ *Ibid.*, p. 73.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹²⁹ On constate une différence sur ce point avec la morale chrétienne, qui détermine la conduite sexuelle à adopter suivant un degré nettement plus haut d'universalisme. Nous le verrons dans la partie suivante consacrée à l'expérience de la chair.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 81.

c'est avant tout une affaire d'équilibre et de circonstance, mais aussi d'aspirations personnelles. Foucault conclut :

Ce n'est donc pas en universalisant la règle de son action que, dans cette forme de morale, l'individu se constitue comme sujet éthique ; c'est au contraire par une attitude et par une recherche qui individualisent son action, la modulent, et peuvent même lui donner un éclat singulier par la structure rationnelle et réfléchie qu'elle lui prête.¹³¹

Notons que l'on peut déjà lire dans cette citation le lien entre bon usage des plaisirs et raison. Dans la morale ancienne, pour se constituer en tant que sujet moral, il ne s'agit pas de suivre des principes généraux, mais bien de faire selon ses singularités, en passant par une recherche rationnelle et une réflexion personnelle pour adapter une action aux circonstances. Ce qui oppose la morale ancienne à la morale que l'on retrouve dans la pastorale chrétienne, qui vise une plus grande universalité.

On peut relever une autre opposition notable entre la morale païenne et la morale chrétienne concernant l'usage des plaisirs, et la manière de se rapporter à soi-même. La morale chrétienne repose sur une intériorisation de l'obéissance¹³², tandis que la morale païenne est axée sur l'acte accompli et visible dans le réel. Qui plus est, dans l'expérience de la chair, l'usage de la *libido* thématé par saint Augustin, est conçu autrement et il n'est plus question des plaisirs. On déchiffre ses pensées et désirs dans la morale chrétienne. On analyse la dynamique de nos actes tels qu'ils apparaissent dans le réel dans la morale grecque antique. Mais dans les deux cas, bien que ce soit sur des modes différents (intériorité ou extériorité), il est question d'un rapport du sujet à lui-même.

Le rapport à soi, pour être éthique, dans le cadre de la morale antique passe par les deux vertus que sont l'*enkrateia* (continence), et la *sophrosune* (tempérance). C'est en pratiquant ces deux vertus que l'on peut lutter contre le danger de l'excessivité des désirs sexuels. La *sophrosune* s'apparente au choix (volontaire donc) rationnel de la juste mesure. Le tempérant éprouve du plaisir à se modérer. L'*enkrateia*, par contre, consiste dans la maîtrise de soi via une lutte avec soi-même, il s'agit de combattre les désirs irrationnels et trop forts pour les dominer, de maîtriser ses propres forces finalement. La tempérance est volontaire tandis que la continence demande un effort, elle passe par un combat. Pour se constituer comme sujet moral, il faut combattre les désirs et plaisirs

¹³¹ *Ibid.*, p. 84.

¹³² Nous le verrons dans la partie suivante.

excessifs, et on a vu que les *aphrodisia*, de par leur nature, sont menacés par le danger d'excessivité. Pour en faire bon usage, il faut lutter contre cette excessivité. Le danger, si tel ne devait pas être le cas, serait d'être rendu esclave (et donc passif, puisqu'on n'est plus dans la maîtrise, qu'on ne peut plus dominer nos propre forces qui nous assaillent, ce qui renvoie à la figure de l'efféminé : celui qui ne sait pas se maîtriser) des *aphrodisia* à cause de la force qui nous pousse à désirer le plaisir qu'elles procurent. Pour se constituer comme sujet moral, il faut dominer cette force, prendre le pouvoir sur elle. En effet, Foucault affirme que « le rapport aux désirs et aux plaisirs est conçu comme un rapport batailleur : à leur égard, il faut se mettre dans la position et le rôle de l'adversaire »¹³³. Mais un adversaire paradoxal puisqu'on se bat contre les forces qui peuvent nous rendre esclaves, mais en même temps c'est aussi une lutte contre soi pour se dominer, prendre le pouvoir sur soi. Se dominer soi-même, désirer de manière mesurée¹³⁴, c'est parvenir à la victoire.

Comment parvenir à la victoire que constitue la domination de soi par soi ? Grâce à un entraînement. Il faut se préparer au combat qu'on a à mener contre nos désirs, et pour ce faire, on doit s'exercer, pratiquer un exercice (*askesis*) de soi. Cet exercice de soi ne semble pas décrit selon une forme particulière chez les Grecs classiques selon Foucault. L'enjeu est de s'exercer à être tempérant et continent, et ça dépend du contexte dans lequel on est.

La maîtrise de soi est la condition préalable et nécessaire pour pouvoir commander aux autres, dans la maisonnée et *a fortiori* dans la cité (d'où sa dimension politique). En effet, si on soumet ses propres désirs, alors on est légitime pour soumettre des serviteurs et des citoyens, et donc gouverner. Comment peut-on prétendre dominer d'autres individus si on ne peut se dominer soi-même¹³⁵, si on est esclave de nos propres désirs et plaisirs ? Foucault dit à ce sujet :

¹³³ *Ibid.*, p. 90-91. Notons que cette idée de combat se retrouve dans l'expérience de la chair, mais elle se joue selon une dynamique différente puisque dans la chair, il est question de mener un combat contre l'Autre (le Diable) en nous, et pas contre nous-mêmes. Nous le verrons.

¹³⁴ L'idée n'est donc pas de renoncer au désir, comme ce sera le cas dans l'expérience de la chair.

¹³⁵ Notons que se dominer soi-même ou se gouverner soi-même renvoie chez Platon à placer la raison comme souveraine dans l'âme, et à soumettre ses désirs mais aussi ses émotions. La maîtrise des émotions n'est pas évoquée par Foucault, qui met l'accent sur le gouvernement de soi à travers la soumission de nos désirs. En ce qui concerne le gouvernement des émotions chez Platon, cf. Platon, *La République*, trad. fr Georges Leroux, Flammarion, Paris, (2002), 2016, [436a-b].

Le même apprentissage doit rendre capable de vertu et capable de pouvoir. Assurer la direction de soi-même, exercer la gestion de sa maison, participer au gouvernement de la cité sont trois pratiques de même type. L'*Économique* de Xénophon montre bien, entre ces trois « arts », continuité, isomorphisme ainsi que succession chronologique de leur mise en œuvre dans l'existence d'un individu.¹³⁶

S'exercer pour parvenir à la maîtrise de soi permet une bonne gestion de la maisonnée, et même de la cité. Le pouvoir nécessite la vertu de tempérance. Mais il n'y a pas de recette universelle pour atteindre cette vertu. Il faut s'exercer physiquement comme moralement, de façon singulière et réfléchie. Se constituer comme sujet moral requiert donc cet indispensable exercice de soi, qui est en fait l'apanage de l'homme libre.

Quid de cette liberté ? Cette liberté, c'est ce qui est visé à travers la recherche de la maîtrise de soi dans le bon usage des plaisirs. De ce point de vue, la *sophrosune* comme choix volontaire de la mesure constitue une liberté. La pratique des plaisirs est tout à fait admise à partir du moment où on sait se gouverner soi-même, et donc ne pas être esclave de ses désirs. On peut donc dire que la pratique des plaisirs ne pose pas de problème majeur à partir du moment où on reste libre¹³⁷, ce qui nécessite la *sophrosune*.

Cette liberté comme maîtrise de soi est nécessaire pour les individus comme pour la cité. Foucault dit à ce sujet :

L'attitude de l'individu à l'égard de lui-même, la manière dont il assure sa propre liberté à l'égard de ses désirs, la forme de souveraineté qu'il exerce sur soi sont un élément constitutif du bonheur et du bon ordre de la cité.¹³⁸

Mais la nécessité de la liberté et donc de la tempérance en matière de plaisirs se fait surtout ressentir chez ceux qui dirigent, ceux qui sont soumis se contentent d'obéir (et donc ils sont tempérants si leur maître l'est également). Et on ne peut décemment pas, en tant que souverain, attendre que les citoyens nous obéissent si nous ne parvenons pas à faire obéir nos propres désirs, surtout avec les risques de révoltes que cela implique lorsqu'on a le plein pouvoir.

¹³⁶ FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, p. 102.

¹³⁷ La liberté n'est donc pas conçue comme libre-arbitre, d'autant qu'elle s'inscrit dans un tout qui la dépasse puisqu'elle est nécessaire pour la cité. Il s'agit de la liberté pensée comme maîtrise de soi.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 107.

Mais la tempérance, conçue comme une liberté passant par la maîtrise de soi, est dès lors dans l'Antiquité une vertu virile. Tout comme c'est l'homme qui commande le peuple, et l'homme qui commande la maisonnée, c'est aussi l'homme qui se commande à lui-même. Le rapport à soi dans ce contexte de l'expérience des *aphrodisia* doit être analogue à celui que l'homme libre a avec ses serviteurs. Donc, pour reprendre les mots de Foucault, « la tempérance est au sens plein une vertu d'homme. »¹³⁹ Les femmes peuvent également faire preuve de tempérance, qui leur est imposée par « leur statut de dépendance à l'égard de leur famille et de leur mari et leur fonction procréatrice »¹⁴⁰. Pour être tempérantes, elles doivent être viriles, et elles ne doivent donc pas l'être pour espérer la liberté comme les hommes, mais pour assurer correctement leurs fonctions d'épouses et de mères. D'autant que cette vertu de tempérance ne se manifeste pas de la même manière chez l'homme que chez la femme. L'homme doit être maître de lui-même à travers le choix de la mesure, qui implique de ne pas être esclave de ses désirs. La femme est tempérante en se soumettant correctement à son mari qui lui donne des conseils raisonnables. Chez l'un, c'est pour être un meilleur maître, chez l'autre c'est pour être mieux soumise. D'ailleurs, l'intempérance semble s'apparenter dans l'Antiquité à une forme de passivité par rapport aux plaisirs (dans le sens d'une soumission aux plaisirs, ou alors d'une passivité dans l'acte sexuel), passivité qui caractérise la féminité. Être intempérant, pour un homme, s'apparente à être féminin¹⁴¹, donc à aller contre sa nature, et de ce fait à être dans l'immoralité.

Mais nous voyons à travers ce premier chapitre se dessiner un rapport entre la maîtrise de soi et la raison. À ce sujet, Foucault nous dit :

Cette liberté-pouvoir qui caractérise le mode d'être de l'homme tempérant ne peut pas se concevoir sans un rapport à la vérité. Dominer ses plaisirs et les soumettre au *logos* ne forment qu'une seule et même chose.¹⁴²

Pour être tempérant, il ne faut pas se laisser aller à des désirs et plaisirs irrationnels, il faut suivre ce que nous dicte la raison. D'autant que dans l'Antiquité grecque, surtout

¹³⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ Notons que qualifier un homme d'efféminé dans la morale païenne et dans la morale moderne ne renvoie pas à la même chose. Un homme dit efféminé dans la morale païenne est un homme passif, qui ne se maîtrise pas. Dans l'expérience de la sexualité, l'homme efféminé est celui qui a des rapports sexuels avec des hommes, ou même simplement une attirance pour les hommes. Mais dans les deux cas, cette féminité est vue comme immorale.

¹⁴² *Ibid.*, p. 116.

chez Platon, on est face à une morale intellectuelle, où la connaissance du bien permet de faire le bien¹⁴³, et où la connaissance de soi permet de ne pas présumer de ses forces, et donc de lutter efficacement contre l'esclavage des désirs et plaisirs. La connaissance et la raison ont un grand rôle à jouer dans la morale, et donc aussi dans l'expérience des *aphrodisia*. Ainsi, « on ne peut pas se constituer comme sujet moral des plaisirs sans se constituer en même temps comme sujet de connaissance. »¹⁴⁴ Si la raison est placée par l'individu comme souveraine de son âme, elle permet de se gouverner soi-même, notamment en choisissant le moment opportun pour s'adonner aux *aphrodisia*, en comprenant quand le besoin se fait sentir. La raison permet aussi de mieux se connaître soi-même, ce qui facilite la maîtrise de soi.

La liberté est également à envisager dans un rapport étroit à la vérité au sens où, dans la perspective platonicienne, l'âme a pu observer la vérité des choses dans le monde des Idées avant de s'incarner via la métempsychose. Ensuite, une fois incarnée dans un corps, elle peut voir la beauté du monde sensible, qui réfléchit celle du monde des Idées, la beauté en soi. Cette aspiration à la vérité contemplée dans le monde des Idées permet à l'âme d'accorder moins d'importance au désir qui la pousse vers plaisirs corporels. Foucault ajoute :

Le rapport de l'âme à la vérité est à la fois ce qui fonde l'Éros dans son mouvement, sa force et son intensité et ce qui, l'aidant à se dégager de toute jouissance physique, lui permet de devenir le véritable amour.¹⁴⁵

L'amour véritable ne s'arrête pas une fois que le manque ne se fait plus sentir. Il dépasse le désir physique. C'est ce qui en fait l'intensité, il ne s'encombre pas des plaisirs et désirs du corps. C'est un désir de vérité, de la beauté en soi. Le véritable amour est un amour raisonnable puisqu'il est libéré des désirs corporels, et donc de l'excès potentiel que les plaisirs sexuels amènent avec eux.

Ce rapport à la vérité permet d'être tempérant parce qu'il garantit une modération des plaisirs. Il ne s'agit pas d'interpréter la vérité de ses désirs ou de les débusquer comme dans l'expérience de la chair et plus tard dans l'expérience de la sexualité. Il s'agit, à travers la raison, encore une fois de s'adonner à un art de vivre. En effet, « cette existence

¹⁴³ *A contrario*, le mal viendrait de l'ignorance du bien.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 119-120.

tempérante dont la mesure, fondée en vérité, est à la fois respect d'une structure ontologique et profil d'une beauté visible »¹⁴⁶. Il s'agit, à travers le bon usage des *aphrodisia*, comprenant une visée de vérité et de liberté (comme maîtrise de soi), d'avoir une belle vie, une bonne vie (beau et bon étant indissociables dans l'Antiquité grecque). La tempérance et l'exercice pour l'atteindre permettent non seulement la beauté de la vie, mais aussi l'accès au bonheur. Mais il est également question de la réception de cette vie belle, qui doit servir d'exemple et de souvenir. Toutes ces questions rejoignent ce que Foucault appelle l'esthétique de l'existence, qui consiste à faire de sa vie une œuvre d'art.

Pour clôturer l'explication de ce premier chapitre concernant la lecture foucauldienne de la manière d'interroger les *aphrodisia* d'un point de vue moral, il semble nécessaire de reprendre les mots de Foucault lui-même, qui résume admirablement ses différentes thèses et les met en lien avec les modes de subjectivation qui leur sont associés chez les Grecs antiques de l'époque classique :

Ce n'est là qu'une esquisse, à des fins préliminaires ; quelques traits généraux qui caractérisent la manière dont on a réfléchi, dans la pensée grecque classique, la pratique sexuelle et dont on l'a constituée comme domaine moral. Les éléments de ce domaine – la « substance éthique » – étaient formés par des *aphrodisia*, c'est-à-dire des actes voulus par la nature, associés par elle à un plaisir intense et auxquels elle porte par une force toujours susceptible d'excès et de révolte. Le principe selon lequel on devait régler cette activité, le « mode d'assujettissement », n'était pas défini par une législation universelle, déterminant les actes permis et défendus ; mais plutôt par un savoir-faire, un art qui prescrivait les modalités d'un usage en fonction de variables diverses (besoin, moment, statut). Le travail [éthique] que l'individu devait exercer sur lui-même, l'ascèse nécessaire, avait la forme d'un combat à mener, d'une victoire à remporter en établissant une domination de soi sur soi, selon le modèle d'un pouvoir domestique ou politique. Enfin, le mode d'être auquel on accédait par cette maîtrise de soi se caractérisait comme une liberté active, indissociable d'un rapport structural, instrumental et ontologique à la vérité.¹⁴⁷

C'est toute cette problématisation morale dans la constitution du sujet qui ouvre la voie aux différentes relations dans lesquelles se joue la thématique de l'austérité sexuelle (ces différentes relations sont interrogées également dans l'expérience chrétienne de la chair). On parle aussi d'un art de vivre parce que l'expérience des *aphrodisia* est problématisée à partir de la manière dont les actes des individus se donnent à voir dans le réel. C'est ce qui est visible qui est questionné et jugé moralement, à l'aune de la liberté et de la vérité. Pour esthétiser leurs comportements, notamment sexuels, les citoyens grecs avaient

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 123-124.

recours à des pratiques, et Foucault en analyse certaines dans la suite de cet ouvrage, à savoir :

pratique du régime, pratique du gouvernement domestique, pratique de la cour dans le comportement amoureux ; j'essaierai de montrer comment ces trois pratiques ont été réfléchies dans la médecine ou la philosophie et comment ces réflexions ont proposé diverses manières, non de codifier précisément la conduite sexuelle, mais plutôt de la « styliser » : stylisations dans la Diététique, comme art du rapport quotidien de l'individu à son corps, dans l'Économique comme art de la conduite de l'homme en tant que chef de famille, dans l'Érotique comme art de la conduite réciproque de l'homme et du garçon dans la relation d'amour¹⁴⁸.

Dans le second chapitre, « Diététique »¹⁴⁹ donc, il est question du rapport au corps et de la santé (autant du corps que de l'âme), et par extension, de la vie chez les Grecs antiques. La diététique, ou pratique du régime, consiste à problématiser d'un point de vue médical l'activité sexuelle dans le cadre d'un mode de vie sain, pour prendre soin de son corps, de sa santé et de sa vie finalement¹⁵⁰. La diététique se préoccupe des plaisirs en général, qui regroupent les trois grands appétits évoqués par Platon que nous avons énumérés précédemment, à savoir les plaisirs sexuels, la nourriture et la boisson. Il est aussi question des exercices et du sommeil dans la diététique. Le régime et la manière dont il est pratiqué dépend de plusieurs variables. Il n'y a pas, encore une fois, de règle universelle et fixe. Il s'agit d'un rapport personnel et réfléchi à ces différents plaisirs, avec la visée d'une bonne santé. En effet, Foucault affirme :

Le régime n'est pas à considérer comme un corps de règles universelles et uniformes ; c'est plutôt une sorte de manuel pour réagir aux situations diverses dans lesquelles on peut se trouver ; un traité pour ajuster son comportement selon les circonstances.¹⁵¹

Le régime est une manière d'arriver à une vie bonne, c'est tout un mode de vie qui passe aussi par des exercices de soi. D'ailleurs, l'importance accordée au sexe en tant que tel est moindre dans l'Antiquité parce que justement, il fait partie d'un tout. Le sexe s'inscrit dans un mode de vie avec comme visée la vérité et la liberté (à entendre comme maîtrise de soi). Dans la modernité, une énorme importance est accordée à ce qui relève

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 127-184.

¹⁵⁰ On peut d'ailleurs opposer cela au dispositif de la sexualité, où le médical va scinder les comportements sexuels selon une typologie du normal et du pathologique.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 141.

de la sexualité selon Foucault, peut-être parce qu'on est dans un mode de vie plus fragmenté.

En somme, la pratique du régime comme art de vivre est bien autre chose qu'un ensemble de précautions destinées à éviter les maladies ou à achever de les guérir. C'est toute une manière de se constituer comme un sujet qui a, de son corps, le souci juste, nécessaire et suffisant. Souci qui traverse la vie quotidienne ; qui fait des activités majeures ou courantes de l'existence un enjeu à la fois de santé et de morale ; qui définit entre le corps et les éléments qui l'entourent une stratégie circonstancielle ; et qui vise enfin à armer l'individu lui-même d'une conduite rationnelle. Quelle place s'accordait-on à faire aux *aphrodisia* dans cette gestion raisonnable et naturelle de la vie ?¹⁵²

Ici, Foucault nous introduit à la question de la place précise des *aphrodisia* dans la diététique, et à la question du souci de soi-même et de son corps. Tout ça dans une optique de constitution du sujet moral. La diététique est ce que Foucault appelle une « technique d'existence »¹⁵³, où il est question d'exercices de transformation, de constitution de soi. De nombreux facteurs sont à prendre en compte dans la pratique du régime pour faire bon usage des plaisirs. Cette idée est en effet capitale. Foucault nous montre encore une fois que la préoccupation autour des *aphrodisia* ne vise pas à questionner les *aphrodisia* elles-mêmes, mais bien à les questionner en vue de mener la meilleure existence possible, qui est finalement l'existence la plus libre, et basée sur le respect de la raison. Pour faire un bon usage des *aphrodisia* dans la pratique du régime, il est notamment important de tenir compte des saisons, de l'humidité, de la chaleur, de la sécheresse. Mais aussi de l'âge de la personne qui s'y adonne, de ses autres activités, des différents moments de la journée ou de l'année. C'est tout un art de prendre soin de sa santé, et le régime à suivre se détermine selon les circonstances, ce qui suppose de saisir les moments opportuns, notamment pour la bonne pratique des *aphrodisia* et ce, sur la base de raisons établies par des penseurs et des médecins au préalable. Le régime est aussi le fruit d'une réflexion personnelle, il ne suffit pas de suivre les conseils du médecin qui nous donne des règles à suivre, encore faut-il les comprendre. Avoir connaissance de ces éléments permet d'être plus libre dans la pratique du régime, qui constitue encore un rapport à soi-même.

Le régime régit aussi les *aphrodisia* parce qu'ils constituent une dépense d'énergie importante, c'est toute une épreuve pour le corps d'expulser le sperme, les hommes en ressortent affaiblis. Il faut donc les prendre en compte pour avoir la meilleure santé possible et éviter les maladies. Mais à part quelques indications sur la fréquence des

¹⁵² *Ibid.*, p. 143.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 141.

rapports selon les circonstances, les moments de l'année ou de la journée (et les autres variables que nous avons rapidement énumérées), rien n'est dit sur la forme que doivent prendre ces actes sexuels, ou encore sur d'éventuelles interdictions. L'enjeu est surtout de rester dans la mesure, d'éviter les excès en tout genre. Le régime permet aussi de se soucier de sa descendance, descendance qui assure l'immortalité de l'espèce. On peut finir l'explication de cette partie avec les mots de Foucault, on y retrouve une synthèse de tous les éléments qu'on vient d'évoquer :

Ainsi la diététique problématise la pratique sexuelle, non pas comme un ensemble d'actes à différencier selon leurs formes et la valeur de chacun d'eux, mais comme une « activité » à laquelle on doit globalement laisser libre cours ou poser un frein selon des repères chronologiques. (...) Dans les régimes médicaux anciens, les variations, en revanche, sont progressives ; et plutôt que de s'organiser selon la forme binaire du permis et du prohibé, ils suggèrent une oscillation permanente entre le plus et le moins. L'acte sexuel (...) est envisagé comme une activité qui, au point d'intersection entre l'individu et le monde, le tempérament et le climat, les qualités du corps et celles de la saison, peut entraîner des suites plus ou moins néfastes et donc doit obéir à une économie plus ou moins restrictive. C'est une pratique qui demande réflexion et prudence. Il n'est donc pas question de fixer, uniformément et pour tous, les « jours ouvrables » du plaisir sexuel ; mais de calculer au mieux les moments opportuns et les fréquences qui conviennent.¹⁵⁴

On peut retenir que la morale grecque de l'époque classique répond aux problèmes et dangers qui pèsent sur les *aphrodisia* par la pratique du régime comme un art de soi-même visant la maîtrise de soi dans l'exercice de la mesure. C'est notamment ainsi que l'on peut se construire comme un sujet moral souverain de lui-même, et donc libre et réfléchi.

Le chapitre suivant, intitulé « Économique »¹⁵⁵, traite de la question du rapport à l'autre sexe dans le mariage, et de la problématisation morale des relations sexuelles conjugales et extra conjugales. Les *aphrodisia* ne posent pas tellement problème dans le mariage tant qu'on a une progéniture légitime en santé, idéalement des garçons¹⁵⁶. La diététique a son rôle à jouer pour une bonne descendance. La possibilité en termes de pratiques sexuelles est dissymétrique entre homme et femme. Les hommes ont en effet énormément de libertés, tandis que les femmes se trouvent tenues à des règles plus strictes au sens où l'exclusivité de leurs relations sexuelles est due au mari. Il n'y a d'ailleurs d'adultère que du côté de la femme car les hommes peuvent avoir des relations extra-conjugales tant

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 153-154.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 185-240.

¹⁵⁶ Cf. notamment : Aristote, *De la Génération des animaux*, (dans Pierre Pellegrin (dir.), *Œuvres complètes*), IV, 3, [767 b].

qu'ils restent maîtres de leurs plaisirs et qu'ils laissent à leur femme, si elle fait bien son travail de maîtresse de maison, la place principale dans la gestion de la maisonnée, en lui assurant qu'elle ne court pas le risque de se faire remplacer en tant que maîtresse de maison. Les femmes doivent être soumises à l'autorité de leur mari, et leur donner une bonne descendance. Leur tempérance consiste dans le respect de ces diverses obligations. Foucault dit sur ce point :

La définition de ce qui était permis, défendu et imposé aux époux par l'institution du mariage, en fait de pratique sexuelle, était assez simple, et elle était assez clairement dissymétrique, pour qu'un supplément de régulation morale ne paraisse pas nécessaire. D'un côté, en effet, les femmes, en tant qu'épouses, sont liées par leur statut juridique et social ; toute leur activité sexuelle doit se situer à l'intérieur de la relation conjugale et leur mari doit être leur partenaire exclusif. C'est sous sa puissance qu'elles se trouvent ; c'est à lui qu'elles doivent donner des enfants qui seront ses héritiers et des citoyens. (...) Le statut familial et civique de la femme mariée lui impose les règles d'une conduite qui est celle d'une pratique sexuelle strictement conjugale. Ce n'est pas que la vertu soit inutile aux femmes, loin de là ; mais leur *sōphrosunē* a pour rôle de garantir qu'elles sauront respecter, par volonté et raison, les règles qui leur sont imposées.¹⁵⁷

Les hommes doivent le respect aux femmes en tant qu'elles appartiennent à d'autres hommes (que ce soit à leur père ou à leur mari). Si jamais il devait y avoir condamnation du sexe hors mariage pour un homme avec une femme mariée, c'est surtout parce que cela nuit à l'autre mari puisqu'elle est sa propriété. D'ailleurs, un homme est puni plus sévèrement s'il séduit la femme d'un autre que s'il la viole parce que dans le premier cas il y a une volonté de faire du mal au mari, dans l'autre cas on est emporté par son désir. On note quand même un certain conseil pour les hommes de réduire leurs relations sexuelles avec d'autres femmes une fois qu'ils sont mariés, mais ce n'est guère précis. Les femmes, en fonction de leur statut, ont des rôles différents dans la vie de l'homme marié :

le plaisir, c'est cela seul que peut donner une courtisane ; la concubine, elle, est capable d'apporter en outre les satisfactions de l'existence quotidienne ; mais seule l'épouse peut exercer une certaine fonction qui relève de son statut propre : donner des enfants légitimes et assurer la continuité de l'institution familiale.¹⁵⁸

Foucault montre quand même bien ici que l'épouse a un statut particulier parce qu'elle cumule toutes les fonctions, qui ne sont présentes que partiellement chez la prostituée ou

¹⁵⁷ FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, p. 190.

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, p. 195.

la concubine¹⁵⁹. Le mariage est aussi le lieu des plaisirs résultant de la pratique des *aphrodisia*, mais ils sont nettement moins problématisés dans ce cadre comme une question d'ordre moral. C'est surtout dans le contexte de la gestion de la maisonnée, de l'économie, que sont problématisées la question du mariage et celle de la relation entre mari et femme. Les rôles dans la maisonnée sont assignés selon la nature des individus, leur caractère, leur habileté physique. Par exemple, la femme, plus peureuse est faite pour rester à l'intérieur et gérer les serviteurs, nourrir les enfants. Les hommes, courageux, doivent assurer leur rôle dans la cité et travailler aux champs. Le mari a aussi pour rôle d'éduquer son épouse et de la gouverner, la femme doit l'assister et l'épauler dans la gestion de la maison. Ils doivent être associés en vue d'une même finalité : la prospérité de la maison, la meilleure administration possible de cette dernière, la perpétuation du nom. Ils gèrent ensemble et de manière complémentaire les vivres et récoltes avec chacun sa propre fonction. Fonction naturelle qu'ils se doivent de respecter pour être de bons maîtres de maison. Ce respect de leur nature propre engage aussi leur moralité, rappelons-le.

Outre les normes concernant les rôles des sexes dans l'économie, il y en a quelques-unes sur la conduite sexuelle à proprement parler, comme le fait de toujours rester dans la maîtrise de soi, pour le mari aussi bien que pour l'épouse. Il est toujours question d'éviter les excès asservissants, d'être tempérant et continent concernant les *aphrodisia*. La question des appareils, des ornements, du maquillage que l'on peut porter en tant qu'homme ou femme pour plaire à son époux, est un « thème important dans la morale ancienne, car l'ornement pose le problème des rapports entre la vérité et les plaisirs, et en introduisant en ceux-ci les jeux de l'artifice, il brouille les principes de leur régulation naturelle. »¹⁶⁰ Il faut en effet éviter les artifices. On doit être naturellement poussé à désirer son mari ou sa femme. Or le maquillage et les ornements sont une forme de tromperie. Pour la femme, conserver sa beauté et l'attrance de son mari consiste à être une bonne maîtresse de maison (puisque par la même occasion, elle entretient son corps et sa posture, ce qui l'amène à conserver l'allure d'une personne libre), ce qui lui assure une place privilégiée, comme nous l'avons mentionné précédemment. Pour ce faire, elle doit aussi offrir du plaisir à son mari de manière volontaire, afin que ce soit plus agréable pour ce dernier¹⁶¹.

¹⁵⁹ Le mari peut également avoir des relations avec d'autres hommes en dehors du mariage mais cette question plus spécifique est abordée dans le chapitre suivant de *L'usage des plaisirs*.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 209-210.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 212.

Pour en revenir à la question des rapports extra-conjugaux, même les moralistes les plus extrêmes qui s'interrogent sur ces rapports, et qui considèrent que le mari ne doit pas avoir des relations hors mariage, ne le préconisent que sous certaines conditions, et pas pour une question d'engagement envers sa femme avec l'idée d'avoir une certaine réciprocité dans la fidélité sexuelle ; c'est du point de vue du mariage, de la qualité de la descendance, du rapport que le mari a avec lui-même, de la gestion de la maisonnée et de la réputation du citoyen se jouant dans le lien conjugal, mais également pour le bien-être de la cité. La femme ne peut avoir de relations extraconjugales parce qu'elle appartient à son mari, au sens où elle est sous son autorité, elle lui doit obéissance. Le mari n'appartient à personne d'autre que lui-même, et donc s'il est conseillé par les moralistes les plus radicaux que le mari n'ait pas de relations extraconjugales, c'est dans une optique de maîtrise de soi-même et de ses plaisirs, et dans celle d'apporter une bonne progéniture à la cité. Foucault ajoute que le fait de « n'avoir de rapport qu'avec son épouse est pour le mari la plus belle manière d'exercer son pouvoir sur sa femme. »¹⁶² Ce qui nous renvoie encore une fois à une forme de légitimité assurée par la modération de soi, et aussi à une certaine esthétique de l'existence puisqu'il est question de beauté. Nous retrouvons donc des restrictions similaires, mais qui renvoient à une manière différente de se construire comme sujet moral en étant tempérant étant donné que ces restrictions se jouent sur des modalités différentes. Notons aussi que le lien entre l'homme et la femme est également envisagé d'un point de vue politique, avec un devoir de justice de la part de l'homme qui gouverne.

Dans la perspective foucauldienne sur la morale antique de l'époque classique, les individus ne sont pas naturellement poussés à faire le choix individuel de l'obéissance à une règle de fidélité, en tout cas certainement pas par engagement envers le partenaire. C'est pour un projet qui les dépasse que ce choix est important, en vue du bien et de la pérennité de la cité. En effet, « c'est le rapport de l'individu à lui-même et à la cité dans la forme du respect ou de la honte, de l'honneur ou de la gloire – non la relation à l'autre¹⁶³ – qui impose cette obéissance. »¹⁶⁴ Notons également que Foucault fait encore mention d'une analogie, d'une continuité entre la gestion de la maisonnée et celle de la cité, toujours avec l'idée de se maîtriser pour pouvoir user correctement de son pouvoir sur autrui (que ce soit dans la maison ou dans la cité donc). La tempérance est nécessaire pour exercer son pouvoir sur soi, sur ses désirs, et sur autrui. D'autant que si l'on est

¹⁶² *Ibid.*, p. 197.

¹⁶³ Notons que Foucault fait ici intervenir le thème de la direction spirituelle monastique mais sans le mentionner.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 221.

tempérant, ceux sur qui s'exerce notre autorité le seront également puisqu'ils obéissent, obéissance due notamment à cause d'une infériorité naturelle en termes de *logos*, la partie rationnelle de l'âme¹⁶⁵. Il est aussi question de donner l'exemple, ce qui s'inscrit également dans une esthétique de l'existence.

Pour terminer l'explication de ce chapitre, on peut donc dire que la fidélité conjugale réciproque dans le mariage est envisagée par certains auteurs de l'Antiquité, mais ce derniers ne sont pas la norme¹⁶⁶. L'homme et la femme doivent tous deux partager la vertu de la tempérance, mais elle ne s'exerce pas pour les mêmes raisons, et pas non plus selon les mêmes modalités puisque leur relation est dissymétrique par nature. La femme doit obéissance au mari¹⁶⁷, le mari ne doit obéissance qu'à lui-même, obéissance qui prend la forme d'une maîtrise de soi et de ses plaisirs. Ils ont tous deux des rôles bien précis dans la gestion de la maisonnée, et ils peuvent être considérés comme des associés complémentaires dans cette tâche. Pour l'homme, le but visé est aussi celui d'une certaine réputation honorable à construire ou conserver. L'enjeu commun pour le mari comme pour l'épouse réside dans une prospérité de la maison et une descendance légitime « qualitative », qui est aussi un devoir envers la cité. La maîtrise de soi est donc capitale dans ce contexte, à plus forte raison pour le souverain, qui doit être irréprochable puisqu'il est censé donner l'exemple et permettre à ceux dont il est responsable d'être eux-mêmes tempérants, tout en se préservant du risque des rébellions par sa légitimité à gouverner.

Ce qui est problématisé moralement dans le mariage, c'est surtout ce qui tourne autour de la descendance, de la vie bonne et de la vertu dont elle dépend. On constate une certaine plasticité au niveau des règles morales de conduite sexuelle, elles ne sont, encore une fois, ni universelles, ni fixées une fois pour toutes. Cet espace permet de jouer avec elles, surtout pour les hommes. Ces règles dépendent d'une multiplicité de facteurs et dépendent surtout d'une relation de soi à soi. Reprenons, pour terminer, les mots de Foucault lui-même :

La tempérance chez les moralistes grecs de l'époque classique était prescrite aux deux partenaires de la vie matrimoniale ; mais elle relevait chez chacun d'eux d'un mode différent

¹⁶⁵ Cf. notamment Aristote, *Les Politiques* (dans les *Œuvres complètes* sous la direction de Pierre Pellegrin), Livre I, Chapitre 13, [1260a].

¹⁶⁶ Notons que la fidélité conjugale deviendra une norme chez les stoïciens, Foucault en parle dans *Le souci de soi*.

¹⁶⁷ En dehors du cadre du mariage, elle est sous l'autorité paternelle.

de rapport à soi. La vertu de la femme constituait le corrélatif et la garantie d'une conduite de soumission ; l'austérité masculine relevait d'une éthique de la domination qui se limite.¹⁶⁸

Passons maintenant à l'analyse du chapitre suivant, intitulé « Erotique »¹⁶⁹, qui traite de la relation des citoyens accomplis avec les garçons. Foucault nous dit que la relation entre le citoyen accompli et le citoyen en devenir, jeune garçon, est admise et permise socialement, mais il n'explique pas pourquoi. Il nous dit par contre qu'elle fait l'objet de nombreuses interrogations éthiques. Il n'est pas question d'homosexualité dans l'Antiquité grecque. C'est en effet le même désir qui pousse vers les hommes ou vers les femmes parce qu'il s'agit d'un désir du beau, avant d'être le désir qui nous porte vers un genre ou vers un autre. Il n'y a pas non plus de différence de jugement concernant l'attraction sexuelle pour l'un ou l'autre sexe, on est toujours interrogé du point de vue moral à l'aune du critère de tempérance. Par contre, cela pose des questions morales à cause de la virilité et du rôle actif que les hommes libres se doivent de tenir dans la relation sexuelle. Ce n'est que plus tard, avec le stoïcisme romain, et dans les sociétés empreintes de christianisme, que l'on retrouve deux types de désirs différents selon qu'on est attiré par les hommes ou les femmes¹⁷⁰. L'identité dans le christianisme est donnée selon le comportement sexuel, mais cela va plus loin encore puisqu'on nous demande à travers l'aveu de parler de nos désirs, de nos attirances. Ce qui fait que l'identité n'est pas simplement donnée à partir de faits, de pratiques, elle nous est attribuée à partir de nos pensées finalement (cf. Cassien). Nous verrons cela dans la partie suivante.

Pour en revenir aux interrogations morales des Grecs de l'époque classique, Foucault nous dit que :

Certes, la préférence pour les garçons et les filles était facilement reconnue comme un trait de caractère : les hommes pouvaient se distinguer par le plaisir auquel ils étaient plus attachés; affaire de goût qui pouvait prêter à plaisanteries, non pas affaire de typologie engageant la nature même de l'individu, la vérité de son désir ou la légitimité naturelle de son penchant. On ne concevait pas deux appétits distincts se distribuant chez des individus différents ou s'affrontant dans une même âme ; on voyait plutôt deux manières de prendre son plaisir, dont l'une convenait mieux à certains individus, ou à certains moments de l'existence. La pratique des garçons et celle des femmes ne constituaient pas des catégories classificatoires entre lesquelles les individus pouvaient être répartis.¹⁷¹

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, p. 239.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 241-292.

¹⁷⁰ Et c'est selon ce désir de l'un ou l'autre genre, que l'on est catégorisé comme homosexuel ou hétérosexuel et on applique nous-mêmes ces termes à notre personne dans le dispositif de la sexualité élaboré dans *La volonté de savoir*.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 247.

Cette citation est capitale pour notre recherche. Nous développerons plus longuement au point suivant le lien entre subjectivité et identité qu'il est possible d'établir dans l'expérience des *aphrodisia*. En effet, les hommes n'étaient pas catégorisés une fois pour toutes par leur désir pour l'un ou l'autre sexe. Ils se constituent comme sujets moraux à partir de leur maîtrise d'eux-mêmes, pas à partir des personnes qu'ils désirent ou de leur manière de prendre du plaisir. Ce qui importe, c'est la modération, qui nécessite la domination de soi. Peu importe par qui on est attiré tant qu'on reste dans la mesure¹⁷². Mais il est quand même important de souligner que les Grecs ont un rapport ambivalent aux plaisirs sexuels que les hommes peuvent prendre entre eux. En effet, ils sont tantôt encouragés et soutenus par la religion et la culture de l'époque, tantôt décriés quand ils sont mêlés à certaines attitudes, comme le fait de tenir le rôle passif dans la relation sexuelle. Foucault constate aussi un « mépris pour les jeunes gens trop faciles, ou trop intéressés, [une] disqualification des hommes efféminés »¹⁷³.

La question, dès lors, n'est pas de savoir si les Grecs étaient ou non favorables à ce qu'on appellerait aujourd'hui « l'homosexualité », mais de comprendre :

comment et sous quelle forme le plaisir pris entre hommes a pu faire problème ; comment on s'est interrogé sur lui, quelles questions particulières il a pu soulever et dans quel débat il a été pris ; pourquoi, en somme, alors qu'il était de pratique répandue, que les lois ne le condamnaient aucunement, et que son agrément était de façon générale reconnu, il a été l'objet d'une préoccupation morale particulière, et particulièrement intense, si bien qu'il s'est trouvé investi de valeurs, d'impératifs, d'exigences, de règles, de conseils, d'exhortations, à la fois nombreux, pressants et singuliers.¹⁷⁴

La question est donc de savoir comment cette relation de l'homme libre avec d'autres hommes a pu faire l'objet d'interrogations morales alors qu'elle était admise dans la cité. Cette thématique a donné lieu à un foisonnement de pensées et de débats parmi les philosophes grecs. Mais peu de textes nous sont parvenus, dont la plupart s'inscrivent dans le sillage de Platon.

¹⁷² Mais attention, de nouveau on prend le point de vue de l'homme libre puisque les femmes dépendent toujours d'un homme. Ceci soulève une interrogation : y a-t-il une place pour penser les femmes qui aiment les femmes dans l'Antiquité ? On voit encore à quel point la manière de se subjectiver est différente pour les hommes et les femmes dans l'Antiquité.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 248.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 249.

Ce qui fait l'objet de nombreuses interrogations morales, c'est davantage la relation entre deux hommes de statut différent, à savoir plus précisément entre un homme ayant terminé sa formation, tandis que l'autre non. En effet, la relation entre deux hommes d'âge mûr est admise sans trop de questionnements (même si elle peut être mal perçue dans la mesure où l'un des deux est soupçonné de tenir un rôle passif), et celle entre deux jeunes hommes ne pose pour ainsi dire aucun souci¹⁷⁵.

L'attention et le souci se concentrent sur des rapports dont on peut deviner qu'ils étaient chargés d'enjeux multiples : ceux qui peuvent se nouer entre un aîné qui a achevé sa formation – et qui est censé jouer le rôle socialement, moralement et sexuellement actif – et le plus jeune, qui n'a pas atteint son statut définitif et qui a besoin d'aide, de conseils et d'appui. Cette différence, au cœur de la relation, était en somme ce qui la rendait valable et pensable. À cause d'elle, on valorisait ce rapport, à cause d'elle, on l'interrogeait.¹⁷⁶

Ce n'est pas la pratique qui fait question, mais ce qu'elle peut impliquer, notamment en termes d'éducation. D'autant que l'éducation était traditionnellement liée avec l'amour que les hommes libres pouvaient avoir avec les garçons. Finalement c'est dans cette relation qu'on peut constater le plus de normes au niveau de la conduite sexuelle à adopter, même si de nouveau ces normes ne régissent pas le type de pratiques auxquelles il faut s'adonner. Il est question des comportements des amants l'un par rapport à l'autre, avec une visée non seulement morale, mais aussi esthétique. L'un des deux, celui qui a achevé sa formation, est celui qui peut montrer son attirance pour le plus jeune, via des cadeaux notamment, il doit montrer sa valeur d'une certaine manière, ce qu'il pourrait apporter au jeune homme, qui lui doit se montrer quelque peu réticent, tout en étant reconnaissant. C'est tout un jeu de séduction qui se met en place, jeu qui est quand même pétri de conventions. Mais le citoyen accompli ne peut en aucun cas contraindre le garçon à accepter ses avances, le garçon reste libre de ses choix amoureux.

C'était valorisant pour un citoyen accompli d'avoir une relation avec un jeune garçon, parce qu'il y avait une certaine fascination autour de la beauté de la jeunesse et des caractéristiques qui y étaient liées, telles que « la vigueur, l'endurance, la fougue »¹⁷⁷. Mais la beauté juvénile réside principalement dans les manifestations physiques de cette

¹⁷⁵ Rappelons qu'il n'est pas vraiment question de l'âge des amoureux, mais plutôt de leur statut. S'ils sont encore en plein apprentissage pour devenir des citoyens libres (ce qui renvoie au jeune garçon), ou s'ils ont terminé leur éducation.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 253.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 260.

jeunesse. Dès la première barbe, la relation entre les deux hommes peut poser un problème éthique et donc il est judicieux de la convertir en une forme d'amitié.

La réflexion sur les amours masculines (toujours concernant les hommes de statuts différents) se généralise ensuite à un questionnement sur l'amour en général, qui peut se jouer aussi bien dans la relation entre un mari et son épouse, qu'entre deux hommes, mais avec une plus grande liberté de choix quand il s'agit de la relation entre deux hommes, et ce même s'il y a plus de conventions, les rôles des protagonistes y sont moins fixes, ce qui rend aussi l'interrogation morale autour d'eux nettement plus vive. En effet,

Dans l'Économique et la Diététique, la modération volontaire d'un homme se fondait essentiellement sur son rapport à soi ; dans l'Érotique, le jeu est plus complexe ; il implique la maîtrise de soi de l'amant ; il implique aussi que l'aimé soit capable d'instaurer un rapport de domination sur lui-même : et il implique enfin, dans le choix réfléchi qu'ils font l'un de l'autre, un rapport entre leurs deux modérations. On peut même noter une certaine tendance à privilégier le point de vue du garçon ; c'est surtout sur sa conduite à lui qu'on s'interroge et c'est à lui qu'on propose avis, conseils et préceptes : comme s'il était important avant tout de constituer une Érotique de l'objet aimé, ou du moins de l'objet aimé en tant qu'il a à se former comme sujet de conduite morale.¹⁷⁸

C'est surtout de la conduite du jeune garçon dont il est question, qui est capitale puisque c'est un citoyen en devenir, qui a encore à se constituer en tant que sujet moral, notamment à travers le soutien et l'éducation de son partenaire, mais toujours avec un certain rapport à soi. L'enjeu pour le jeune homme est d'éviter de décevoir ceux qui le soutiennent, de se constituer comme sujet moral et citoyen, et de conserver son honneur, fragile, dans la relation. D'ailleurs il est régulièrement question d'une opposition entre ce qui peut apporter la honte ou l'honneur dans la conduite du jeune homme amoureux, c'est pour cela qu'on constate plus de conventions et d'interrogations morales concernant sa pratique des *aphrodisia*. Les jeunes garçons sont ainsi scrutés par le reste de la société, qui peut parfois critiquer leurs agissements, bien que cela ne les bloque pas nécessairement dans une future carrière politique. Leur statut est toutefois en jeu dans leurs conduites de jeunesse parce que c'est là que commence son exercice de maîtrise de lui-même. Cette conduite juvénile constitue une sorte d'examen, puisque les citoyens ont les yeux rivés sur elle. Résistance et tempérance sont les maître-mots dans la relation pour juger ce qui est honorable ou non. Mais on constate toujours une forme de déshonneur dans la passivité, c'est-à-dire dans le fait d'adopter la position de soumission dans l'acte sexuel. Céder sans jamais lutter au désir de l'autre, ou encore multiplier les partenaires,

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 263-264.

peut aussi constituer une forme de passivité. La philosophie et son exercice peuvent servir de guide dans les épreuves que doit traverser le jeune garçon, elle permet en effet de se maîtriser en prenant soin de sa personne et en établissant sa supériorité (par rapport à soi-même et aux autres), ou encore en exerçant sa pensée. La philosophie combinée à l'activité physique constitue en quelque sorte la clef pour passer l'épreuve de la jeunesse avec succès, et s'assurer une réputation honorable en tant que citoyen. La jeunesse¹⁷⁹ semble être un moment charnière pour « se mesurer au pouvoir des autres en assurant sur soi-même sa propre maîtrise. »¹⁸⁰ Un souci de soi est déterminant à ce stade de l'apprentissage du jeune garçon.

La raison de la problématisation morale aussi intense autour de manière de pratiquer les *aphrodisia* entre le jeune homme et le citoyen accompli vient « du principe d'isomorphisme entre relation sexuelle et rapport social. »¹⁸¹ En effet, ces rapports, qu'ils soient sexuels ou sociaux, sont toujours marqués par la polarité actif – passif, ou encore dominant – dominé. C'est aussi pour cela qu'il est question d'une lutte à travers tout ce tome, c'est un thème récurrent. Lutte avec soi-même et ses plaisirs où il est question de maîtriser ses propres forces, lutte avec l'autre pour montrer sa supériorité et faire valoir la légitimité de son pouvoir.

Ce qui peut faire l'objet de honte, ce n'est pas tellement avec qui on a des rapports, mais comment on a des rapports et ce que ça peut dire de nous en tant que sujet moral. On peut constater une tension palpable entre rapport à soi, et rapport à l'autre. L'autre avec qui on a des relations, ou l'autre qui pose le regard sur notre conduite ; on passe en effet par autrui pour se construire soi-même. C'est à l'aune du critère principal de maîtrise, de domination qu'est jugé l'apparaître des *aphrodisia*. Il faut être actif, notamment parce que la passivité est liée à la servitude, puisque les esclaves et les femmes sont par nature des objets de plaisir, passifs et soumis. Le jeune garçon n'était ni esclave, ni femme, ni pleinement un citoyen libre, il a un statut particulier. Il reste soumis à l'autorité paternelle dans la maisonnée mais occupe quand même une place particulière. L'éducation du jeune garçon est d'autant plus importante que c'est lui qui prendra le relai pour diriger la cité. Sa conduite sexuelle est donc particulièrement importante.

¹⁷⁹ Dans la morale ancienne, c'est la conduite des jeunes garçons qui fait l'objet de tous les regards, tandis que dans la morale chrétienne, c'est davantage sur la conduite des jeunes filles que tous les yeux sont posés. FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, p. 267.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 276.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 279.

La prostitution, par exemple, les empêcherait d'avoir par la suite certaines responsabilités dans la cité. Tout comme le fait de se complaire dans le rôle passif dans l'acte sexuel, il faut lutter contre ce rôle. On ne peut pas prétendre dominer autrui dans la maison ou la cité si on prend plaisir à être dominé dans l'acte sexuel. D'autant que la soumission ne correspond pas à ce que la nature a prévu pour l'homme libre citoyen, d'où la tache aveugle concernant les relations des jeunes garçons avec des hommes. Donc il est acceptable, pour un temps incertain et assez court, que le jeune homme soit l'objet de plaisir d'un citoyen accompli, mais en même temps il ne peut pas se complaire dans ce rôle d'objet de plaisirs et doit lutter contre ce dernier, pour préserver sa réputation future et sa capacité à diriger. Un grand flou entoure cette question énigmatique et c'est pour cela qu'elle a vu naître un nombre important de réflexions morales, qui aboutissent notamment à dire que le garçon ne peut pas prendre de plaisir dans le rapport sexuel avec un homme. Il ne doit pas non plus céder à la relation sexuelle avec un homme, mais y consentir dans la mesure où il lui voue une certaine admiration, et où cet homme lui permettra d'acquérir des connaissances et une certaine éducation, ou encore une amitié dans le futur. On constate donc qu'un jeu est possible avec les règles, que le jeune garçon peut et doit fixer ses conditions avant d'accepter une quelconque relation avec un homme, relation qui doit lui apporter des acquis sociaux ou un apprentissage, mais pas du plaisir. Une amitié devra découler de cette relation pour qu'elle soit jugée morale.

Donc retenons que ce qui est problématisé dans ce type de relation (entre un garçon en plein apprentissage et un citoyen accompli) n'est pas le désir¹⁸² qu'ils éprouvent l'un pour l'autre. C'est plutôt le statut de celui que Foucault appelle « l'objet du plaisir »¹⁸³ (le jeune garçon, donc), qui devra lui-même devenir un sujet moral actif et maître de ses désirs et plaisirs. C'est précisément ce passage d'objet à sujet des plaisirs qui va donner lieu à l'interrogation, par Platon et ses successeurs¹⁸⁴, de l'amour lui-même et de sa vérité.

Pour résumer les liens entre le chapitre concernant l'économique et celui concernant l'érotique, on peut dire que dans les deux cas, l'expérience des *aphrodisia* joue un rôle dans la société. D'un côté on a la relation du mari et de son épouse, associés complémentaires dans la gestion de la maisonnée, qui ont des rapports sexuels en vue d'apporter une descendance légitime, et donc de futurs citoyens potentiels, à la cité. De

¹⁸² Tandis que c'est le cas dans le dispositif de sexualité que nous connaissons aujourd'hui : on s'intéresse, dans la relation homosexuelle, à celui qui désire un autre homme, c'est-à-dire à celui que Foucault appelle le « sujet de désir ».

¹⁸³ *Ibid.*, p. 292.

¹⁸⁴ Il faut garder ce contexte à l'esprit, nous n'avons pas assez de sources pour supposer que les autres penseurs partageaient les mêmes idées.

l'autre, on a les rapports entre un citoyen accompli et un jeune garçon, qui sont également cruciaux pour former la jeunesse à prendre le relai de la pérennisation de la cité puisque les enjeux de ces rapports sont *in fine* d'éduquer les citoyens en devenir à la maîtrise d'eux-mêmes à travers l'exercice de la tempérance dans les plaisirs.

Le chapitre suivant, intitulé « Le véritable amour »¹⁸⁵, traite de la même thématique que le précédent, à savoir la relation d'amour qui relie un homme et un jeune garçon, mais avec une focale sur la question de l'amour lui-même dans son rapport à la vérité. En effet, c'est cette relation précise et la réflexion qu'elle a nourrie qui ont permis aux Grecs de penser « la question des rapports entre usage des plaisirs et accès à la vérité, sous la forme d'une interrogation de ce que doit être le véritable amour. »¹⁸⁶ Cette thématique de l'amour des garçons peut aider à comprendre comment les choses ont évolué ensuite en passant par la morale chrétienne pour finalement aboutir à l'approche de la sexualité que nous connaissons aujourd'hui, dans laquelle il est question d'interroger le désir pour l'interpréter.

L'érotique, dans la tradition platonicienne, est « conçue comme art de la joute entre celui qui courtise et celui qui est courtisé. »¹⁸⁷ Encore une fois, il est donc question de lutte mais également d'art. Un combat pétri de conventions se joue entre l'amant et l'aimé, et le jeune garçon doit y sauver son honneur. Dans cette érotique,

Il ne s'agira plus, pour savoir ce qu'est le véritable amour, de répondre à la question : qui faut-il aimer et à quelles conditions l'amour peut-il être honorable pour l'aimé comme pour l'amant ? Ou, du moins, toutes ces questions se trouveront subordonnées à une autre, première et fondamentale : qu'est-ce que l'amour dans son être même ?¹⁸⁸

Le Socrate de Xénophon répond à cette question capitale par la dévalorisation de l'amour du corps, ce qui nécessite d'éviter les contacts physiques. Le véritable amour est celui de l'âme, qui se traduit par l'amitié, la *philia*. Il faut une entre-affection entre les amoureux, une bienveillance réciproque et durable. *Eros* doit en fait être l'amour que les deux hommes ont pour la *philia* elle-même, et le plaisir partagé de cet amour. Par contre, Foucault nous dit que :

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 293-318.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 295.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 297.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 301. Nous soulignons.

L'érotique platonicienne est construite très différemment, même si le point de départ de la réflexion est bien dans la question familière de la place à faire aux aphrodisia dans la relation d'amour. Mais c'est que justement Platon ne reprend ces interrogations traditionnelles que pour montrer comment, dans les réponses hâtives qu'on leur donne, on manque le problème essentiel.¹⁸⁹

Pour Platon, cela n'a pas de sens de vouloir résister à celui qu'on aime, quiconque prétendrait le contraire ne tiendrait pas un discours vrai. En fait, les interrogations morales de Platon opèrent quelques déplacements significatifs. Ce dernier ne questionne pas le comportement sexuel du jeune garçon, mais la vérité même de l'amour. Jusque-là, on peut dire que les discours sur la relation entre le jeune garçon et le citoyen accompli présupposaient la présence de l'amour, ainsi que sa définition, et donc se contentaient d'interroger les conduites sexuelles des deux protagonistes. Socrate, dans le *Banquet* platonicien, tente de revenir sur la définition même de l'amour et d'en saisir l'essence, au lieu de louer cet amour comme le font les autres intervenants du *Banquet*.

Ensuite, au lieu de la traditionnelle interrogation autour du partage entre honte et honneur chez le jeune garçon, Foucault nous dit que Platon opère un second déplacement, en interrogeant « l'amour de la vérité »¹⁹⁰. Qu'aime-t-on dans l'amour ? On en revient alors à la question de la beauté en soi, celle qui a été vue dans le monde des Idées avant de s'incarner dans un corps pour ne plus voir que le reflet de cette beauté. C'est l'âme du jeune garçon qui est aimée. La dévalorisation de l'amour des beaux corps par le Socrate platonicien se base sur la possibilité de remonter à l'idée du beau, qui dépasse le jeune garçon lui-même. L'idéal est de ne pas céder donc aux contacts physiques, mais ceux qui ne résistent pas ne sont pas blâmés parce que l'amour des beaux corps est le reflet de l'idée du beau. Foucault ajoute que :

Ce n'est pas l'exclusion du corps qui caractérise essentiellement, pour Platon, le véritable amour ; c'est qu'il est, à travers les apparences de l'objet, rapport à la vérité.¹⁹¹

Le véritable amour est défini dans son lien avec la vérité. Puisque ce rapport à la vérité définit l'amour, la dissymétrie qui était envisagée traditionnellement entre l'amant et l'aimé ne peut plus être d'actualité. Il faut une réciprocité, puisque l'amour les unit, ils

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 303.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 306.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 309.

sont tous deux portés vers la vérité. Tous deux doivent être sujets d'amour, la dichotomie objet de désir – sujet de plaisir n'est plus tenable, « l'amour est le même, puisqu'il est, pour l'un et pour l'autre, le mouvement qui les porte vers le vrai. »¹⁹² Et si c'est l'amour de vérité qui prime, alors il est aisé pour l'amant de rester maître de ses désirs et de guider le jeune garçon sur la voie de la sagesse et de la maîtrise de soi. C'est alors l'amour de la sagesse dans celui qui la possède qui attire les jeunes gens. L'amant dispose du savoir et montre l'exemple en ne cédant pas à ses désirs. Ce ne sont plus les jeunes gens qui sont alors courtisés, mais les citoyens accomplis puisqu'ils disposent de la sagesse et qu'ils aiment correctement la vérité. Ainsi, Foucault nous dit que :

Platon résout la difficulté de l'objet du plaisir en reportant la question de l'individu aimé à la nature de l'amour lui-même ; en structurant le rapport d'amour comme un rapport à la vérité ; en dédoublant ce rapport et en le plaçant aussi bien chez celui qui est aimé que chez celui qui est amoureux ; et en inversant le rôle du jeune homme aimé pour en faire un amoureux du maître de vérité.¹⁹³

L'enjeu est alors pour les jeunes gens d'interroger leur attirance et leur amour pour le maître de la sagesse en questionnant cet amour. Ils doivent tenter d'en saisir l'essence, à savoir son lien avec la vérité. Dès lors, ce que Foucault appelle « le travail éthique »¹⁹⁴ de l'individu (qui est donc un des éléments des modes de subjectivation), « sera de découvrir et de tenir, sans se relâcher jamais, ce rapport à la vérité qui était le support caché de son amour. »¹⁹⁵ L'ébauche d'une problématisation du désir commence à se faire sentir dans la lecture foucauldienne de Platon. En effet, ses interrogations sur l'amour l'ont finalement poussé à interroger le rapport à la vérité qui le sous-tend. Le sujet a dès lors à faire un travail pour dénicher ce rapport à la vérité caché derrière son amour pour le maître de la sagesse. On n'interroge plus l'usage du plaisir comme on l'a fait traditionnellement jusque-là dans l'Antiquité grecque, avec Platon s'annonce une problématisation du désir et d'une vérité qui s'y cacherait. Il n'est plus question de la maîtrise de soi et de ses plaisirs, mais d'amener son désir « à son véritable objet (qui est la vérité) en le reconnaissant lui-même pour ce qu'il est dans son être vrai. »¹⁹⁶ La tempérance ne vient plus de la maîtrise de soi dans la lutte contre ses désirs pour faire bon usage des *aphrodisia*, mais de la compréhension de la nature de l'amour comme relié à la vérité. Il faut questionner son désir pour voir vers quoi il est porté. L'âme doit livrer un combat

¹⁹² *Ibid.*, p. 310.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 313.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 314.

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 315.

« contre la violence de ses appétits, elle n'aura pu le mener que dans un double rapport à la vérité : rapport à son propre désir questionné dans son être, rapport à l'objet de son désir reconnu comme être vrai. »¹⁹⁷ La question traditionnelle de l'amour avec les garçons amène Platon à interroger la nature de l'amour, pour finalement aboutir à un questionnement du désir et de son lien avec la vérité. Platon n'abandonne pas pour autant la question de l'usage des plaisirs, mais c'est avec lui que s'ébauche la thématique de ce que Foucault appelle « l'homme de désir »¹⁹⁸.

Il est souvent admis que les Grecs acceptaient très facilement les relations entre deux individus de même sexe, et pourtant, à travers ce que Foucault nous explique, on comprend que c'est finalement cette relation qui est la plus interrogée et la plus normée, même si elle admet une plus grande liberté de choix que dans le mariage où les rôles sont prédéfinis selon la nature des individus. Il n'est pas question d'une éventuelle interdiction dans le cadre des amours masculines, mais c'est malgré tout ici que l'abstention sexuelle est valorisée comme permettant un accès à la vérité. L'enjeu est de lutter contre soi-même pour ne pas céder au plaisir, et de tenter de porter son désir sur son véritable objet : la vérité, les citoyens accomplis et en devenir se purifient du désir physique pour se concentrer sur ce qui importe, à savoir le rapport à la vérité qui définit l'amour dans son essence. Vérité de l'amour qui est permise par une réciprocité dans la relation entre les amoureux, qui visent la même chose. Il est toujours question de la beauté en soi, et aussi de celle qu'on peut donner à sa conduite sexuelle dans cette relation entre l'homme et le jeune garçon, qui est valorisée.

On voit que tous les chapitres de ce tome font référence à un art de vivre, qui est un art de soi-même. On retrouve cette idée tant dans l'expérience des *aphrodisia*, que dans la pratique du régime, ou même dans l'érotique et l'économique. Il est toujours question de l'art d'user correctement des plaisirs pour se maîtriser, il faut être tempérant en faisant le choix de se maîtriser, et continent en luttant contre les désirs trop violents ou excessifs. C'est parce que les Grecs de l'époque classique envisagent la philosophie comme un mode de vie : elle est à la fois théorique et pratique, ces deux versants étant indissociables. Foucault traduit bien ce phénomène dans *L'usage des plaisirs*. On retrouve énormément les thèmes de la vérité, de la beauté et de la liberté comme fils conducteurs. La thématique de l'austérité sexuelle, des quatre relations dans lesquelles elle se joue, et des modes de subjectivation qui leur sont associés nous guide aussi à travers ce second tome. Foucault

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 316.

¹⁹⁸ *Idem.*

nous y propose une lecture transversale de l'expérience des *aphrodisia* chez de nombreux penseurs de l'Antiquité, et il nous montre qu'en interrogeant différemment les désirs et les plaisirs, ainsi que les rapports sexuels, il est possible de penser, au sein de l'expérience des *aphrodisia*, une certaine liberté dans la construction de soi, qui se joue aussi dans la relation avec l'autre. La liberté s'exerce dans le rapport à soi, et la manière dont, à partir de ce rapport, on se rapporte aux règles et aux autres. D'autant que ces règles s'appliquent aux actes visibles dans le réel, elles ne sont pas reliées à une herméneutique du désir. Le pouvoir s'exerce directement entre les individus. Les interrogations traditionnelles dans l'Antiquité grecque des conduites sexuelles des hommes, et plus précisément des jeunes gens, ont laissé place à l'interrogation platonicienne de l'amour et du désir, qui annonce déjà ce qui sera la problématisation morale chrétienne, puis moderne du désir comme devant faire l'objet d'une herméneutique. C'est aussi parce qu'on retrouve cette continuité du questionnement du désir comme problème d'ordre moral de l'Antiquité (dans la tradition platonicienne), en passant par la morale chrétienne, jusqu'à nos jours dans le dispositif de la sexualité, que la possibilité d'une liberté peut être plus facilement admise dans la construction de soi comme sujet de l'expérience sexuelle (Foucault requalifie *a posteriori* le dispositif de sexualité d'expérience de la sexualité puisqu'il a développé la question de la subjectivation après *La volonté de savoir*). Nous verrons les déplacements qui ont été opérés entre la morale ancienne et la morale chrétienne dans la dernière partie de ce mémoire.

Nous pouvons toutefois noter que Foucault dénombre, dans *Le souci de soi*, quelques déplacements dans le stoïcisme plus tardif surtout, par rapport à la manière de se constituer comme sujet moral à travers l'usage des *aphrodisia*. Il ne s'agit pas d'une répression plus forte et la visée est toujours celle d'une vie bonne à travers la maîtrise de soi et de ses plaisirs, mais avec un accent nouveau :

Le plaisir sexuel comme substance éthique est encore et toujours de l'ordre de la force – de la force contre laquelle il faut lutter et sur laquelle le sujet doit assurer sa domination ; mais dans ce jeu de la violence, de l'excès, de la révolte et du combat, l'accent est mis de plus en plus volontiers sur la faiblesse de l'individu, sur la fragilité, sur la nécessité où il est de fuir, d'échapper, de se protéger et de se tenir à l'abri. La morale sexuelle exige encore et toujours que l'individu s'assujettisse à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et éthiques de l'existence ; mais cet art se réfère de plus en plus à des principes universels de la nature ou de la raison, auxquels tous doivent se plier de la même façon, quel que soit leur statut. Quant à la définition du travail qu'il faut accomplir sur soi-même, elle subit aussi, à travers la culture de soi, une certaine modification : à travers les exercices d'abstinence et de maîtrise qui constituent l'*askēsis* nécessaire, la place qui est faite à la connaissance de soi devient plus importante : la tâche de s'éprouver, de s'examiner, de se contrôler dans une série d'exercices bien définis place la question de la vérité – de la vérité de ce qu'on est, de ce qu'on fait et de ce qu'on est capable de faire – au cœur de la constitution du sujet moral. Enfin, le

point d'aboutissement de cette élaboration est bien encore et toujours défini par la souveraineté de l'individu sur lui-même ; mais cette souveraineté s'élargit en une expérience où le rapport à soi prend la forme non seulement d'une domination mais d'une jouissance sans désir et sans trouble.¹⁹⁹

Les déplacements dont il parle dans ce troisième tome entrent dans le cadre de notre recherche. Dans cette citation, il est en effet question à la fois de souci de soi et de connaissance de soi, et en même temps d'exercices à effectuer sur soi-même (comme celui de l'abstention sexuelle par exemple), ou encore d'examen de soi en lien avec la question de la vérité, comprenant évidemment un rapport de soi à soi. Toutes ces thématiques préparent l'arrivée, dans le paysage chrétien, de l'aveu des fautes ou des désirs après un examen approfondi de soi-même, permettant une certaine véridiction pour ensuite s'exercer grâce à des pratiques de soi.

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel, *Le souci de soi*, p. 93-94.

IV. L'expérience de la chair – Les Pères et la chair : vérité, véridiction, désir et expérience

Dans cette partie, nous allons expliquer ce que Foucault entend par l'expérience de la chair, thématifiée dans le quatrième et dernier tome de l'*Histoire de la sexualité*, à savoir *Les aveux de la chair*. Comme l'explique le commentateur Frédéric Gros, ce tome est publié à titre posthume en 2018, publication qui s'est faite attendre à cause d'un interdit testamentaire qui pesait sur l'œuvre de Foucault. Ce dernier ne voulait pas que ses écrits soient publiés après sa mort, de peur qu'ils ne soient détournés ou mal compris. Ce volume avait pourtant déjà été soumis à sa maison d'édition avant sa mort. Frédéric Gros, philosophe spécialiste de Michel Foucault, s'est attelé à l'édition de ce dernier tome afin de donner au tapuscrit, déposé pour édition en 1982, la forme d'un livre. L'écriture de cet ouvrage précède en réalité celle des deux tomes consacrés aux *aphrodisia* grecques et latines, mais n'a pas été publié avant ces derniers. En effet, Foucault, soutenu par son ami historien Paul Veyne, s'est rendu compte que le recours aux Anciens pouvait également expliquer la généalogie de notre rapport actuel à la sexualité et au désir. Les tomes ont donc été publiés suivant l'ordre chronologique des époques auxquelles ils font référence, et non selon l'ordre chronologique de leur écriture.

Le travail d'éditeur de Frédéric Gros a surtout consisté dans la correction de certaines erreurs de ponctuation ou de noms, ou encore l'ajout de certaines notes, de titres de chapitres ou de traductions. Aucune modification capitale n'a été apportée à ce document. Notons également que ce tome ne comporte pas d'introduction. Celle qui est contenue dans *L'usage des plaisirs* peut introduire les deux tomes suivants.

Pour rappeler l'objectif et le cheminement de l'*Histoire de la sexualité*, citons l'avertissement de Frédéric Gros dans *Les aveux de la chair* :

Le dessein d'étudier le dispositif biopolitique moderne de la sexualité (XVI^e - XIX^e siècle) (...) a été délaissé au profit de la problématisation — moyennant la relecture des philosophes, médecins, orateurs, etc., de l'Antiquité gréco-romaine — du plaisir sexuel dans la perspective historique d'une généalogie du sujet de désir et sous l'horizon conceptuel des arts d'existence. Le tome IV, consacré à la problématisation de la chair par les Pères chrétiens des premiers siècles (de Justin à saint Augustin), s'inscrit dans le prolongement de cette nouvelle *Histoire de la sexualité*, décalée d'une bonne dizaine de siècles par rapport au projet initial et trouvant son point de gravitation dans la constitution d'une éthique du sujet. Le « prière d'insérer » de 1984 conclut ainsi :

« D'où, finalement, un recentrement général de cette vaste étude sur la généalogie de l'homme du désir, depuis l'Antiquité classique jusqu'aux premiers siècles du christianisme. Et sa distribution en trois volumes, qui forment un tout :

— *L'Usage des plaisirs* étudie la manière dont le comportement sexuel a été réfléchi par la pensée grecque classique [...]. Comment aussi la pensée médicale et philosophique a élaboré cet « usage des plaisirs » — *khôsis aphrodisiôn* — et formulé quelques thèmes d'austérité qui allaient devenir récurrents sur quatre grands axes de l'expérience : le rapport au corps, le rapport à l'épouse, le rapport aux garçons et le rapport à la vérité.

— *Le Souci de soi* analyse cette problématisation dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère, et l'inflexion qu'elle subit dans un art de vivre dominé par la préoccupation de soi-même.

— *Les Aveux de la chair* traiteront enfin de l'expérience de la chair aux premiers siècles du christianisme, et du rôle qu'y jouent l'herméneutique et le déchiffrement purificateur du désir. »²⁰⁰

Frédéric Gros nous le rappelle dans cet avertissement : à travers la grande œuvre que constitue *l'Histoire de la sexualité*, il est avant tout question de penser notre actualité et notre rapport à la sexualité, en lien avec la question de la constitution du sujet au sein d'une expérience particulière, et ce à travers des pratiques. Ces pratiques qui constituent le sujet dans l'expérience consistent dans des exercices de soi sur soi, qui sont une manière de se conduire (d'où « la constitution d'une éthique du sujet »), et cela dans un contexte particulier. Puisqu'il est question de retrouver l'origine de notre façon actuelle de cadenciser l'humain à son désir, c'est à des fins généalogiques que Foucault mobilise les Anciens et les Pères de l'Église. Nous pouvons également supposer que c'est à cause de cela que Foucault fait une lecture immanente des Pères²⁰¹. Là où Foucault parlait énormément du corps dans *La volonté de savoir*, il place désormais le curseur sur le sujet dans *Les aveux de la chair*, qui implique aussi la question du corps sans en faire l'élément central.

Nous avons déjà constaté l'ébauche d'un sujet de désir chez Platon²⁰². Le christianisme parachève ce que nous appellerons ici la formation du principe de l'homme de désir. L'avènement du principe de l'homme de désir est capital pour la question de l'expérience

²⁰⁰ GROS, Frédéric, « Avertissement », dans FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. II-III. Nous soulignons.

²⁰¹ Notons à ce propos que Foucault privilégie le plaisir au désir. Le plaisir est en effet plus immanent : il est un ancrage du corps ici et maintenant, tandis que le désir constitue plutôt une forme de transcendance liée à la chair. Nous y reviendrons plus tard dans ce chapitre. Précisons également que dans la *Volonté de savoir*, Foucault oppose le corps-plaisir au désir-aveu, qui enchaîne le sujet à son identité. Il s'est d'ailleurs sur ce point opposé à Gilles Deleuze. Sur cette question, cf. COLOMBO, Agustín, « On Foucault and Deleuze's Disagreement about Desire and Pleasure. Desire as an Object of Veridiction », in *The Politics of Desire. Foucault, Deleuze, and Psychoanalysis*, London, Editions Rowman & Littlefield, 2022, p. 145-159.

²⁰² Voir partie précédente.

de la chair, mais également pour celle de la subjectivité et de l'identité foucaaldiennes, et il est à situer entre l'ascèse monastique de Cassien (moine des IV^e – V^e siècles, important pour le développement du monachisme en Occident) et la théorie de la *libido* de saint Augustin (IV^e – V^e siècle)²⁰³. Pour bien comprendre le concept d'expérience de la chair élaboré par Foucault, ainsi que les modifications qu'il a apportées au concept d'expérience à travers les années²⁰⁴, il faut également s'attarder sur l'apparition, dans le paysage chrétien des premiers siècles, de la discipline pénitentielle (que Foucault trouve bien expliquée chez Tertullien, chrétien des II^e et III^e siècles) et de l'ascèse monastique²⁰⁵. Ce sont notamment ces nouveaux apports qui permettront de saisir le contraste avec l'expérience antique des *aphrodisia*, malgré les nombreuses continuités qui unissent chrétiens des premiers siècles et Grecs antiques.

Rappelons en guise de précision qu'au début de ce tome, Foucault situait les fondements de l'expérience de la chair entre la discipline pénitentielle et l'ascèse monastique, pour finalement faire évoluer son diagnostic et transposer les principaux repères de cette expérience au niveau de l'élaboration du principe de l'homme de désir, qui se joue donc entre l'ascèse monastique et la théorie de la *libido*.²⁰⁶ Nous concentrerons dès lors l'essentiel de notre travail dans ce chapitre à retracer ces repères et à en expliquer les différents éléments pour définir l'expérience de la chair, la formation du principe de l'homme de désir, son rapport avec la question de la véridiction (dans les deux sens élaborés par Foucault²⁰⁷), et la naissance de la subjectivité qui ouvre par la même occasion la possibilité d'une liberté en tant que telle, qui ne soit pas simplement pensée comme une résistance au pouvoir dans le pouvoir²⁰⁸.

Pour introduire cette thématique de l'expérience de la chair et ses caractéristiques principales, reprenons les mots d'Agustín Colombo :

La portée du terme « expérience » que Foucault emploie pour définir la chair est caractérisée par une articulation singulière entre deux dimensions : l'une objective et l'autre subjective.

²⁰³ COLOMBO, Agustín, « La chair selon Michel Foucault. Le « retour » de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3 (Tome 105), p. 357.

²⁰⁴ Concept qu'il a commencé à élaborer dans les années soixante, pour y revenir dans ce tome des *Aveux de la chair*. Sur ce point : cf. COLOMBO, Agustín, « La chair selon Michel Foucault. Le « retour » de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3 (Tome 105), p. 354.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 357.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ Voir partie II : Introduction aux concepts foucaaldiens.

²⁰⁸ Possibilité de liberté qui sera ensuite reprise et étouffée dans *L'usage des plaisirs*.

Le caractère objectif de l'expérience de la chair est donné par la capacité que celle-ci a d'organiser un rapport entre un ensemble d'éléments spécifiques dans un moment historique déterminé : la pénitence et l'ascèse monastique à partir de la seconde moitié du IIe siècle et la fin du IIIe siècle « organisent » ou forment « un certain rapport » entre le soi, le vrai et le mal. C'est cette approche objective de l'expérience, en tant qu'articulation temporelle d'éléments, qui permet de tracer la discontinuité entre le christianisme et l'éthique ancienne des « *aphrodisia* ». Quant à la dimension subjective de l'expérience, elle désigne le rapport que le sujet entretient avec soi-même et sur la base duquel il est capable de se modifier ou de se transformer. Cette portée du terme « expérience » est thématifiée lorsque, dans le passage que nous avons reproduit, Foucault superpose la « forme » de la subjectivité, illustrée par les différentes pratiques à partir desquelles les individus peuvent se modifier – v.g. « exercice de soi sur soi », « libération, purification de soi-même » – à la « forme » de l'expérience.²⁰⁹

Cette citation permet de saisir la densité conceptuelle de cette expérience de la chair, dans laquelle se joue la constitution du sujet, à travers un rapport à soi, des pratiques de soi qui visent parfois une certaine transformation (versant subjectif de l'expérience), et ce dans un contexte historique déterminé (qui constitue le versant objectif de l'expérience). Cette constitution du sujet requiert la mise en œuvre d'une certaine liberté de la part de ce dernier. Il met en œuvre sa liberté dans des pratiques transformatrices de lui-même, avec la visée d'une libération du mal, et tout cela à l'aune d'un certain rapport à la vérité (qui peut être celle qui est produite sur le sujet et celle que le sujet dit de lui-même).

Entrons à présent dans le vif du sujet, à savoir le déroulement de l'ouvrage *Les aveux de la chair*. Comme dit précédemment, ce tome commence directement au premier chapitre, sans passer par une introduction. Ce chapitre consiste principalement à expliquer le rapport entre les sages de l'Antiquité (en particulier les stoïciens romains), et les premiers chrétiens. On peut déjà constater à ce stade de la lecture que le contraste principal qui se joue entre eux ne doit pas être celui d'une plus grande sévérité ou répression en termes de règles. En effet, l'hypothèse foucauldienne est qu'entre les païens et les chrétiens, du point de vue de la morale sexuelle et des interdits, que Foucault nomme code, il n'y a pas de différences significatives. Les chrétiens des premiers siècles reprennent en grande partie une codification déjà établie par leurs prédécesseurs antiques. Pour saisir la différence entre la philosophie antique et les auteurs chrétiens, nous devons nous placer à un autre niveau, celui de l'expérience.

On peut voir dans *Les aveux de la chair* que le régime des *aphrodisia* contient en germe ce qu'on retrouvera dans la morale chrétienne des deux premiers siècles de notre ère. Les

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 357-358.

Pères reprennent donc les préceptes élaborés par les philosophes antiques, mais en les justifiant de manière à ne pas être qualifiés d'immoraux. Foucault est explicite à ce sujet :

Il s'agit plutôt de montrer comment les chrétiens échappent aux reproches d'immoralité qu'on leur adresse, et comment leur vie est la réalisation même d'un idéal de moralité que la sagesse des païens a de son côté reconnu. Tout au plus souligne-t-il le fait que la croyance des chrétiens à la vie éternelle et le désir de s'unir à Dieu constituent un motif profond et solide pour eux de suivre réellement ces préceptes, mieux encore : de tenir leurs intentions pures et de chasser jusqu'aux pensées des actions qu'ils condamnent.²¹⁰

Les chrétiens ont recours à Dieu pour justifier leur morale, et on constate déjà une certaine attention aux pensées, à l'intention qui précède les actions. Les pensées des mauvaises actions sont condamnées d'entrée de jeu. L'ébauche d'une problématisation morale du désir se fait sentir dès les premières pages des *Aveux* qui viennent d'être en partie citées.

Foucault évoque ensuite Clément d'Alexandrie, qui reprend essentiellement les mêmes thématiques que les Anciens, à savoir la relation matrimoniale, ou même les rapports sexuels et la génération, ou encore la tempérance et la continence. Clément s'adresse aux chrétiens, une fois la conversion et le baptême effectués, en leur proposant des règles fixes à portée universelle. Il est également question d'un rapport à la vérité, pour espérer une bonne vie en tant que chrétien, Foucault parle d'ailleurs d'un « art de vivre chrétiennement »²¹¹, ce qui renvoie encore à une certaine dimension esthétique de la vie humaine qu'on retrouvait déjà chez les Anciens. L'idée est de suivre des règles universelles qui visent une vie bonne ici-bas, et ce dans le but plus grand d'une vie bonne dans l'au-delà. Pour ce faire, il faut suivre la volonté de Dieu. Clément donne des règles générales à respecter pour tous ceux qui vivent unis dans le lien matrimonial, règles qui correspondent au *Logos* enseigné par le Christ lui-même. Le *Logos* constitue la loi divine, les commandements élaborés par la raison de Dieu. Les règles enseignées aux chrétiens viennent directement de Dieu, c'est en cela qu'elles sont universelles (et donc difficilement contestables). Ces règles donnent la façon de se conduire, l'art de se comporter comme un bon chrétien. C'est de cette manière qu'on peut sauver son âme en s'unissant à Dieu, en respectant sa volonté. Clément reprend énormément du stoïcisme pour élaborer les préceptes relatifs au mariage, qui prescrivent notamment de viser la

²¹⁰ FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. 10.

²¹¹ *Ibid.*, p. 12.

procréation pour une union charnelle légitime²¹². Pour justifier son recours aux païens, Clément l'accompagne de nombreuses références aux Ecritures saintes.

Clément élabore également toute une règle de vie qui s'apparente à la diététique antique. On y retrouve notamment la question de la nourriture, de la boisson, des ornements et exercices, mais aussi des rapports sexuels, de la lutte contre les excès (ou pour la modération) et du *kairos* qu'il s'agit de saisir en la matière. Une grande attention est accordée aux rapports sexuels dans le mariage, qui doivent donc avoir pour fin de se créer une descendance, pour continuer l'œuvre créatrice de Dieu (ce qui confère à ces rapports une valeur positive). La procréation est la finalité du mariage, elle est ce que doivent viser les rapports sexuels. Des nouveautés et des discontinuités avec les Anciens s'insinuent déjà au second siècle :

Certes, ce n'est pas la première fois que l'on cherche à définir quel genre de conduite sexuelle les époux doivent avoir ; mais c'est, semble-t-il, la première fois que se trouve développé tout un régime des actes sexuels qui ne s'établit pas tellement en fonction de la sagesse et de la santé individuelle, mais surtout du point de vue des règles intrinsèques au mariage. Il y avait un régime du sexe et une morale du mariage : ils se recoupaient, bien évidemment. Mais on a là, dans ce texte de Clément, un recouvrement des deux points de vue. Ce qui se passe entre époux, et que les moralistes de l'Antiquité traitaient sinon par préterition, du moins brièvement et d'assez loin — ils se contentaient d'indiquer des règles de décence et de prudence —, est en train de devenir objet de souci, d'intervention et d'analyse.²¹³

Avec les premiers chrétiens, à commencer par la figure de Clément, l'idée n'est plus de viser sa propre santé à travers certaines règles, mais de respecter les règles pour elles-mêmes, puisqu'elles sont voulues par le lien du mariage et par la raison divine. Par ailleurs, nous constatons que les relations sexuelles entre époux sont problématisées davantage que dans les philosophies antiques que nous avons explorées dans *L'usage des plaisirs*.

Pour définir les grands préceptes à respecter dans la relation matrimoniale, Clément part d'une « adéquation entre la valeur du mariage et la finalité procréatrice »²¹⁴. Les règles principales établies par ce dernier pour régir la relation entre les époux sont les suivantes :

²¹² *Ibid.*, p. 24.

²¹³ *Ibid.*, p. 21-22.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

Le lien entre eux ne doit pas être de l'ordre du plaisir et de la volupté, mais du « *Logos* »; il ne faut pas traiter sa femme comme une maîtresse, ne pas disperser la semence en tout vent, garder les principes de la sobriété — règles que les animaux respectent eux-mêmes. Ce lien ne doit pas être rompu ; et s'il l'est, il faut renoncer au remariage tant que le conjoint est encore vivant. Enfin l'adultère est interdit et doit être châtié.²¹⁵

L'adultère et le plaisir sont condamnés par Clément, qui exhorte également à la modération, tout en ayant recours à la nature²¹⁶.

Vient ensuite la question de la différence des sexes et de la raison de cette dernière. Clément précise que la différence des sexes n'existe pas « dans l'autre monde »²¹⁷. Elle n'est d'actualité que sur terre, et de ce fait, les mêmes préceptes, la même morale s'appliquent à l'homme comme à la femme. Ce sont tous deux des êtres humains. Clément, dans ce cadre, introduit une autre différence capitale avec les sages païens :

L'homme et la femme sont, et doivent donc rester, selon le *Logos* de la nature, distincts l'un de l'autre, ce qui ne les empêche ni d'appartenir au même genre humain, ni d'attendre que l'autre monde les libère de la « dualité de leur désir ».²¹⁸

La question de la dualité du désir est introduite. Ce n'est plus, comme nous l'avions vu dans *L'usage des plaisirs*, un seul et même désir, celui du beau, qui nous attire vers l'un ou l'autre sexe. Il s'agit à présent de deux désirs distincts. La distinction des sexes, et la dualité du désir sont présentés comme voulue par le *Logos*, mais uniquement sur terre, puisque cette distinction et cette dualité n'existent plus dans l'au-delà. Clément présente ensuite la tempérance comme « maîtrise de l'âme sur le corps »²¹⁹, qui exige de n'avoir de rapports qu'en vue de la procréation et uniquement dans le cadre du mariage, en dehors des périodes de règles et de la grossesse. L'enjeu de ces préceptes vise à rester maître de son corps et de ne pas se laisser emporter par ses désirs, de conserver la souveraineté naturelle de l'âme sur le corps en donnant la prédominance à la raison. Clément d'Alexandrie rappelle que même les péchés qu'on pense cachés n'échappent pas à l'œil de Dieu. Nous sommes toujours vus, quel que soit le lieu ou le moment, et la tempérance

²¹⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

²¹⁶ Recours d'ailleurs assez fréquent dans le christianisme pour encourager ou prohiber certaines conduites. La question du « contre-nature » par exemple, qui vise à délimiter certaines limites à ne pas franchir en matière de rapports sexuels, revient souvent à travers ce tome pour divers auteurs. Parmi lesquels Clément d'Alexandrie ou saint Augustin.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

nous aide à ne pas nous laisser corrompre par nos désirs, ce qui permet de continuer à accueillir Dieu dans notre corps.

Malgré toutes ces reprises, ces continuités entre le code des morales païenne et chrétienne, Foucault rapporte donc des modifications essentielles opérées par les chrétiens dans leur reprise de la morale païenne :

Mais cette continuité visible ne doit pas laisser croire que Clément a inséré simplement un fragment de morale traditionnelle, complétée d'ajouts d'origine hébraïque, à l'intérieur de ses conceptions religieuses. D'une part, il a joint dans un même ensemble prescriptif une éthique du mariage et une économie détaillée des rapports sexuels, il a défini un régime sexuel du mariage lui-même — alors que les moralistes « païens », même lorsqu'ils n'acceptaient les rapports sexuels que dans le mariage et en vue de la procréation, analysaient séparément l'économie des plaisirs nécessaire au sage et les règles de prudence et de convenance propres aux relations matrimoniales. Et, d'autre part, il a donné une signification religieuse à cet ensemble de prescriptions, en le repensant d'une façon globale dans sa conception du *Logos*. Il n'a pas fait passer dans son christianisme une morale qui lui était étrangère. Il a, sur un code déjà formé, constitué une pensée et une morale chrétiennes des rapports sexuels, montrant par là qu'il y en avait plus d'une qui était possible, et donc qu'il serait tout à fait abusif d'imaginer que c'est « le » christianisme qui a, par lui-même et la force de ses exigences internes, imposé nécessairement cet étrange et singulier ensemble de pratiques, de notions et de règles qu'on appelle « la » morale sexuelle chrétienne.²²⁰

Joindre dans le même ensemble de règles à la fois la question des rapports sexuels et celle du mariage représente une grande nouveauté par rapport aux Anciens. S'ajoute à cela la référence à Dieu et son *Logos*. Dès lors, Foucault souligne que c'est une interprétation possible des codes antérieurs que se sont réappropriés les chrétiens, et qu'il n'y a donc pas une seule morale chrétienne. Nous le constaterons donc par la suite puisque de nombreux déplacements et nouveautés vont voir le jour dans les siècles suivants au sein même du christianisme cette fois. On peut parmi ces déplacements parler des rapports sexuels qui ne seront plus envisagés comme la continuation de la création divine, mais plutôt considérés d'emblée négativement. Nous y reviendrons. Foucault rappelle toutefois que les évolutions qui vont s'opérer au sein du christianisme (et entre la morale païenne et les morales chrétiennes) ne doivent pas être envisagées sur le mode de la répression ou du durcissement des interdits :

des transformations capitales se produiront : dans le système général des valeurs, avec la prééminence éthique et religieuse de la virginité et de la chasteté absolue ; dans le jeu des notions utilisées avec l'importance croissante de la « tentation », de la « concupiscence », de la chair et des « mouvements premiers » qui montrent non seulement une certaine

²²⁰ *Ibid.*, p. 48.

modification de l'appareil conceptuel, mais un déplacement du domaine d'analyse. Ce n'est pas tellement le code qui a été renforcé, ni les rapports sexuels plus strictement réprimés ; c'est un autre type d'expérience qui peu à peu se forme.²²¹

Cette citation est capitale pour notre recherche. Foucault y introduit la question de l'expérience, et c'est à partir d'elle qu'il envisage les modifications qui vont se produire au sein même de la morale chrétienne. Le code²²² est assez similaire, les changements drastiques vont eux se produire dans un autre domaine : celui d'une expérience nouvelle, celle de la chair, qui voit le jour avec l'apparition de « la discipline pénitentielle » et de « l'ascèse monastique »²²³.

1. Tertullien et la discipline pénitentielle

Abordons dans un premier temps la question du baptême et de la pénitence (qui regroupe pénitence pré-baptismale et pénitence canonique), notamment à partir de Tertullien. Nous passerons en revue assez longuement la question de la pénitence étant donné qu'elle préfigure le rapport du sujet à sa vérité, qui sera ensuite développé de manière plus approfondie par Cassien et Augustin.

Foucault, en effet, part du principe que la chair chrétienne est une expérience, c'est-à-dire qu'elle est historiquement située, qu'elle a un versant objectif. C'est au sein de cette expérience de la chair avec son contexte historique et conceptuel que vont s'organiser les dynamiques de purification et de transformation de soi, versant subjectif de l'expérience, dont nous allons parler.

La discipline pénitentielle que Foucault trouve bien illustrée chez Tertullien est précisément une pratique de purification et de transformation de soi. La pénitence chez Tertullien est à entendre comme une conversion, une rupture avec soi-même par une transformation qui survient à partir d'exercices de soi sur soi, exercices qui consistent à manifester son faire-vrai de pécheur, pour ensuite se punir, punir son corps par lequel on a fauté. Ces exercices ne sont pas sans lien avec la figure du martyr, valorisée dans le christianisme. Analysons ces différents points.

²²¹ *Ibid.*, p. 49.

²²² La morale sexuelle, ses règles de conduite, interdits...

²²³ *Ibid.*, p. 50.

Foucault développe d'abord la question du baptême pour introduire celle de la pénitence. Il affirme que, jusqu'au second siècle, le baptême « était le seul acte ecclésiastique qui puisse assurer la rémission des fautes. »²²⁴ Michel Foucault constate qu'au II^e siècle de notre ère, les auteurs dénombrent quatre effets du baptême : à savoir *primo* la purification (le baptême lave les souillures des péchés), *secundo* l'imposition de la marque du fils de Dieu, *tertio* la nouvelle naissance accordée par le baptême (on atteint la connaissance par un choix personnel et libre), et *quarto* l'illumination du baptême²²⁵. L'accès à la vérité entretient un lien fort avec le baptême, au vu de ces quatre effets.

C'est via un enseignement que le croyant peut accéder au baptême. Il s'agit d'apprendre la doctrine ainsi que les règles qui la régissent et qui donnent accès à la vie de chrétien, « une vie d'où le mal est absent et qui est à la fois la vraie vie et la vie de vérité »²²⁶. Le baptême se donne à ceux qui consentent aux vérités qui leur ont été enseignées, il permet à la fois le pardon des fautes dont l'individu a pris conscience et l'accès à la vérité chrétienne, mais la pénitence baptismale ne constitue pas encore à ce moment-là un mode de subjectivation, c'est-à-dire un mode d'être qui implique des pratiques de soi réglées pour se transformer. Vers le II^e siècle se construit déjà un lien fort et direct entre rémission des péchés et accès à la vérité. C'est d'un seul mouvement, ou plutôt en un seul temps, que le baptême accordera le rachat des péchés et l'accès à la vérité, qui sont tous deux permis par la pénitence. Cette dernière, en effet :

n'est pas liée à une objectivation de soi, mais plutôt à une manifestation de soi. Manifestation qui est à la fois conscience et attestation de ce qu'on est en train de cesser d'être, et de l'existence régénérée selon laquelle on vit déjà. C'est la conscience-attestation d'un passage qui n'est pas simplement une transformation, mais une renonciation et un engagement.²²⁷

Dans le cadre du baptême, le pénitent doit donc montrer qu'il a conscience de lui-même est en train de s'éprouver, de se transformer. Il montre qu'il renonce à lui-même comme pécheur (donc qu'il cesse d'être) pour entrer dans la vie chrétienne, c'est-à-dire pour s'engager envers Dieu. Nul besoin en ce sens de lister les fautes que l'individu a commises, ni de les avouer. Il a à se reconnaître pécheur, à reconnaître qu'il a fauté, et à se repentir pour cela, notamment via le jeûne et la prière. Le sujet chrétien donne à voir

²²⁴ FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. 52.

²²⁵ *Ibid.*, p. 52-53.

²²⁶ *Ibid.*, p. 54.

²²⁷ *Ibid.*, p. 56.

ce repentir pour attester qu'il est bel et bien en train de se transformer lui-même dans la renonciation et l'engagement.

À cette époque, la pénitence (début du II^{ème} siècle, avec des auteurs comme Hermas) n'est donc pas une discipline longue et rigoureuse qui implique des exercices du sujet sur lui-même ou une connaissance précise de soi. Elle consiste davantage en une prise de conscience par le sujet du fait qu'il a fauté. L'idée est de se détourner du mal et de s'atteler à faire le bien, c'est-à-dire à s'engager envers Dieu, tout en attestant la transformation de l'âme auprès de soi comme auprès de Dieu, mais aussi auprès d'autrui (les autres fidèles et les prêtres notamment), après avoir compris que l'on avait commis des fautes. Les preuves de changement constituent des « actes de vérité »²²⁸. La *metanoia* (pénitence) est par conséquent une attestation de la transformation qui a eu lieu dans l'âme et qui est aussi l'engagement de l'âme, c'est « le mouvement de l'âme accédant à la vérité, et vérité manifestée de ce mouvement. »²²⁹

Selon Foucault, Tertullien aux II^e et III^e siècles opère des changements significatifs concernant la pénitence, et ce à trois égards : premièrement au niveau temporel, au sens où la purification doit se faire à présent avant la rémission des fautes et avant le baptême. Deuxièmement, un changement s'effectue au niveau de la pratique de la purification parce que l'agent de la purification est l'aspirant au baptême et il devra effectuer un exercice sur lui-même. Troisièmement, la purification elle-même changera de nature, au sens où désormais cet exercice de soi sur soi primera sur l'illumination. La purification, au lieu de se produire comme avant en même temps que le pardon, va désormais être une condition à remplir avant de se voir accorder la rémission des péchés. La pénitence sera à partir de ce moment le prix à payer pour obtenir le pardon, le salut. Tertullien concède au baptême (et à l'eau) la même valeur spirituelle qu'auparavant²³⁰. L'eau du baptême libère en lavant les péchés, elle est purificatrice de l'âme.

Ce qui changera avec Tertullien, c'est donc la place de la purification, qui aura lieu avant le baptême. Dès lors, quelle place cette purification occupe-t-elle en sachant que le baptême est censé nous purifier et nous libérer de nos péchés ? Tertullien va faire principalement deux reproches à certains aspirants au baptême, celui de l'orgueil, et celui

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 57.

²³⁰ C'est-à-dire avant qu'aient lieu les déplacements qu'il opère concernant la pénitence en lien avec le baptême.

de la présomption²³¹. Il blâme ceux qui repoussent le moment du baptême afin de continuer à pécher parce qu'ils savent qu'ils ne pourront plus le faire une fois le baptême effectué, et il blâme également ceux qui pensent que se repentir de quelques péchés obligera Dieu à les pardonner. Or l'Homme n'a aucune prise sur Dieu, qui accorde librement son pardon. Ceux qui pensent le contraire sont ceux qui retomberont dans le péché une fois pardonnés. Le pardon n'est pas simplement l'effet inévitable d'un rite, il est le résultat de la liberté et de la générosité de Dieu qui pardonne à l'être humain. Tertullien rappelle aussi qu'il ne faut pas être orgueilleux et se faire pleinement confiance à soi-même. Il faut être dans la crainte sans cesse de retomber après le baptême, puisque Satan fera tout ce qu'il peut pour récupérer le siège qu'il avait pris au sein de l'homme une fois qu'il l'aura perdu par le baptême et la rémission des péchés. Il y a donc lieu de faire preuve d'une constante vigilance. Le temps qui précède le rite du baptême est le temps de cette crainte, crainte qu'il faudra conserver durant toute la vie de chrétien. Il faut avoir peur de sa faiblesse constitutive d'être humain, mais en ayant confiance en la toute-puissance de Dieu.

Le temps de préparation a donc toute sa place avant le baptême en ce sens qu'il nous enseigne les vérités et les règles de vie de la doctrine. C'est à ce moment que l'aspirant au baptême comprend ses fautes, et comprend par la même occasion que Dieu est libre de lui accorder son pardon. C'est aussi à ce moment que l'aspirant apprend à avoir cette crainte de retomber, au sens où il n'est pas complètement maître de lui-même²³², qui le suivra tout au long de sa vie de chrétien. L'enjeu est de se méfier de soi-même²³³, et d'entretenir la peur de retomber dans le péché, cette peur étant une nécessité pour l'engagement envers Dieu. Autrement dit, l'engagement de l'aspirant envers Dieu est dangereux parce qu'il comporte toujours un risque de chute. La rémission aura donc bien lieu durant le baptême, sauf que Tertullien thématise dans cette rémission des péchés un nouveau rapport du sujet à lui-même – un rapport de crainte vis-à-vis de lui-même en tant qu'être faible – et à Dieu – on doit s'en remettre à Lui qui est tout puissant et libre d'accorder le pardon.

²³¹ *Ibid.*, p. 59.

²³² *Ibid.*, p. 61. Notons au passage que cette idée marque une grande différence avec les Anciens puisque cette maîtrise de soi est désormais considérée comme impossible, alors qu'elle était la fin visée par les philosophes païens.

²³³ Ce qui trace déjà les contours de l'herméneutique des pensées et par extension de l'analytique du désir que l'on retrouvera ensuite. On se méfie de soi parce que Satan va tenter de récupérer le siège qu'il avait en l'humain avant le baptême. Ceci ouvre la possibilité de penser les ruses qu'il peut imaginer pour reprendre sa place en nous, et cette idée ouvre donc la voie à l'analyse de nos désirs et pensées (qu'on retrouvera notamment chez Cassien et saint Augustin mais nous verrons cela plus en détail dans quelques pages).

Foucault ajoute, concernant la préparation au baptême élaborée par Tertullien :

Une telle préparation ne se borne pas à rompre avec ce qu'on était, elle doit enseigner à se détacher, en quelque sorte, continûment de soi. On comprend dès lors la conception, en partie nouvelle, que Tertullien se fait de la préparation au baptême. Il double la catéchèse, et l'enseignement des vérités et des règles, d'un travail de purification morale. Et inversement, il tend à organiser le mouvement de la *metanoia* sous une forme réglée dès le début de la préparation.²³⁴

Avec la méfiance vis-à-vis de soi, vient l'idée de renonciation à soi-même. Le sujet doit renoncer à lui-même comme pécheur. Il doit apprendre les vérités chrétiennes, mais aussi rompre avec le pécheur qu'il était pour devenir un bon chrétien, un chrétien qui suit la volonté de Dieu. C'est également en cela que consiste la purification de l'âme préalable au baptême. Finalement, la construction de soi comme sujet moral chez Tertullien se joue dans cette préparation au baptême, qui est purificatrice au sens où elle consiste pour l'aspirant à se reconnaître comme pécheur et à se soupçonner sans arrêt, à se méfier de sa faiblesse d'humain susceptible de le faire retomber dans le péché. L'enjeu est de renoncer à soi-même pour se construire en tant que sujet chrétien dans la pénitence pré-baptismale. C'est ainsi qu'on se détache du mal, tout en ayant une confiance absolue en Dieu, sans lequel on ne pourrait pas être sauvé. La discipline de la pénitence préalable au baptême constitue un travail important, laborieux et nécessaire pour être ensuite lavé de ses péchés durant le rite du baptême. Pour que le baptême soit accordé, il faut respecter certaines règles précises : « ne pas donner le baptême trop tôt (...), ne pas l'accorder à n'importe qui (...), ne pas le donner aux enfants, ni aux personnes non mariées dont la continence n'est pas assurée. »²³⁵ Le pénitent doit également se rendre compte des fautes qu'il a commises et les pleurer. Les prières et le jeûne font également partie du processus de purification.

Ce processus de purification est un exercice de soi pour celui qui veut être baptisé. Un exercice durant lequel le chrétien doit lutter²³⁶, se battre contre Autrui en lui-même, qui n'est autre que Satan. Il doit connaître les stratagèmes du Diable pour mieux les débusquer dans son âme. C'est une sorte d'entraînement pour sa vie future de chrétien dont les péchés auront été remis par le baptême, afin d'éviter de retomber par la suite.

²³⁴ FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. 62.

²³⁵ *Ibid.*, p. 63.

²³⁶ Nous retrouvons encore la thématique de la lutte qui était présente dans l'expérience des *aphrodisia*, mais cette lutte ne se joue pas selon la même modalité dans les deux expériences.

« La pénitence apparaît comme cette forme d'exercice de soi sur soi qui doit être coextensive à la vie tout entière du chrétien. »²³⁷ Elle est aussi le prix à payer pour se voir racheter ses fautes par Dieu (bien maigre compte tenu du cadeau inestimable qu'est la vie éternelle), et elle fait office de preuve ou plutôt d'épreuve de la transformation de l'âme. La pénitence consiste en un « changement de l'âme, et la manifestation de ce changement dans des actes qui permettent de l'authentifier. Elle doit être preuve de soi-même. »²³⁸ Elle atteste de l'exercice que le sujet est en train de faire sur lui-même pour se transformer. Foucault rappelle que Tertullien n'est pas l'inventeur de cette pénitence, il a surtout théorisé les changements qui se produisaient et s'institutionnalisèrent à son époque (vers le III^{ème} siècle) autour de la pénitence, qui avait pour rôle de mettre l'aspirant à l'épreuve et d'attester du travail qu'il faisait sur lui-même (avec sa volonté) pour se préparer au baptême en se purifiant et en se tournant vers la vérité (tout en se détournant du mal). La longue durée de la pénitence atteste de la véracité du changement de l'individu, de sa purification. La pénitence pré-baptismale, dès lors,

ne doit pas être comprise seulement comme le mouvement par lequel l'âme se tourne vers la vérité en se détachant du monde, des erreurs et des péchés, mais aussi [comme] un exercice où l'âme doit se révéler avec ses qualités et sa volonté. C'est en somme la face institutionnelle du principe que l'accès de l'âme à la vérité ne peut pas s'accomplir sans que l'âme ne manifeste sa propre vérité : celle-ci est en quelque sorte « le prix », pour reprendre la métaphore de Tertullien, avec son sens bien particulier, que l'âme doit payer pour accéder à la lumière qui finalement l'emplira.²³⁹

Pour espérer avoir accès à la vérité du baptême, l'âme doit exprimer sa vérité. C'est une condition de probation préalable au baptême qui fait partie de la pénitence. Pour se préparer au baptême, il y a aux dires de Foucault trois formes de conditions probatoires :

« 1. L'enquête interrogatoire »²⁴⁰ durant laquelle les personnes chargées de l'organisation du rite (avec éventuellement des témoins) questionnent l'aspirant, lui demandent sa vérité d'une certaine manière. Après cet examen, les postulants sont acceptés ou non pour le baptême. « 2. Les épreuves d'exorcisme »²⁴¹ : il s'agit là pour l'évêque d'éprouver la vérité de l'âme, de l'examiner et de voir « son degré de pureté »²⁴². « 3. Enfin, la

²³⁷ *Ibid.*, p. 64.

²³⁸ *Ibid.*, p. 65.

²³⁹ *Ibid.*, p. 66.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 68.

²⁴² *Ibid.*, p. 69.

confession des péchés »²⁴³ qui apparaît à partir de Tertullien. Il est nécessaire pour l'aspirant de confesser ses fautes de lui-même (sans qu'il soit interrogé). Cette confession ne consiste pas en un aveu public et exhaustif des fautes. Foucault suppose que ça pourrait prendre la forme d'une confession en privé à l'évêque ou à son guide. La confession a à cette époque un sens large qui peut être rapproché de celui d'exomologèse. En quoi consiste cette dernière ? Foucault affirme qu'elle consiste en :

un acte* — ou plusieurs actes — par lequel on se reconnaît pécheur, devant Dieu et éventuellement devant un prêtre. Il s'agit pour l'essentiel de manifester la conscience qu'on a d'avoir péché, d'être pécheur et la volonté de se détacher de cet état. Témoignage de soi-même sur soi-même, attestation du passage, plutôt que recollection, par la mémoire et le récit, de « toutes les fautes » effectivement commises.²⁴⁴

Il s'agit en fait pour l'aspirant d'exprimer qu'il a conscience d'être pécheur (déjà de par sa condition d'être humain) et d'exprimer aussi son repentir. Il faut se reconnaître pécheur, le montrer par des actes, dans le but de se transformer pour rompre avec cet état. D'une certaine façon, l'enjeu de la pénitence et de l'exomologèse consiste à poser des actes pour renoncer à son humanité. Le baptême, grâce à l'intervention nécessaire de la grâce divine, fait passer l'aspirant du péché (indissociable de sa condition humaine) au salut mais nécessite pour cela la manifestation de la conscience d'avoir péché. Pour avoir accès à la rémission, il est nécessaire que cette vérité soit affirmée par le pécheur, affirmation qui sert en même temps de preuve de repentir et de volonté de sortir de cet état. En effet, « le dire-vrai sur soi-même est essentiel dans ce jeu de la purification et du salut. »²⁴⁵

À partir de la fin du II^e siècle il faut exprimer cette vérité pour espérer se voir accorder le pardon dans le baptême. L'expression de la vérité prend une énorme ampleur dans le rite du baptême (on l'a vu avec ces trois formes de conditions probatoires, qui contiennent toutes un rapport à la vérité). La pénitence préalable au baptême va au fur et à mesure du temps prendre plutôt la forme d'un exercice de soi sur soi dans le cadre d'un rapport de soi à soi, et cette idée est capitale pour notre recherche concernant l'identité et la subjectivité dans l'expérience de la chair. Nous saisissons mieux la mesure de son importance lorsque nous évoquerons Cassien et saint Augustin.

²⁴³ *Ibid.*, p. 70.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 71.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 72.

Retenons ceci : pour arriver au salut et à l'illumination, les relations de soi à soi prendront une ampleur particulièrement grande. Le rôle du sujet agent va prendre de plus en plus d'importance, tout en conservant quand même l'idée de la toute-puissance de Dieu. Dans le cadre de la confession (la troisième condition probatoire donc), le pénitent qui se prépare au baptême « est à la fois le sujet qui parle et l'objet dont il parle, (...) il s'agit d'attester qu'on se sent pécheur plutôt que de faire le relevé exact des péchés qui devront être remis. »²⁴⁶ La question de la vérédiction fait ici une première apparition dans la pénitence pré-baptismale. En effet, Foucault définit la vérédiction tantôt comme un acte du sujet qui dit sa vérité, tantôt comme l'ensemble des mécanismes historiques à partir desquels un objet devient objet de vérité. Or on constate à partir de cette dernière citation que le sujet, par la parole, donne sa vérité dans la confession, et qu'il se prend lui-même un objet de vérité, ou du moins ses paroles dans un premier temps sont objet de vérité.

Maintenant que nous avons développé la pénitence pré-baptismale que Foucault retrouve chez Tertullien, nous pouvons retracer les éléments principaux de « la seconde pénitence »²⁴⁷, qui entretient une relation particulière avec la question de la mort, et à une certaine mortification de soi. En effet, la mort est d'une certaine manière valorisée puisqu'elle met un point final au péché. Elle est aussi une manière de ressembler au Christ, mort pour les Hommes. Le baptême était déjà d'une certaine manière lié à la mort : puisque Dieu offre aux baptisés le cadeau de la vie éternelle, il nous libère de la mort. Par la suite, la question de la mort prendra une importance nettement plus significative dans le baptême, et Foucault affirme que :

ce recentrage de la conception du baptême autour de la mort, (...) a trois conséquences en ce qui concerne l'idée qu'on se fait de la *metanoia* indispensable au baptême. La première, c'est que cette conversion de l'âme, ce détachement par lequel on renonce au monde du péché et on se détourne de la voie de la mort, prend de plus en plus la forme d'un exercice de soi sur soi qui consiste en une mortification — en une mise à mort volontaire, appliquée, continue de tout ce qui peut dans l'âme ou le corps attacher au péché. La seconde, c'est que cette mortification ne doit pas se localiser dans le seul moment du baptême, mais elle exige une longue et lente préparation. Elle ne doit même pas prendre fin avec l'immersion rédemptrice, il lui faudra se poursuivre en une vie de mortification qui n'aura de terme que dans la mort elle-même. Le baptême, comme mort et résurrection, ne marque plus simplement l'entrée dans la vie chrétienne, il est une matrice permanente pour cette vie. Enfin, autre conséquence, l'exigence d'une « *probatio* », qui avait à vérifier et le désir et la capacité du postulant à accéder à la vérité, tendra, tout en conservant ce rôle, à faire une place de plus en plus grande à un ensemble d'« épreuves » qui sont à la fois exercices de mortification et authentification de cette mort au péché — de cette mort « à la mort du péché ». Le rapport de soi à soi, entendu comme labeur de soi sur soi et comme prise de

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 78.

connaissance de soi par soi, prend ainsi une place de mieux en mieux marquée dans le processus global de la conversion-pénitence que désigne le mot de *metanoia*.²⁴⁸

La mortification fera donc partie intégrante de la pénitence pré-baptismale, mais plus généralement de toute la vie du chrétien lui-même²⁴⁹. Elle servira de preuve de son engagement envers Dieu et constituera en un exercice de soi sur soi pour le postulant au baptême. Cette mortification constitue pour le chrétien une manière de se subjectiver, de se construire en tant que sujet puisqu'elle est une pratique de soi, un exercice, qui permet à la fois de chasser le péché et d'accéder à la vérité. Cette mortification de l'âme et du corps permet même de lutter contre le mal lui-même puisqu'à travers le rapport à soi qui permet de se connaître, le chrétien aura la possibilité de débusquer la présence du mal dans son âme, mal qui essaie encore et toujours de récupérer la place qu'il a perdue dans l'être humain, rappelons-le. Par le baptême, le mal est chassé et l'âme est purifiée, mais par l'exercice préalable de mortification qui doit aider à se purifier avant le baptême, mais aussi durant toute la vie de chrétien, et par la crainte perpétuelle de rechuter, le chrétien s'entraîne à lutter contre ce mal, contre cet Autre en lui. Le rôle du sujet agent, dans ces exercices de mortification et ces luttes perpétuels, se voit attribuer une part de plus en plus importante dans la pénitence que constitue la préparation au baptême, mais également dans la morale chrétienne en général. L'intervention de Dieu et de sa grâce sont nécessaires pour le salut, mais Foucault le dit bien, « on voit combien ces rapports de soi à soi sont devenus indispensables dans le cheminement du sujet à la lumière et au salut. »²⁵⁰

Dans une œuvre d'Hermas du début du II^e siècle, nous sommes témoins de l'idée selon laquelle une fois que la rémission des péchés a été accordée lors du baptême, on est censé ne plus fauter. La pénitence est instaurée par Dieu pour être faite uniquement pendant la préparation au baptême. Cependant, si on retombe une fois le pardon accordé, il est encore

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

²⁴⁹ Michel Foucault élaborera de manière plus approfondie le lien fort entre vérité et mortification dans sa série de conférences intitulée *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Ces conférences ont été données à l'Université catholique de Louvain en 1981, et leur restitution dans un ouvrage édité en 2012 nous donne un bon aperçu de ce lien : « La vérité et la mortification sont intimement liées dans cette pratique de la pénitence. Si la pratique de la pénitence implique cette exomologèse, c'est parce qu'il faut, par cette pénitence, d'une part mourir à ce monde, et deuxièmement attester (...) publiquement aux yeux de ce même monde que l'on est prêt à le sacrifier, que l'on est prêt à se sacrifier soi-même dans ce monde pour arriver à cet autre monde. C'est-à-dire qu'on a là une vérité de soi-même, un acte rituel par lequel on montre la vérité de soi-même (...) en rapport (...) avec la mortification de soi-même, c'est-à-dire avec le sacrifice de soi-même. » Cfr. FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edition établie par F. Brion et B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, University of Chicago Press, 2012, p. 109-110.

²⁵⁰ FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. 77.

possible d'avoir accès à une dernière chance de faire pénitence, pour donner un peu d'espoir à ceux qui retomberaient d'une part, et d'autre part pour éviter que les futurs chrétiens repoussent le moment du baptême dans le but de continuer à pécher. Le rite du baptême est en effet le seul qui permette une nouvelle naissance et il ne peut se faire qu'une seule et unique fois. Mais il serait aussi indiqué dans les textes des Pères de l'Eglise que le pardon peut à nouveau être imploré une fois le baptême reçu. Cette demande du pardon implique d'abord des actes rituels de confession comme purification, un repentir de la part du pécheur auquel va se joindre la collectivité. Le baptême demande au préalable une *metanoia*, une pénitence qui est aussi un exercice de soi que le chrétien va appliquer dans sa vie de tous les jours. Ce repentir qui était déjà présent dans les débuts des textes des Pères de l'Eglise (vers le Ier siècle) se verra ensuite institutionnalisé et il sera possible de renouveler la purification préalable au baptême une fois qu'il aura été effectué.

À partir du III^{ème} siècle, ceux qui ont été baptisés et qui ont commis des péchés ne pouvant être pardonnés simplement par la prière et le repentir, pourront avoir recours à une pénitence canonique (cela consiste en un rituel qui a été avalisé par l'Eglise en cas d'une faute grave). La rémission des péchés, la renaissance et la grâce ne peuvent être accordés qu'une seule fois (lors du baptême) mais il est toutefois possible de renouveler la pénitence que l'on a effectuée avant le baptême, et donc de renoncer à nouveau au péché et de se voir accorder à nouveau le pardon de Dieu. Cela ne s'effectue pas via un deuxième baptême (car il est unique), mais via une pénitence dite seconde, qui est nécessaire notamment pour garder l'espoir d'un nouveau pardon si notre faiblesse d'être humain l'emporte sur notre engagement une fois le baptême effectué. La symbolique de l'eau qui lave est encore d'actualité dans la pénitence seconde au sens où les pleurs du pécheur après baptême (donc lors de la pénitence seconde) auront pour effet de laver les fautes. Il n'y a que deux voies pour le salut : la première est celle du baptême, et la seconde est celle de la pénitence une fois que l'on a été baptisé et qu'on est retombé dans le péché. Il y a une certaine analogie formelle entre baptême et pénitence, et aucun des deux ne peut être répété (ces deux rites sont uniques).

La pénitence canonique est « organisée (...) sur le modèle du baptême et de sa préparation (...) sous l'autorité d'un prêtre, avec un certain nombre de pratiques définies, en un moment où elle est nécessaire et pendant un temps déterminé. »²⁵¹ Il s'agit encore de se repentir et d'être mis à l'épreuve avant de pouvoir espérer recevoir le pardon. Il y a aussi

²⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

des règles (interdiction d'avoir des relations sexuelles avec son mari ou sa femme par exemple) et des pratiques précises qui vont devoir s'effectuer sur une période particulière. La pénitence est un statut. En effet, une fois qu'un péché grave est commis, le pécheur doit demander l'autorisation à un évêque ou un prêtre pour obtenir le statut de pénitent (mais il peut aussi y être encouragé). La pénitence est une opportunité, un espoir et non un châtement. Le chemin de la pénitence est long, contraignant et laborieux, davantage que la pénitence pré-baptismale puisque le baptisé est à nouveau dans la faute. Mais même une fois la pénitence achevée et la réconciliation accordée, le pénitent ne retrouvera jamais son statut d'autrefois²⁵². Le pardon ne peut être accordé par Dieu une nouvelle fois que suite à un travail de longue haleine de soi sur soi. On voit à partir du III^{ème} siècle que le pécheur dans le cas de la pénitence seconde doit « prendre en charge ses propres péchés »²⁵³, effectuer un travail encore plus actif sur lui-même. On constatera aussi à partir de ce moment une certaine différence dans la façon de décrire la *metanoia* préalable au baptême, et la pénitence seconde. Dans les deux cas, l'objectif est de laver, par le repentir, son âme des péchés commis. Mais pour la pénitence pré-baptismale, l'accent est mis sur la libération, alors que ce qui prime dans la pénitence seconde, c'est le travail de soi sur soi. Le sujet est donc directement agent de sa transformation dans la pénitence canonique, bien plus que dans la pénitence pré-baptismale.

Dans le cas de cette seconde pénitence, « les procédures destinées à manifester la vérité de l'âme pénitente sont nombreuses. Et elles présentent des différences notables avec celles qui sont mises en œuvre pour le baptême et sa préparation. »²⁵⁴ La vérité, ou du moins sa manifestation, a une place plus importante que dans le baptême. Les rapports du sujet à lui-même et à la vérité sont encore plus présents et évolueront dans le cadre de cette seconde pénitence.

Notons toutefois que tous ne peuvent pas être admis pour une seconde pénitence, un examen approfondi et réfléchi des demandes est donc nécessaire. Sont interrogés notamment l'intention derrière la faute, le contexte dans lequel elle a été commise, ou encore la lutte ou le consentement au méfait. Le comportement de l'aspirant à la pénitence seconde entre le moment de la faute et celui de la demande du statut de pénitent est également passé en revue. Toutefois, ce contrôle sur l'individu est nettement moins

²⁵² *Ibid.*, p. 84.

²⁵³ *Ibid.*, p. 85.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.

important que la procédure de vérité qui consiste à se reconnaître pécheur, à reconnaître ses fautes dans la pénitence pré-baptismale.

Les prémisses de l'aveu verront le jour dans cette pénitence seconde principalement. Le concept d'exomologèse peut être selon Foucault associé à toutes ces « procédures réfléchies »²⁵⁵. Ce concept désigne trois composantes : la première est celle de l'introduction de la demande du statut de pénitent. Il fallait donner aussi des indications sur la faute pour que les guides de la pénitence puissent en juger la gravité. Même une idée peut faire l'objet d'un aveu²⁵⁶ en tant que faute. La gravité du péché déterminera la durée de la pénitence. Ensuite, juste avant que le pénitent se voit imposer les mains, signe de la réconciliation, il doit faire une exomologèse, ce qui consiste en un aveu non verbal des fautes commises. Cet aveu nécessite des gestes, des pleurs, des symboles... Au « dire vrai » de l'aveu verbal succède une sorte de « faire vrai » de cet aveu non verbal qui implique davantage de gestes et de pleurs que de paroles. C'est une sorte d'aveu physique des fautes commises, et en même temps une manifestation du repentir que le pécheur éprouve. Cet aveu physique est exposé publiquement (contrairement à l'aveu verbal).

Par ailleurs, le concept d'exomologèse peut également renvoyer à l'ensemble de la pénitence, qui contiendrait donc les actes physiques d'aveu des fautes (gémissements, pleurs...). En effet, la manifestation du repentir en public doit se faire pendant toute la durée de la pénitence et donc on peut dire que l'exomologèse se joue dans la pénitence tout entière. L'exomologèse, c'est l'ensemble des actes (jeûne, agenouillement, pleurs,...) qui authentifieront la pénitence, la prouveront. L'exomologèse c'est en fait la manifestation visible et consentie de la pénitence. Michel Foucault va jusqu'à affirmer que « la vie du pénitent tout entière devrait jouer aussi, à travers les différentes obligations auxquelles elle était soumise, un rôle d'aveu. »²⁵⁷ Pour qu'il y ait pénitence, il faut exomologèse qui joue le rôle de punition que l'on s'inflige à soi-même²⁵⁸, mais aussi de manifestation de la vérité que la pénitence est en train d'être effectuée, de la honte ressentie pour le péché commis.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 89.

²⁵⁶ Il est important de préciser ici que l'aveu verbal des fautes ne fait pas partie de la pénitence, il la précède simplement.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 95.

²⁵⁸ Ou plutôt au corps, par lequel le pécheur a fauté.

Pour qu'il y ait réconciliation après baptême, il faut ce que Foucault appelle des « procédures de vérité »²⁵⁹ qui dépassent en nombre et en complexité celles du baptême. Elles peuvent être l'aveu public ou privé, verbal ou non verbal des fautes, etc...²⁶⁰ Dans la pénitence plus que dans le baptême, et c'est l'enjeu de toutes ces procédures de vérité, il s'agit de manifester « la vérité du pécheur et de son péché »²⁶¹ via des procédures de vérité qui vont authentifier la pénitence et le repentir. Il y a deux manières principales de manifester la vérité : « dire la vérité de la faute et manifester l'être vrai du pécheur. »²⁶² Cette nuance est capitale, Foucault donne ici l'ébauche de l'aveu systématique et institutionnalisé, et des jeux de vérité qui sont à l'œuvre dans la pénitence seconde.

Continuons à développer la question de la vérité du sujet, toujours avec les paroles de Foucault lui-même :

Et entre ces deux modalités, la répartition n'est pas égale : l'énonciation verbale de la faute n'est guère requise que lorsqu'il s'agit de déterminer la pénitence, d'examiner si le pécheur peut y être admis et mérite d'être réconcilié. « Dire la faute », faire jouer, dans l'élément verbal, l'aveu et l'examen, exiger du pécheur une « véridiction » de ses péchés n'est nécessaire qu'avant la procédure pénitentielle, et donc, d'une certaine façon, hors d'elle. En revanche, la démonstration, ostentatoire, gestuelle, corporelle, expressive, de ce qu'est le pécheur fait partie intrinsèque de la pénitence. Elle en forme une dimension essentielle et constante. Le pénitent a moins à « dire vrai » sur ce qu'il a fait qu'à « faire vrai » en manifestant ce qu'il est. La nécessité pour la pratique pénitentielle de ne s'effectuer qu'à travers des manifestations destinées à mettre au jour en pleine lumière la vérité du pénitent pose un problème : pourquoi faut-il, quand on a péché, non seulement se repentir, non seulement s'imposer des rigueurs et des macérations, mais le montrer et se montrer tel qu'on est ? Pourquoi la manifestation de la vérité fait-elle intrinsèquement partie de la procédure qui permet de racheter la faute ? Pourquoi, lorsqu'on a « mal fait », faut-il faire éclater la vérité, non seulement de ce qu'on a fait, mais de ce qu'on est ?²⁶³

Cette citation énonce bien comment le dire vrai, ou plutôt le faire vrai de son état, celui de pénitent-pécheur qui se repent. Elle montre comment, à ce stade de l'évolution du christianisme, le sujet est déjà en rattaché à sa vérité : celle qu'il dit de lui et celle qu'on produit sur lui à partir d'un aveu (verbal ou non). En d'autres termes, si le chrétien fautive, s'il commet le mal, alors il est censé dire ou manifester physiquement la vérité de cette faute, ou plutôt la vérité de son être pécheur. Le pénitent manifeste le faire-vrai de sa faute et sa volonté de se repentir par des exercices. Foucault poursuit :

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 96.

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 97.

²⁶² *Ibid.*, p. 98.

²⁶³ *Idem.*

Mais ce qui, du point de vue de l'histoire de l'expérience de soi, fut plus énigmatique, c'est la manière dont on a réfléchi et justifié l'obligation pour le pécheur de dire vrai — ou plutôt de se manifester lui-même dans sa vérité — pour pouvoir obtenir le pardon de ses péchés. Cette obligation en effet est sans cesse affirmée. Pas de pardon s'il n'y a pas d'exomologèse, de reconnaissance par le pécheur de sa faute, de manifestation externe, explicite, visible de cette reconnaissance.²⁶⁴

Cette citation fait le lien entre exomologèse, c'est-à-dire « dire-vrai » obligatoire pour se voir accorder la réconciliation, et expérience de soi. Ce dire-vrai (ou davantage faire-vrai dans le cas de l'exomologèse) montre que celui ou celle qui a fauté se reconnaît lui-même comme pécheur et se repent. Foucault fait ensuite le lien entre confession et libération. Le dire-vrai permet le rachat des fautes, il permet donc d'être libéré du mal commis. Ce qui est impardonnable, c'est le fait de ne pas reconnaître sa faute, de ne pas reconnaître la vérité de notre être pécheur. Il est d'ailleurs inutile de nier qu'une faute a été commise puisque Dieu nous voit tout le temps, il connaît notre vérité. Il sait ce qui se cache dans nos cœurs. La vérité est salvatrice. Il faut dire et montrer spontanément sa vérité pour être sauvé, même si Dieu connaît déjà cette vérité. Bref, « la manifestation de ce qui est vrai est une condition pour que ce qui est vrai s'efface. »²⁶⁵

Comment les chrétiens du second siècle justifient-ils cette nécessité de manifestation de la vérité comme condition du pardon ? Via notamment les modèles de la médecine ou de la justice. C'est comme si la manifestation de cette vérité dans un aveu était nécessaire d'un point de vue technique²⁶⁶. La vérité est une obligation envers Dieu, c'est une nécessité pour guérir. Avec ces deux modèles, il est aisément compréhensible que l'aveu²⁶⁷ soit devenu systématique et exhaustif par la suite.

Le recours au modèle du martyr, finalement, est le plus important pour justifier la nécessaire manifestation, par le sujet, de son être pécheur et de son repentir dans la pénitence. Le martyr témoigne de sa croyance en quittant pour elle la vie matérielle terrestre pour accéder à la vie éternelle et vraie. Il exprime la vérité divine par la mort de son corps. La conduite du martyr exposera des vérités au sens où elle exprimera la

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 100.

²⁶⁶ Foucault mêle régulièrement art et science. L'utilisation du terme « technique » se justifie dans ce cadre conceptuel.

²⁶⁷ Notons encore une fois que l'aveu verbal sous forme de confession, dans la pénitence seconde, n'a qu'un rôle secondaire par rapport à l'exomologèse. Il la précède. Ce n'est que plus tard dans le christianisme qu'il prendra une grande ampleur et qu'il sera institutionnalisé et obligatoire. Foucault retrace ici ses origines.

« sincérité de [sa] croyance »²⁶⁸, attester la puissance de Dieu, dissiper « les apparences trompeuses de ce monde pour faire apparaître la réalité de l'au-delà »²⁶⁹. L'exomologèse est à ce point cruciale dans la pénitence parce qu'elle permet au pénitent de se faire analogue au martyr en se repentant au moyen de punitions corporelles, en témoignant sa foi et en montrant qu'une vie éternelle et vraie se joue hors de notre monde. La *metanoia*, c'est ce moment de la transformation du sujet chrétien en lui-même, de soi par soi, et l'exomologèse manifeste cette transformation en se basant sur le modèle du martyr. Il s'agit d'aller vers sa propre mortification pour manifester son être de pécheur dans sa vérité et sa repentance authentique.

Foucault termine son analyse de la pénitence seconde en reparlant de la question de l'aveu et de la véridiction :

On peut dire que, dans la pratique de la pénitence ancienne, la part de l'« aveu » est à la fois diffuse et essentielle. Diffuse, car il ne s'agit pas d'un rite précis, localisé dans l'ensemble de la procédure, même si à certains moments l'énonciation verbale de la faute est sans doute requise (ainsi quand on sollicite de l'évêque le statut du pénitent). Essentielle, car il s'agit d'une dimension constante de l'exercice pénitentiel. Celui-ci doit, au fil de son déroulement, manifester la vérité. Plus tard, dans la pénitence médiévale, l'aveu prendra la forme d'un « dire vrai » qui sera l'énumération des péchés commis : ici, c'est la pénitence tout entière qui doit constituer un « dire vrai » — ou plutôt, puisque le rôle de l'énonciation y est singulièrement limité au profit des gestes, des comportements, des manières de vivre, un « faire vrai » : faire vraie la *metanoia* — le repentir, la mortification, la résurrection à la vraie vie. Mais ce « faire vrai » essentiel à la pénitence n'a pas pour rôle de reconstituer par la mémoire les fautes commises. Il ne cherche pas à établir l'identité du sujet ni à fixer sa responsabilité, il ne constitue pas un mode de connaissance de soi et de son passé, mais plutôt la manifestation d'une rupture : coupure du temps, renonciation au monde, inversion de la vie et de la mort. Le pénitent, dit saint Ambroise, doit être comme ce jeune homme qui revient chez lui après une longue absence ; celle qu'il avait aimée se présente à lui et lui dit : me voici, *ego sum*. Et lui de répondre : *Sed ego non sum ego*. Un jour viendra, dans l'histoire de la pratique pénitentielle, où le pécheur aura à se présenter au prêtre et à lui détailler verbalement ses fautes : *ego sum*. Mais dans sa forme primitive, la pénitence, à la fois exercice et manifestation, mortification et véridiction, est une manière d'affirmer *ego non sum ego*. Les rites d'exomologèse assurent la rupture d'identité.²⁷⁰

Cette longue citation nous offre la possibilité de redéfinir la place de l'aveu dans le cadre de la pénitence seconde. Il y est présent à travers toute la pénitence, sans être pour autant avoir une place précise et réglée. L'aveu doit manifester la vérité. Toute la pénitence est

²⁶⁸ FOUCAULT, M., *Les aveux de la chair*, p. 104.

²⁶⁹ *Idem*. Notons que cette phrase a des accents platoniciens. Il s'agit de montrer qu'il y a un monde vrai en-dehors du monde matériel, qui n'est qu'apparences. La dévalorisation du corps est également présente puisqu'ici la mort corporelle n'est rien, elle est même valorisée puisque le pénitent prend le modèle du martyr, qui quitte cette vie matérielle pour une vie éternelle de l'âme. D'où la valorisation de la mortification comme exercice de soi durant la pénitence, et plus largement durant toute la vie du chrétien.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 104-105.

un dire vrai, ou plutôt un faire vrai qui authentifie la pénitence comme mortification de soi, comme rapport et rupture à soi-même, comme repentir. Ce faire vrai est donc la manifestation d'une rupture de soi à soi, de rupture aussi avec le monde d'ici-bas. Il y a dans la pénitence une valorisation de la mort et une dévalorisation de la vie d'une certaine manière. Dire vrai, ou plutôt faire vrai (puisque'il s'agit d'un aveu physique), manifeste gestuellement la reconnaissance de soi comme pécheur, la vérité du sujet pécheur et des péchés commis, et de ce fait, le travail de soi sur soi pour espérer rompre avec soi-même comme pécheur. Foucault parle dans la citation précédente de rupture d'identité. Toutefois, au vu des différentes définitions que nous avons établies dans la première partie de cette recherche, il semblerait que ce soit plus complexe. Il s'agit de se connaître, se manifester, pour finalement se renier et il est donc compliqué de distinguer clairement identité et subjectivité ici. Nous le verrons dans le chapitre suivant concernant l'articulation entre subjectivité et identité dans l'expérience de la chair.

Retenons de cette partie que la pénitence seconde permet d'attacher le sujet à la vérité qu'il manifeste de lui-même. Sa vérité de pécheur, et la vérité de son statut de pénitent qui regrette ses fautes. La pénitence constitue un exercice de soi sur soi, et donc de subjectivation, qui consiste dans une pratique de mortification, qui se donne à voir notamment par des punitions corporelles que l'individu s'inflige à lui-même, par l'emphase qu'il met pour supplier le rachat de ses fautes auprès de la collectivité et auprès de Dieu. Le pénitent montre qu'il a fait le mal, il manifeste sa vérité de pécheur qui regrette ses fautes, pour ainsi se voir libéré de ces dernières. Il se reconnaît pécheur et met en pratique sa propre liberté puisqu'il fait le choix de manifester sa vérité, de se mortifier et ainsi être libéré du mal commis. Donc il est aussi question de relation entre le mal et la vérité, au-delà de la relation entre le sujet et la vérité.

En quoi la pénitence pré-baptismale élaborée par Tertullien et la pénitence seconde (pour laquelle Foucault mobilise surtout saint Ambroise, mais aussi Tertullien dans le cadre de la *publicatio sui*, qui implique de se montrer dans son repentir et son engagement vers Dieu, ou encore l'*habitus* qui consiste à punir les parties spécifiques du corps qui ont contribué au péché) vont organiser des rapports entre sujet et vérité et entre mal et vérité au sein de ce cadre historique et conceptuel ? La pénitence pré-baptismale élaborée et la pénitence seconde ont effectivement pour rôle la rémission des péchés, la purification, qui se paie au prix de la vérité et d'un travail sur soi qui consiste notamment en une mortification de soi, on constate donc bien ici un rapport entre le mal et la vérité, mais également un rapport entre sujet et vérité. Ces pénitences font partie des rouages de

l'expérience de la chair, et exigent d'être authentifiées et attestées, par la manifestation du sujet de sa propre vérité de pécheur et pénitent. Par le dire vrai et le faire vrai de la pénitence, la rémission des péchés, l'annulation du mal commis, est accordée par Dieu dans sa liberté. Le sujet doit faire l'expérience de cette pénitence, il est l'agent de l'expérience et en même temps il est constitué au travers de celle-ci. L'expérience forge la subjectivité. Le sujet, dans l'expérience de la chair, use de sa liberté pour renoncer à qui il était, pour rompre avec lui-même, ce qui est paradoxal. C'était l'inverse chez les Grecs, qui préconisaient de maîtriser la force de son propre désir, mais dans l'optique de se gouverner soi-même, et ainsi d'être légitime dans le gouvernement des autres.

Il est intéressant de souligner que la question de la pénitence met en lumière le problème de la subjectivité en lien avec la temporalité, l'épaisseur historique du sujet. Notons par ailleurs que le christianisme a été particulièrement marqué par la lutte contre le pélagianisme, ce qui justifie cette insistance sur le rapport entre la volonté humaine et la grâce divine. Cette relation est fondamentale dans la doctrine chrétienne et l'être humain ne peut être sauvé que par une coopération entre sa volonté et la grâce de Dieu. Le christianisme permet dès lors de s'interroger sur la liberté du sujet, de la repenser en lien avec la grâce de Dieu. Précisons au passage que les concepts de sujet, d'individu et de personne n'existent pas chez les Pères de l'Eglise²⁷¹.

Récapitulons en soulignant encore une fois l'importance des deux moments que l'on retrouve dans le cadre du baptême. Il y a donc le premier moment où Hermas nous parle d'un embryon de *metanoia* qui consiste principalement à faire un retour sur soi. Le deuxième moment est celui où Tertullien évoque la pénitence comme temps de préparation et de discipline. Le sujet est alors un agent de sa transformation aux dires de Foucault qui interprète Tertullien. Rappelons également que l'exomologèse est liée à la question du martyr dans le sens où c'est comme si l'exomologèse était la conduite du martyr que le pénitent n'avait pas voulu ou eu l'occasion d'adopter. L'exomologèse a deux sens : celui du rituel en lui-même (comprenant les cris, les larmes,...) et celui qui intègre une portée plus globale, c'est-à-dire que la vie entière du pénitent peut être exomologèse.

²⁷¹ En disposant de cette information, la question du « soi » foucauldien peut poser problème. Puisqu'il parle de sujet, du rapport du sujet à lui-même alors que ces concepts ne sont pas pensés dans le christianisme. Mais nuanceons cette remarque en précisant à nouveau le fait que la démarche de Foucault, qui n'est pas un historien de la philosophie, est avant tout généalogique. S'il propose ce type d'analyse c'est pour faire une généalogie du présent.

Foucault poursuit ensuite en parlant des différences fondamentales qui se jouent entre les Antiques et les chrétiens (malgré les continuités évidentes), notamment sur les points plus précis que sont « l'examen de soi » et « la direction spirituelle », ou encore « le contrôle attentif par le sujet de ses actes et de ses pensées, l'exposé qu'il en fait à un autre, la demande de conseils à un guide »²⁷². Ces pratiques constituent à la fois des continuités et des différences de taille entre les deux morales. Certes, dans les Ecoles philosophiques de l'Antiquité, une certaine doctrine était enseignée, avec des règles de vie et la référence à un guide. En effet, l'apprenant était encouragé à partager à son directeur ce qui se jouait dans son âme pour obtenir de ce dernier une aide plus efficace. L'enjeu était d'aboutir à une maîtrise de soi-même et donc ce qu'on peut qualifier *a posteriori* d'aveu des pensées et des mouvements de l'âme n'est en fait que temporaire et permet *in fine* d'aboutir à une maîtrise de soi, à une certaine autonomie. L'apprenant s'examine lui-même pour ensuite se confier à une autorité qui l'aidera ainsi à maîtriser ses désirs selon la manière qui lui convient. L'aspirant deviendra finalement son propre guide, son propre directeur. L'examen de soi²⁷³ a donc quatre rôles (dans le stoïcisme tardif du moins) : « ouverture de l'âme à autrui, intériorisation des règles de direction, épreuve de leur succès, et exercice de contrôle de soi lorsque l'autonomie est acquise »²⁷⁴.

Il est possible de faire ressortir de cet examen de soi antique un certain rapport à l'autorité et à soi-même où il est question de se scruter pour « avouer »²⁷⁵ ensuite ce qui fait problème en nous afin d'être mieux guidé, mais pour *in fine* arriver à une maîtrise de soi qui soit autonome. Une sorte « d'aveu » serait donc déjà en germe chez les Antiques, mais le but et la forme de ce dernier ne se retrouveront pas dans le christianisme. D'ailleurs, les pratiques que nous venons d'évoquer ne seront pas directement reprises par les chrétiens. En effet, « ce n'est guère avant le IV^e siècle qu'on voit définir l'obligation et les règles de l'examen de conscience, ou développer les techniques d'une direction des âme. »²⁷⁶ C'est avec le monachisme que ces pratiques se sont instaurées comme des obligations dans le christianisme, avec une visée purificatrice dans la manière de se conduire, qui est « associée à la connaissance véritable de ce qui est »²⁷⁷. À partir

²⁷² *Ibid.*, p. 106.

²⁷³ Notons que cet examen de soi doit être exempt de jugement sur soi-même. Il constitue plutôt un examen des actions de la journée selon les buts que nous avons poursuivis ou encore des sentiments de l'âme, mais davantage pour mieux se comprendre et mieux agir ensuite.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁷⁵ Terme quelque peu anachronique ici mais il s'agit bien d'une forme de « dire vrai » sur les mouvements de son âme à un directeur.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 113.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 115.

de ce moment-là, le monachisme va développer tout un art du comportement, de la façon de se conduire. Ainsi,

Constamment, et jusqu'à l'époque contemporaine, la direction des individus, la conduite de leur âme, le guidage, pas à pas, de leur progrès, l'exploration, en commun avec eux, des mouvements secrets de leur cœur seront placés sous le signe de cet *ars artium* [ou « arts des arts »].²⁷⁸

Cet « art des arts » consistera donc pour le chrétien à observer, avec son guide, ce qui se cache au fond de son âme. Foucault développe principalement ces pratiques d'examen de conscience et de direction de l'âme avec Cassien, et ce dans le contexte monastique.

2. Cassien et l'ascèse monastique

Avec Jean Cassien et son ascèse monastique²⁷⁹, le dire-vrai de l'exagorèse se substitue au faire-vrai de l'exomologèse pénitentielle. C'est également chez Cassien que Foucault repère l'aveu dans sa forme achevée. Un contraste se fait sentir entre l'*exomologesis* canonique (dans la pénitence seconde donc) et les techniques nouvelles d'aveu chez Cassien (*exagoreusis*). En effet, il n'y a pas d'aveu verbal au sens propre chez Tertullien, ou du moins il est bref et ne fait pas partie intégrante de la pénitence. Cependant, le sujet est obligé de faire-vrai sur lui-même par des actes qui authentifient la véracité de sa pénitence. Il se manifeste dans sa vérité de pécheur, le sujet est agent de ce faire-vrai. Approfondissons à présent les apports de Cassien.

D'abord, Cassien, moine chrétien des IV et V^e siècles, part du principe que le recours à un directeur est nécessaire à la vie monastique. En effet, cette dernière exige :

cette relation singulière qui lie un disciple à un maître, le place sous son contrôle continu, l'oblige à suivre le moindre de ses ordres et à lui confier son âme, sans aucune réticence. La direction est indispensable à qui veut cheminer vers la vie parfaite : ni l'ardeur individuelle de l'ascèse ni la généralité de la règle ne peuvent la remplacer.²⁸⁰

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 116.

²⁷⁹ Qui a pour but de donner les règles de la bonne conduite pour mener une « vie parfaite ». *Ibid.*, p. 117.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 117.

Pour mener une vie parfaite, le moine doit confier les secrets de son âme à un directeur. L'ascèse et le respect des préceptes ne sont pas suffisants. Il est nécessaire d'être dirigé. D'ailleurs, les aspirants à la vie monastique sont souvent éprouvés²⁸¹ par les moines avant leur entrée dans la communauté, pour vérifier que leurs intentions sont louables et qu'ils sont prêts à persévérer dans leur engagement envers Dieu. L'aspirant doit apprendre des valeurs telles que « l'humilité » ou « la patience »²⁸². La direction permet de tester les intentions et l'engagement, mais elle aide également le moine accompli à ne pas retomber dans le péché, et en un certain sens à éviter la pénitence seconde. La direction assure de rester dans la crainte de rechuter²⁸³, et ainsi d'éviter l'orgueil de se croire à l'abri de la faute. Le recours au directeur serait nécessaire pour tous (pas seulement pour les moines) et ce jusqu'à la mort²⁸⁴. De surcroît, le directeur, pour être légitime, doit lui-même avoir appris à être dirigé (puisqu'il le sera durant toute sa vie) et à obéir. C'est comme cela que l'on peut suivre le chemin de Dieu et être dirigé par lui, par sa volonté, ce qui constitue le sommet de la sagesse monastique.

Une question demeure : en quoi consiste exactement cette direction ? Foucault retrace les deux caractéristiques principales de cette dernière dans la théorie de Cassien : « la direction consiste dans un dressage à l'obéissance, entendu comme renonciation aux volontés propres par soumission à celles d'autrui »²⁸⁵, et cela consiste à connaître ses volontés, pour ensuite lutter contre elles et finalement y renoncer. L'objectif pour le directeur consiste à aider le moine à renoncer à sa volonté propre. Il devra donc lui aussi connaître le moine pour lui donner des ordres contraires à sa volonté. Cela lui permettra d'apprendre à renoncer à lui-même, à rompre avec lui-même. Dès lors,

Pour parvenir à cette obéissance parfaite et exhaustive, pour que puisse s'opérer ce jeu d'annulation-substitution (annulation de la volonté propre, substitution de la volonté d'un autre), un exercice est indispensable : l'examen permanent de soi et l'aveu perpétuel.

Voilà que l'aveu verbal perpétuel fait son apparition. Il est maintenant un passage obligé pour apprendre l'obéissance, capitale pour la vie monastique. Le moine doit s'examiner

²⁸¹ Avec une initiation, qui consiste notamment à les repousser pendant plusieurs jours à l'entrée du monastère.

²⁸² *Ibid.*, p. 119.

²⁸³ Crainte qui est déjà thématifiée par Tertullien dans le cadre de la pénitence.

²⁸⁴ Ce qui constitue déjà une différence radicale avec les Anciens, puisque l'enjeu pour eux était de devenir autonome dans la maîtrise de soi. Le recours à un directeur n'était que temporaire. La direction dans le cadre de la vie chrétienne est nécessaire jusqu'à la mort puisque l'individu n'est jamais certain de ne pas retomber, et il doit d'ailleurs entretenir la crainte de pécher à nouveau.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 120.

lui-même et ses pensées et volontés propres pour ultimement en faire part sous forme d'aveu à son directeur. Cet aveu constitue un exercice de soi pour le moine, qui aboutira en dernier lieu à la renonciation à sa volonté pour ne considérer que celle d'autrui. Il ne peut en effet pas juger ses propres pensées, c'est son directeur qui déterminera si elles sont bonnes ou mauvaises. Le moine va donc dévoiler ses pensées les plus profondes, et celles-ci seront jugées par une extériorité, qui les analysera pour finalement leur donner une appréciation morale.

Pourquoi cette règle d'obéissance est-elle absolument nécessaire dans la vie du moine ? Et sur quels points se distingue-t-elle de celle des Anciens ? L'obéissance au guide chez les Anciens était temporaire et devait permettre d'atteindre une autonomie dans la maîtrise de soi, comme nous l'avons exposé plus tôt. L'obéissance nécessaire à la vie monastique ne prend pas la même forme. En effet, elle est globale puisque l'enjeu n'est pas d'atteindre quelque chose et que le moine doit obéir à tout moment, il doit se soumettre totalement à la volonté de son directeur. Le moine doit toujours acquiescer, et sans discussion aucune, à la volonté d'autrui, cette dernière prévalant toujours sur la sienne. Cette obéissance permet de tester le moine dans son engagement en lui faisant faire des choses absurdes ou injustes, afin de voir s'il n'essaie pas de se rebeller. L'obéissance est recherchée pour elle-même, elle « n'a pas d'autre fin qu'elle-même (...) ». Si le moine doit obéir, c'est pour parvenir à l'état d'obéissance. »²⁸⁶ Donc l'obéissance n'est pas un état transitoire en vue d'autre chose, elle est obéissance et est recherchée en tant que telle durant toute la vie du moine pour apprendre l'humilité, et constitue de ce fait « une forme de rapport à soi »²⁸⁷, qui permet au sujet de renoncer à lui-même en donnant aux autres la possibilité de prendre le pouvoir sur lui. En considérant que seule la volonté d'autrui peut être valable et non pas la nôtre, en obéissant inlassablement à autrui, le sujet s'exerce à se mortifier et à renoncer à sa volonté propre, à n'avoir aucun secret pour son directeur (puisque'il est censé lui dévoiler sans honte ses pensées et secrets les plus enfouis). Dès lors, « l'obéissance constitue donc un exercice de la volonté sur elle-même et contre elle-même. Vouloir ce que les autres veulent (...). Vouloir ne pas vouloir (...). Ne pas vouloir vouloir. »²⁸⁸ L'obéissance est la vertu principale et nécessaire si le moine veut être bien dirigé. L'acceptation de cette vertu part de la crainte en la puissance de Dieu pour aboutir à ce que Cassien appelle la charité, à savoir le fait de n'agir que par amour pour le bien.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 124. Notons que Foucault fait peut-être ici une lecture un peu trop immanente, puisque les Pères avaient pour fin première la contemplation de Dieu, qui semble être quelque peu oubliée ici.

²⁸⁷ *Idem.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 126.

Pourquoi ces exercices ? Pour aboutir à l'idée que toute volonté vaut mieux que celle du sujet lui-même, ce qui permet « d'accepter la volonté de l'autre comme principe de toute action (et dans la charité, c'est la volonté de Dieu qui est le principe de l'action). »²⁸⁹ Donc l'obéissance a pour but final de suivre de manière parfaite la volonté de Dieu en agissant dans la charité. Foucault poursuit et résume ainsi son geste :

La relève de la crainte par la charité suppose, comme préparation et comme intermédiaire, l'exercice de l'obéissance et la pratique de la vertu d'humilité. Certes l'ascèse demandée au moine ne se résume pas au seul fait d'obéir : les jeûnes, les veilles, les prières, le travail, les œuvres de charité sont requis également. Mais pour pouvoir conduire à une humilité où la volonté propre aura disparu, toute ascèse doit se faire dans la forme générale de l'obéissance.²⁹⁰

L'ascèse monastique exige du moine qu'il pratique de nombreux exercices de soi, mais toujours sur fond d'obéissance, qui est la vertu principale et nécessaire pour suivre le chemin de l'obéissance à la volonté de Dieu, ce qui passe notamment par la renonciation à sa propre volonté, la soumission à autrui et l'aveu de ses pensées au directeur. La visée finale est en réalité la contemplation de Dieu, et elle ne peut se produire qu'au prix de la renonciation à sa propre volonté pour ne vouloir que la volonté divine. Ne plus vouloir permettrait l'accès à la « tranquillité de l'âme »²⁹¹, qui elle-même aboutirait à la contemplation.

Cassien élabore ensuite les fléaux à éviter dans le cadre de la vie monastique, à savoir principalement la paresse ou une ardeur démesurée. Il préconise d'éviter les excès du trop ou du trop peu²⁹², et au contraire valorise la mesure, « la juste tempérance »²⁹³. Mais le pire des deux excès est celui de l'ardeur, parce qu'elle est marquée par l'orgueil de celui qui s'y adonne. Cassien est opposé à un ascétisme excessif parce que le risque de chute est plus grand, et d'autant plus grave puisque le moine qui chute à cause d'un excès de zèle est celui qui a trop fait confiance à sa force et à sa volonté finalement. Cet excès dans l'ardeur est grave précisément parce qu'il représente le contraire de la renonciation à soi, et qu'il oublie qu'il n'est pas responsable de son salut. C'est Dieu et sa grâce qui permettent ce dernier, le salut ne vient pas de notre propre chef. « Le moine chrétien ne

²⁸⁹ *Idem.*

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ *Ibid.*, p. 127.

²⁹² Idée qu'on retrouve chez les Antiques, mais elle prend ici un accent nouveau parce que c'est l'excès du « trop » qui est le plus grave.

²⁹³ *Ibid.*, p. 128.

peut jamais être mesure de lui-même. »²⁹⁴ C'est l'extériorité de Dieu qui nous permet de rester dans la mesure, et c'est également pour cela que l'obéissance est importante.

Cassien donne une signification particulière à cette intervention divine :

L'hétéronomie de l'homme est fondamentale et ce n'est jamais à lui-même qu'il doit avoir recours pour définir les mesures de sa conduite. Il y a à cela une raison : c'est que, depuis la chute, l'esprit du mal a établi son empire sur l'homme. (...) avec l'âme humaine, l'esprit du mal a à la fois parenté d'origine et ressemblance ; il peut donc (...) agiter le corps, lui imprimer des mouvements, en troubler l'économie ; ainsi il affaiblit l'âme, il lui envoie des suggestions, des images, des pensées, dont l'origine est difficile à discerner ; l'âme dupée peut les accueillir sans reconnaître qu'elles lui sont inspirées par l'Autre qui cohabite avec elle dans le corps. Ainsi est-il en position de déguiser les pensées qui viennent de lui, de les faire prendre pour des inspirations divines et de cacher, sous les apparences du bien, le mal dont elles sont porteuses. Satan est donc principe d'illusion à l'intérieur même de la pensée.²⁹⁵

Le recours à l'extériorité pour déterminer la mesure à suivre est donc nécessaire parce que le mal, qui habite le corps humain, peut faire naître des pensées dans l'âme et les faire passer pour un bien alors qu'il n'en est rien. C'est pour cela que l'humain ne peut pas se faire confiance, qu'il doit se méfier de sa faiblesse d'être humain. Avec cette idée apparaît le soupçon continu de ses pensées, qui est finalement nécessaire puisqu'on ne peut pas faire confiance à ce qui naît dans notre esprit. Une pensée peut toujours être l'œuvre du Malin en nous. Il faut chasser et débusquer le Mal qui se cache en nous, jusque dans nos pensées. De ce point de vue, l'aide du directeur est d'autant plus importante que l'on ne peut pas déceler seul la présence du Mal dans nos propres pensées. La pensée doit donc réaliser un retour sur elle-même pour éviter les tromperies, mais elle a besoin pour cela de l'aide d'autrui, et surtout de la grâce de Dieu. Pour toutes les raisons qui viennent d'être évoquées, l'aveu est nécessaire. Pour trouver la mesure, il faut donc l'intervention de la grâce divine couplée à un apprentissage qui consiste en un exercice de soi, celui de « l'examen-aveu »²⁹⁶, qui cumule, comme son nom le suggère, à la fois l'examen constant de soi-même et de ses pensées, et l'aveu de ces dernières et de nos secrets les plus profonds. L'examen et le dire-vrai sur soi sont les deux exercices nécessaires à l'apprentissage de la mesure, permise par la grâce divine.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 131.

²⁹⁵ *Idem.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 133.

Pour résumer, nous pouvons reprendre les mots de Foucault au sujet de la pratique de « l'examen-aveu » dont Cassien est un témoin :

Dans la forme générale de l'obéissance et de la renonciation à la volonté propre, la direction a pour instrument majeur la pratique permanente de « l'examen-aveu », ce que, dans le christianisme oriental, on appelle l'*exagoreusis*.²⁹⁷

Foucault définit ici l'exagorèse (ou examen-aveu) développée par Cassien. Elle est une pratique de soi qui consiste pour le sujet à s'examiner en permanence et à dire-vrai sur lui-même. Cette pratique se joue dans le cadre plus large de l'obéissance du moine permettant la tranquillité de l'âme et la contemplation divine. L'exagorèse porte « sur le mouvement des pensées (...) c'est la pensée en elle-même, la *cogitatio*, qui est la cible de l'examen. »²⁹⁸ Mais à quoi sert cet examen-aveu en pratique ? Il permet de soumettre la pensée d'une action à son directeur avant de la commettre. Mais plus important encore, cet exercice permet une purification de l'âme grâce à la focalisation sur les pensées et au tri de ces dernières. Cette purification est une condition préalable à la contemplation de Dieu. Le corps est soumis à des règles strictes en matière de régime, pour prendre soin de l'âme, mais l'examen-aveu est ce qui permet en définitive de la purifier. En effet,

La *cogitatio* de Cassien n'est pas simplement une « pensée » parmi d'autres, c'est ce qui risque, dans l'âme tendue vers la contemplation, d'apporter à chaque instant le trouble. Ainsi entendue, elle est moins l'acte d'une âme qui pense que la perturbation dans une âme qui cherche à saisir Dieu. Elle est le danger intérieur. Contre elle doit être dressée une incessante méfiance qui la suspecte et l'examine.²⁹⁹

La pensée, par le désordre qu'elle peut produire dans l'âme, constitue un risque incessant pour le sujet d'être dévié de sa tâche contemplative. Ce risque se joue à la fois dans le mouvement et le désordre qu'elle peut produire en nous, et également dans la conséquence de ce désordre qui est la tromperie et l'impureté que le Malin peut induire en nous via une pensée dans ce flux incessant qui nous traverse. Le Diable peut s'insinuer dans nos pensées les plus anodines et nous tendre des pièges. C'est en cela que l'examen de nos pensées et leur interprétation est nécessaire, l'examen-aveu permet de faire le tri entre elles et de nourrir les bonnes ainsi que de rejeter les mauvaises. Mais alors, le choix de nourrir les bonnes pensées est finalement le choix de la vérité au détriment de la

²⁹⁷ *Idem*.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 134.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 135.

tromperie insinuée en nous par le Mal. L'examen permet de conserver les vraies pensées en déterminant la fiabilité de leur origine et de chasser les fausses (tromperies du Malin), ce qui permet de suivre la bonne voie, celle de la vérité. Cassien soulève le « problème du sujet de la pensée et du rapport du sujet à sa propre pensée (...), et non plus question de l'objet pensé ou du rapport de la pensée à son objet. »³⁰⁰ En d'autres mots, il s'agit pour le moine d'examiner ses pensées et de voir s'il en est bien à l'origine, ou si elles sont l'œuvre du Diable en lui pour le tromper et faire naître en lui des « illusions de soi sur soi »³⁰¹, ce qui complexifie le rapport de soi à soi. Et c'est précisément à ce moment-ci que l'aveu se révèle nécessaire. L'examen de soi n'est pas suffisant pour déterminer l'origine des pensées du sujet, il ne peut pas faire cela lui-même : un recours extérieur est nécessaire puisqu'il est susceptible de s'illusionner sur lui-même à cause d'une éventuelle tromperie. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel aveu : ce dernier « doit être aussi proche que possible de l'examen, il faudrait qu'il puisse en être le versant extérieur, la face verbale tournée vers autrui. »³⁰² Le sujet doit donc retracer tout son examen dans l'aveu, il ne doit pas interpréter lui-même ses pensées mais confier cette tâche à un autre. Le « rôle de vérification » de l'aveu, son pouvoir purificateur, tient au fait que le directeur à qui on se confie, grâce à son expérience, peut « voir ce qui échappe au sujet lui-même et lui donner avis et remèdes »³⁰³. Le sujet dit sa vérité à partir de ce qui émane dans son rapport de soi à soi, et le directeur peut voir plus loin que la vérité verbalisée, il peut déceler dans le sujet ce que lui-même ne peut pas voir. Cet aveu a également en lui-même un effet de purification étant donné qu'il révèle ce qui est caché, ou plutôt ce que le sujet a envie de cacher. La honte à l'idée de dire une pensée manifeste la présence du mal dans cette dernière. La dire fait passer à la lumière ce qui était dans l'obscurité, le mal est dès lors chassé puisqu'il réside dans les ténèbres. Cassien ira jusqu'à voir dans la verbalisation des mauvaises pensées une « expulsion matérielle (...) c'est le diable lui-même qui est chassé du corps »³⁰⁴. L'aveu permet le salut, il délivre de la faute commise ou de la pensée coupable.

Résumons : le principe de mesure ne réside pas en l'être humain mais en Dieu (et en autrui). Il apprend la mesure par l'exercice de l'obéissance tout au long de sa vie, dont découle un autre exercice, celui de l'examen-aveu (ou exagorèse) perpétuel permettant de ne garder que les pensées pures et vraies. De ce fait, l'âme est purifiée et la

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 139.

³⁰¹ *Idem.*

³⁰² *Idem.*

³⁰³ *Ibid.*, p. 140.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 141. Nous pourrions supposer que cette idée a marqué la culture moderne puisque nous connaissons tous le proverbe « Faute avouée, à moitié pardonnée ».

contemplation de Dieu est possible. Il s'agit de bien comprendre que l'aveu ici présenté n'est plus celui des fautes commises, ou du moins il n'est pas réduit à cela. « La pratique de l'examen-aveu doit suivre une ligne de pente qui l'incline indéfiniment vers la part quasi imperceptible de soi-même. »³⁰⁵ Dans cette pratique, le rapport à soi et à ses pensées est premier, mais il subit ensuite une médiation grâce à une altérité qui va analyser voire décrypter les secrets dévoilés de l'âme du sujet avouant. Le sujet qui avoue ses pensées ne peut pas débusquer lui-même sa vérité, il dit la vérité de ses pensées mais c'est autrui qui lui donne sa vérité, la met en lumière. C'est précisément ce que Foucault appelle véridiction : « on est dans l'ordre non de la juridiction des actes dont on se reconnaît responsable, mais de la « véridiction » des secrets qu'en soi-même on ignore. »³⁰⁶ Pour mieux se comprendre et se connaître soi-même, le recours à l'interprétation d'autrui est nécessaire au sens où c'est quelqu'un d'autre que nous-mêmes qui doit nous dire qui nous sommes, faire éclater notre vérité (ou plutôt la créer) à partir de la vérité que nous avons avouée. Mais rappelons-le : l'objectif premier de cette pratique est de débusquer la présence des tromperies du Mal en nous et de lutter contre elles pour avoir le cœur pur, et ce en vue de la contemplation divine. Cette purification passe par une rupture avec soi et avec sa propre volonté : « la véridiction de soi-même est liée fondamentalement à la renonciation à soi. Le travail indéfini pour voir et dire vrai sur soi-même est un exercice de mortification. »³⁰⁷ Purification et véridiction riment donc avec mortification et renonciation.

Dans le chapitre suivant, Foucault enchaîne avec la question capitale de la virginité, dans laquelle Cassien a un rôle à jouer. Elle préoccupe la pensée chrétienne depuis les premiers siècles de notre ère. Cette question de l'abstinence, de la continence (*enkrateia* en grec) est loin d'être neuve³⁰⁸, mais elle se développe selon une modalité tout à fait singulière dans la morale chrétienne. À partir du IV^e siècle surtout, de nombreux écrits traitent de cette thématique. Le choix de la virginité est valorisé par les Pères. Il n'était nullement question d'interdire les rapports sexuels mais plutôt d'encourager à faire le choix libre et volontaire de la virginité. Cette thématique a engendré :

³⁰⁵ Ibid., p. 144. Nous pourrions voir dans cette phrase des rapprochements avec la question de l'inconscient en psychanalyse.

³⁰⁶ *Idem.* Nous soulignons.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 145.

³⁰⁸ Dans la partie de cette recherche consacrée à l'expérience des *aphrodisia*, nous avons vu que Platon préconisait déjà d'éviter les contacts physiques pour accéder à la beauté en soi. Mais nombreux après lui sont les traités païens qui font un éloge de la virginité, et qui vont même jusqu'à s'interroger sur les intérêts du mariage. Nous renvoyons à ce sujet à l'analyse de Foucault concernant l'*enkrateia* (continence) dans FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, p. 85-105.

La définition de tout un rapport de l'individu à lui-même, à sa pensée, à son âme et à son corps. Bref l'interdiction de l'adultère ou de la corruption d'enfants d'une part, et de l'autre la recommandation de la virginité ne sont pas dans le prolongement l'une de l'autre. Elles sont dissymétriques et de nature différente. Or c'est dans l'élaboration de celle-ci et non dans le renforcement de celle-là que s'est formée la conception chrétienne de la chair. Disons d'un mot qu'à côté d'un code moral des interdits sexuels qui est resté à peu près stable s'est développée, sur un tout autre mode, une pratique singulière : celle de la virginité.³⁰⁹

La virginité comme pratique de soi est capitale dans le christianisme. Cette question n'est pas liée à une répression plus grande, mais elle envisage le rapport à soi à partir d'un mode nouveau, celui de la chair comme expérience. Notons également qu'il y a une fascination particulière autour de la virginité des jeunes filles. Une existence de virginité préserve la pureté offerte par Dieu dans le baptême, et assure « une vie incorruptible »³¹⁰. La virginité chrétienne, se distinguant par le nouveau rapport à soi qu'elle sous-tend de la continence des païens, n'est pas simplement un renoncement aux actes sexuels, il ne s'agit pas simplement d'être vierge de corps : l'âme doit aussi être pure, sans souillure, vierge. Foucault, interprétant Méthode d'Olympe, va même jusqu'à dire :

La virginité demande que soient arrachés jusqu'aux désirs et aux convoitises. La virginité, comme vertu et sommet de toutes les vertus, comme préparation à l'achèvement des temps, doit être non pas un rejet du corps, mais un travail de l'âme sur elle-même.³¹¹

Nous touchons à la dimension fondamentale du rapport à soi et du travail de soi sur soi qui se joue dans la virginité. Exercice de soi sur soi, de l'âme sur elle-même, pour lutter contre les désirs qui l'assaillent. La virginité est tout un art permettant une relation avec Dieu, une incorruptibilité de l'âme et du corps qui se jouerait déjà dans le monde terrestre. En fait, la virginité est valorisée parce qu'elle est considérée comme une manière de vivre sur terre une vie angélique. Elle permet de se consacrer uniquement à la contemplation de Dieu. La virginité est vue positivement³¹² par de nombreux auteurs, au détriment du mariage, elle permet de se détacher du monde terrestre pour avoir accès aux vérités de l'au-delà³¹³ dans une tranquillité d'âme. Foucault introduit dans un second temps saint Augustin, qui évoque également la virginité et la tranquillité d'âme, mais en leur donnant un sens particulier : la tranquillité de l'âme tient paradoxalement au fait de chasser les

³⁰⁹ FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. 152-153.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 158.

³¹¹ *Ibid.*, p. 175.

³¹² Précisons que la virginité est valorisée dans un contexte précis : les Pères de cette époque considéraient que l'apocalypse était proche et qu'ils se situaient dans ce qu'on peut appeler « la version achevée de l'humanité ». De ce fait, l'exigence pour l'humain de croître et se multiplier est à considérer en termes spirituels et plus en termes de procréation physique.

³¹³ Nous pouvons constater ici l'accent platonicien dont est empreinte la question de la virginité.

désirs qui traversent le sujet chrétien, à lutter contre eux, mais également à faire confiance à Dieu et à sa puissance salvatrice. Il faut lutter contre l'Ennemi en nous qui se manifeste par nos désirs, et en même temps ne pas présumer de nos forces et attendre l'aide de la grâce divine³¹⁴. La virginité consiste précisément en cet art de la lutte contre les désirs, elle est envisagée par Augustin comme une « expérience complexe »³¹⁵ à laquelle s'adonne le sujet, qui la choisit librement en raison de son amour pour Dieu ; la virginité n'est donc pas imposée de l'extérieur par une autorité. Elle est également envisagée par certains auteurs (saint Jean Chrysostome par exemple) comme un mariage avec le Christ.

Notons que Foucault souligne plusieurs fois le fait que la virginité est à comprendre comme une expérience. Ce qui fait sens puisqu'elle s'inscrit bien dans un contexte historique et conceptuel particulier, et qu'elle permet une construction du sujet chrétien dans son rapport à lui-même et à travers certains exercices, notamment celui de lutter contre le mal présent dans son corps qui insinue en lui des désirs. La virginité de corps et celle de l'âme ne vont pas l'une sans l'autre, c'est aussi pour cela que tous les désirs doivent être interrogés³¹⁶, pour y déceler éventuellement un piège du Malin ou une impureté. L'examen de soi et de ses désirs est constant dans l'expérience de la virginité. La bonne pratique de cette dernière nécessite encore l'aveu à un directeur. Dans la virginité, le sujet se prend lui-même comme objet, il analyse ses désirs et ses pensées avec l'aide de son directeur. La virginité est une manière de purifier son âme, d'en prendre soin en rompant avec soi et avec le monde terrestre.

Comment se joue, dans la virginité, la question de la direction ? Le directeur permet de guider le sujet dans une vie de virginité en l'aidant à développer ce que Foucault appelle des « techniques de soi »³¹⁷. Il évoque notamment sur ce point Basile d'Ancyre, qui préconise entre autres de renoncer « à toutes les formes de coquetterie »³¹⁸, ainsi qu'aux désirs naturels. La femme a une place particulière puisqu'elle est naturellement passive, et que c'est l'homme qui est attiré par elle. Sa virginité permet donc d'interrompre l'attirance de ce dernier, ou du moins de la tempérer. Le plaisir est considéré comme

³¹⁴ Le thème de la grâce est particulièrement important dans le christianisme de l'époque parce qu'elle était une manière de s'opposer au pélagianisme, qui basait la résistance au péché sur le libre-arbitre humain.

³¹⁵ *Ibid.* p. 185.

³¹⁶ N'oublions pas que nous sommes dans un contexte chrétien où le monachisme tient une place importante. C'est pour cela que ces questions font écho avec ce que nous avons pu analyser chez Cassien : le soupçon des moindres pensées, qui font courir aux moines le risque d'être dévié de la contemplation divine par les illusions du Malin.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 206.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 208. Il est possible sur ce point d'établir un parallèle avec la question des ornements comme tromperie, comme masque dans l'expérience des *aphrodisia*.

mauvais en soi puisque c'est ce dernier qui est à la base de l'attirance entre les sexes. Il est à l'origine du trouble dans l'âme provoqué par le désir, et de ce fait tous les plaisirs des sens³¹⁹, et donc les plaisirs du corps doivent faire l'objet d'une attention particulière. Ceci n'est pas sans rappeler que la pureté de l'âme et celle du corps vont de pair, mais c'est celle de l'âme qui prime. Basile d'Ancyre part du principe que « toute pensée est acte »³²⁰, et que c'est déjà « l'intention qui constitue le péché »³²¹. Le sujet est donc réduit à ses désirs, ou plutôt au fait d'y consentir. Le problème fondamental n'est pas, pour les chrétiens, celui du corps. Le problème c'est d'être une chair, d'être une âme incarnée dans un corps. Si elle est corrompue par de mauvaises pensées, alors elle corrompt le corps et vice versa. L'âme doit continuellement surveiller les pensées et désirs qui se bousculent en elle pour rester pure, elle doit en décrypter les secrets pour y repérer les éventuelles tromperies du Malin. C'est un mode de connaissance de soi qui demande un rapport à soi (et à ses plaisirs) et à l'autre pour parvenir à renoncer à ses désirs.

Foucault fait à nouveau appel à Cassien pour la thématique de la virginité. Cassien parle davantage de chasteté et de pureté, mais rappelons qu'il se situe toujours dans le contexte monastique. La chasteté du corps n'y est donc pas une question puisqu'elle est obligatoire (mais elle vient du choix de devenir moine évidemment). Cassien établit une distinction capitale entre continence païenne et chasteté chrétienne :

Entre les deux notions, il y a la différence du négatif au positif. D'un côté abstention externe à l'égard du sexe, de l'autre un mouvement intérieur du cœur : « L'incorruption de la chair réside moins dans la privation de femme que dans l'intégrité du cœur qui garde sans corruption la sainteté du cœur par la crainte de Dieu ou l'amour de la chasteté. »³²²

L'expérience de la virginité, ou plutôt de la chasteté dans le cas présent, fait partie intégrante de l'ascèse monastique dont Cassien est un témoin. Elle concerne l'âme comme le corps, ou plutôt la chair, qu'il faut garder pure. Il faut aimer sa chasteté, l'épouser, et cet amour se produit à l'intérieur du moine. Il ne consiste donc pas à respecter une règle extérieure à lui. Il distingue la lutte qui se joue dans la continence, et la paix inhérente à la chasteté une fois qu'elle atteint son point culminant, celui où elle ne doit plus se battre contre « les assauts de la chair »³²³. Toutefois, il semblerait que cet

³¹⁹ Les plaisirs concernant la nourriture ou la boisson par exemple, Basile reprend probablement les Anciens sur ce point.

³²⁰ *Ibid.*, p. 213.

³²¹ *Ibid.*, p. 212.

³²² *Ibid.*, p. 217.

³²³ *Ibid.*, p. 218.

état soit inatteignable puisque l'être humain doit toujours être dans la crainte de rechuter en pensée. Cette rechute se produit généralement quand le sujet pense la paix qu'il a atteinte comme un acquis. L'enjeu de la chasteté est selon Cassien de remplacer les mauvaises pensées empreintes de désirs par de meilleures pensées (ce qui rejoint l'idée du tri après examen, évoquée précédemment).

Cassien envisage l'expérience de la chasteté sur le mode de la connaissance, de l'illumination permise par la contemplation sans relâche de dieu, contemplation qui n'est donc pas déviées par des pensées impures. La contemplation est renonciation au monde terrestre et concentration pleine et entière sur la beauté divine. En effet, Cassien envisage la chasteté comme mode de vie permettant la pureté, et dès lors la contemplation, favorisant elle-même la connaissance ou l'illumination spirituelle. Les pensées ne doivent pas être en mouvement, au risque de se détacher de cette contemplation. L'âme doit chasser tout ce qui peut la distraire de ce but final qu'est la contemplation, et pour cela, le sujet doit porter un regard réfléchi sur lui-même afin de se connaître et de débusquer le mal caché dans les secrets de son âme. Tout ce qui est caché est impureté. L'examen-aveu perpétuel se révèle encore une fois nécessaire :

De sorte que, par une circularité qui est au centre de cet ascétisme de la connaissance de soi, plus on est pur, plus on a de lumière pour se mieux connaître ; mieux on se connaît, plus on se reconnaît impur ; plus on se reconnaît souillé, plus il faut porter au profond de soi la lumière qui dissipe les ténèbres de l'âme.³²⁴

Le sujet, dans l'expérience de la chasteté dont parle Cassien, doit entretenir un rapport réflexif à lui-même pour se connaître (toujours par la médiation de l'intervention du directeur à qui il faut avouer ses pensées les plus secrètes). Ce faisant, il se reconnaît dans sa vérité de pécheur corrompu dans sa chair, et ainsi il peut se transformer par l'illumination purificatrice. La connaissance de soi est indissociable de la purification. Le moine mène une vie de combat (que Cassien compare d'ailleurs à celui de l'athlète ou du guerrier) contre le Mal, qui demande une certaine préparation pour être mené correctement. Cette lutte perpétuelle exige un rapport à soi, des exercices de soi et une lutte contre l'altérité : celle de l'Ennemi qui s'insinue en nous par le biais de huit formes de péché (qui se manifestent dans le corps et ont des répercussions sur l'âme). Cassien en fait la liste : « gourmandise, fornication, avarice, colère, tristesse, acédie, vaine gloire, orgueil. »³²⁵ La lutte spirituelle consiste à débusquer l'origine de nos pensées pour

³²⁴ *Ibid.*, p. 223.

³²⁵ *Ibid.*, p. 226.

éventuellement y déceler ces péchés (qui sont d'ailleurs reliés entre eux, s'impliquent les uns les autres, même si la fornication occupe la première place parmi eux). Il est impératif de les déchiffrer, mais également de ne jamais se reposer sur ses lauriers en pensant que le travail est accompli puisque c'est là que réside le risque de chute. Le moine ne doit pas non plus se considérer comme à l'origine de la pureté de son cœur : certes, il pratique les exercices de soi lui permettant de faire le tri dans ses pensées et d'en retrouver l'origine avec l'aide du directeur, mais il ne doit en aucun cas oublier que c'est avant tout la grâce de Dieu qui lui permet cette purification. C'est à Dieu que revient le mérite de la victoire contre l'Ennemi dans la lutte spirituelle. Les seules forces humaines sont insuffisantes pour lutter contre le mal.

La tentation a un rôle important à jouer dans le fait de ne pas se reposer sur ses acquis pour le moine, elle est même bénéfique au sens où elle permet de se renforcer dans la lutte spirituelle si le moine parvient à écarter les désirs qui découlent des tentations mises sur sa route. D'ailleurs,

[C'est] autour de la notion de tentation qui est à la fois une unité dynamique dans les rapports de soi à l'extérieur, une unité tactique de recul ou de rejet, de génération ou d'expulsion, une unité d'analyse qui demande, dans la réflexion de soi sur soi, la reconnaissance de l'autre et des figures intérieures qui le masquent. Le thème de la chasteté se trouve ainsi encadré entre le principe d'une pureté de cœur qui le lie à la fois à l'objectif de la contemplation divine et à la tâche de la connaissance, et le principe d'un combat spirituel qui le lie, à travers la notion de tentation, à l'exigence du déchiffrement de l'autre dans les secrets de l'âme.³²⁶

L'expérience de la chasteté vécue par le moine est truffée d'embûches. La tentation l'oblige à exercer son rapport réflexif à lui-même et à se prendre pour objet d'analyse pour déceler l'origine de ses pensées, pour débusquer l'autre caché en lui. Le moine doit rester chaste pour conserver ou restaurer sa pureté d'esprit afin de rester fixé sur la contemplation de Dieu, son objectif principal. Il doit déchiffrer les pensées qui traversent son âme et y sont masquées d'illusion pour chasser le mal de lui-même. ce qui exige certaines pratiques corporelles spécifiques puisque le Mal s'insinue en lui par des mouvements du corps. Le moine doit faire attention à ce qu'il mange parce que la gourmandise est reliée au désir de fornication, il doit affaiblir son corps (mais pas trop pour éviter l'excès de zèle) dans le jeûne ou les macérations, ou encore dans le travail. Ces exercices corporels constituent une manière de se mortifier. La fornication,

³²⁶ *Ibid.*, p. 230.

contrairement à la nourriture, n'est pas nécessaire, et donc l'excès de zèle pour lutter contre elle n'est pas condamné par Cassien :

La fornication est parmi les huit vices le seul qui soit à la fois inné, naturel, corporel dans son origine et qu'il faille détruire entièrement comme il faut le faire pour ces vices de l'âme que sont l'avarice ou l'orgueil. Mortification radicale par conséquent qui nous laisse vivre dans notre corps en nous affranchissant de la chair.³²⁷

Foucault va jusqu'à qualifier la lutte contre la fornication chez Cassien de « mortification radicale »³²⁸. Nous retrouvons l'idée que le corps n'est pas un mal en soi, mais que la chair est d'emblée jugée négativement. Il faut se libérer de cette chair corrompue, c'est d'ailleurs ce qui permet de se détacher du monde terrestre. Pour éviter la fornication et se libérer de cette chair, il faut chasser jusqu'aux pensées qui impliquent la convoitise³²⁹. Le moine doit sans arrêt travailler sur ses pensées, et ne doit surtout pas consentir aux pensées trompeuses ou empreintes de désirs. Le sommet du combat spirituel de la chasteté est le moment où même dans ses rêves, le moine n'est plus perturbé par des désirs involontaires. Foucault définit, après ces affirmations, la concupiscence chez Cassien :

À cette implication du sujet d'autant plus redoutable qu'elle se produit dans ce qui en lui est le moins volontaire, Cassien donne le nom de *concupiscence*. C'est contre elle qu'est tourné le combat spirituel.³³⁰

Ce concept de concupiscence sera capital pour saisir la théorie augustinienne du désir. Cette dernière se joue dans le consentement du sujet aux mouvements involontaires de ses pensées. La lutte spirituelle tend justement à chasser perpétuellement cette concupiscence. Mais seule la grâce permet au bout du compte de se libérer de cette dernière.

Pour résumer, Cassien met au centre de son ascèse monastique l'exercice de l'obéissance, visant à annihiler la volonté propre de l'être humain pour suivre celle de Dieu et ainsi se purifier pour aboutir à la contemplation. Pour cela, il faut pratiquer l'examen-aveu avec

³²⁷ *Ibid.*, p. 234.

³²⁸ *Idem.*

³²⁹ Le *Sermon sur la Montagne* (Evangile de saint Matthieu) que Jésus adresse à ses disciples évoque l'idée de convoitise « Tout homme qui regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère avec elle dans son cœur » (Mt 5 : 28). Nous pourrions faire l'hypothèse que la généalogie de la renonciation à la convoitise est à chercher déjà dans le premier siècle du christianisme.

³³⁰ FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. 240.

l'aide d'un directeur qui analyse les pensées et secrets qui lui sont confiés dans le but d'aider le moine à se connaître lui-même. L'expérience de la chasteté de Cassien est également ce qui permet la purification, elle exige l'examen-aveu pour mieux se connaître et ainsi se libérer des désirs qui apparaissent dans les mouvements de l'âme. L'enjeu est pour le moine de débusquer l'origine de ses pensées pour voir s'il en est vraiment le sujet, et dans le cas contraire, chasser les mauvaises pensées insinuées en lui par l'Ennemi. Il ne doit nourrir que les pensées vraies. Des exercices de mortification du corps tels que le jeûne ou le travail sont nécessaires également puisqu'il est le vecteur du mal, c'est par lui que le mal peut atteindre l'âme. L'attention perpétuelle au corps et aux mouvements de l'âme doit être l'apanage de la vie monastique, ainsi que leur analyse. Ainsi, c'est toute une « technologie de soi-même »³³¹ qui est mise en place par Cassien dans son ascèse monastique. Cassien fonde une herméneutique des pensées qui permet au sujet de se reconnaître pécheur et de faire un tri dans ses pensées grâce à l'intervention du directeur à qui il avoue ses moindres pensées. Mais c'est au bout du compte la grâce divine qui le sauvera s'il parvient à renoncer à lui-même et à contempler Dieu. Le moine doit combattre à tout prix la concupiscence de sa chair en ne consentant pas à ses désirs involontaires, ce qui l'aidera à chasser les impuretés. Il ne doit jamais cesser de se soupçonner lui-même. Cette façon qu'a le sujet de se prendre comme objet de connaissance et de savoir est pour lui une manière de se construire, de ce subjectiver en s'examinant et en avouant sa vérité pour finalement laisser à autrui le pouvoir de l'interpréter :

Cette subjectivation en forme de quête de la vérité de soi s'effectue à travers de complexes rapports aux autres. Et de plusieurs façons : parce qu'il s'agit de débusquer en soi la puissance de l'Autre, de l'Ennemi qui s'y cache sous les apparences de soi-même ; parce qu'il s'agit de mener contre cet Autre un combat incessant dont on ne saurait être vainqueur sans le secours de la Toute-Puissance, qui est plus puissante que lui ; parce que, enfin, l'aveu aux autres, la soumission à leurs conseils, l'obéissance permanente aux directeurs sont indispensables à ce combat. La subjectivation de l'éthique sexuelle, la production indéfinie de la vérité de soi-même, la mise en jeu de rapports de combat et de dépendance avec l'autre font donc partie d'un ensemble. Ces éléments ont été progressivement élaborés dans le christianisme des premiers siècles, mais ils ont été reliés, transformés, systématisés, par les technologies de soi développées dans la vie monastique.³³²

Cette citation nous permet de clôturer l'analyse consacrée à l'ascèse monastique de Cassien. Elle résume ce que nous avons analysé jusqu'à présent, et elle retrace les modifications qui ont été apportées à la morale chrétienne depuis les débuts de la

³³¹ *Ibid.*, p. 243.

³³² *Ibid.*, p. 245.

pénitence élaborée par Tertullien. Le rapport à soi s'est complexifié, tout comme la manière dont le sujet se construit par la mise en œuvre de sa liberté pour renoncer à lui-même. L'aveu s'est également instauré comme pratique réglée et obligatoire, permettant l'accès à la vérité de soi-même par le biais d'une extériorité. Une tension importante entre soi et autrui se joue dans la subjectivation et la véridiction.

Toutes ces techniques mises en place dans l'ascèse monastique peuvent s'articuler avec celles qui seront mises en place dans le mariage. Cette articulation est pensée par Foucault à partir de la question de la subjectivité (à entendre comme rapport à soi et comme techniques de soi). Ainsi, certaines règles de la vie monastique se retrouveront dans les liens matrimoniaux. Le rapport à soi et à sa pensée y tiendra également un rôle capital. Le déchiffrement des désirs sera monnaie courante dans la vie quotidienne des époux. À la fin du IV^e siècle, en effet, s'instaure une littérature sur le mariage et l'art du lien matrimonial. Les relations qui unissent les conjoints y « deviennent aussi un domaine d'analyse, d'exercice, au même titre, bien qu'avec une intensité beaucoup moins grande, que les relations de soi à soi dans l'existence ascétique. »³³³ A partir de la fin du IV^e siècle donc, le mariage devient également le lieu de rapports et d'exercices de soi à soi. Certains préceptes et valeurs ascétiques, puisque le monachisme était particulièrement valorisé durant cette période, ont été transposés dans la vie de tous les jours des chrétiens de cette époque. Foucault constate toujours une reprise de certains codes païens, mais toujours ramené au contexte chrétien et à son idéal ascétique avec une plus grande propension à universaliser les règles de la doctrine. Le mariage a un rôle central à jouer dans ce cadre, puisqu'il apparaissait « comme l'élément de base de la société et le point d'articulation premier entre la conduite morale des individus et le système des lois universelles. »³³⁴ Dès lors, le mariage et ce qui se joue en son sein (notamment les relations sexuelles) devient un objet de préoccupation primordial.

Le mariage est dévalorisé par rapport à la virginité dans les écrits de cette époque, il est parfois considéré par certains comme réservé aux humains les plus faibles qui sont trop portés par leurs désirs naturels, par leur concupiscence. Il servirait alors à canaliser cette dernière. Saint Jean Chrysostome élabore certains traités sur la vie du mariage en posant des questions concrètes et en prodiguant divers conseils, portant notamment sur les relations sexuelles et leur économie. Chrysostome parle du lien matrimonial comme relevant de la volonté de Dieu, puisque le mariage est plus fort que la nature. Chrysostome

³³³ *Ibid.*, p. 250.

³³⁴ *Ibid.*, p. 253.

préconise de faire bon usage de ce dernier, et rappelle la dissymétrie naturelle voulue par Dieu entre l'homme et la femme, cette dernière étant inférieure. Le mari commande et la femme se soumet, mais ils sont alliés dans le mariage. La tranquillité d'âme est réalisée dans le mariage si tendresse et respect mutuels sont de mise. Le mariage permet de limiter les désirs et de les cadrer en les limitant à une seule personne. De ce fait naît la question du devoir conjugal qui se présente comme une obligation de satisfaire le désir de l'autre pour lui éviter de plus grands péchés à cause d'une concupiscence non canalisée (comme celui d'adultère). La relation sexuelle est envisagée sous forme de dette envers l'autre, et Chrysostome thématise une appartenance réciproque du corps de l'autre entre les époux. Le lien matrimonial et les relations sexuelles permettant de canaliser la concupiscence des époux est dès lors pensé comme salvateur. Chrysostome développe tout un art de la bonne conduite dans le mariage et les relations sexuelles qui y sont liées nécessairement. Le mariage est le lieu d'un rapport de soi à soi et de soi à l'autre, qui fait l'objet d'une certaine juridiction (contre une véridiction dans l'ascèse monastique).

3. Saint Augustin, le mariage et la théorie de la *libido*

Nous arrivons enfin à l'analyse foucauldienne de saint Augustin, l'évêque d'Hippone, qui sera à l'origine de la doctrine de l'Eglise au sujet du mariage³³⁵, doctrine reprise à travers les siècles jusqu'à aujourd'hui ; il est donc un passage obligé pour Foucault, qui cherchait à faire une généalogie de la sexualité moderne et du principe de l'homme de désir qui la sous-tend. Augustin ne considère pas le mariage comme un mal, mais l'envisage comme inférieur à la virginité. Ce qu'il conçoit en revanche comme un mal en soi, c'est la concupiscence. Le mariage est positif à ses yeux, il a toute sa place dans la Création malgré son infériorité ontologique par rapport à la virginité. Foucault retrace les règles de conduite élaborées par Augustin concernant l'art du lien matrimonial. Augustin élabore une « théorie d'ensemble »³³⁶ de la virginité et du mariage :

D'un mot : par-delà la comparaison de la vierge et des époux, du continent et des conjoints, qui avait été largement développée avant lui, Augustin fait apparaître, non pas un personnage tiers, ni une figure composite, mais l'élément fondamental par rapport aux deux autres : le sujet de désir.³³⁷

³³⁵ Notons que la théorie du mariage augustiniennne est marquée par sa discussion, ou plutôt son opposition aux pélagiens, aux dires de Michel Foucault.

³³⁶ *Ibid.*, p. 288.

³³⁷ *Idem.* Nous soulignons.

C'est précisément ce sujet de désir développé par Augustin qui permettra de comprendre à la fois sa théorie d'ensemble et sa théorie de la *libido*, cette dernière étant particulièrement importante pour notre recherche concernant la subjectivité et l'identité foucaaldiennes. Pour user correctement du bien qu'est le mariage, Augustin propose des règles spécifiques. Mais nous verrons cela dans un second temps. Concentrons-nous d'abord sur sa théorie d'ensemble réunissant le mariage et la virginité, tout en rappelant que la pensée augustinienne est animée par une téléologie précise : la contemplation divine et l'accès au monde intelligible³³⁸.

Augustin considère que la coexistence du lien matrimonial et de la virginité dans la communauté ecclésiastique est un bien supérieur au fait de les prendre isolément. Autrement dit, les prendre comme un tout est supérieur du point de vue ontologique. Un faisceau de relations complexes régit le rapport entre mariage et virginité chez Augustin, qui sont en fait des « modes de vie »³³⁹ constituant l'Eglise. Les relations entre mariage et virginité sont hiérarchisées et donnent la primauté à la virginité, qui est un mode d'enfantement spirituel du Christ en soi-même et dans les autres et un dévouement total à Dieu, tandis que le mariage fait naître des enfants qu'il faut encore faire devenir des chrétiens par le sacrement. La procréation n'est pas nécessaire pour fournir des enfants de Dieu à l'Eglise. Foucault traite ensuite la question « des rapports de mariage avec la chute »³⁴⁰ puisque c'est là que se joue l'infériorité ontologique du lien matrimonial par rapport à la virginité. Pour répondre à cette question, Augustin s'interroge sur la signification qu'il faut donner à la phrase prononcée par Dieu dans le jardin d'Eden et qu'il adressait à Adam et Eve : « Croissez et multipliez-vous », et également sur le sens derrière l'idée de la femme constituant une aide, une alliée pour l'homme. Augustin conçoit cette aide comme une soumission de la femme par rapport à l'homme commandant, et la multiplication comme engendrant des « fruits spirituels »³⁴¹. Mais quelle est l'utilité de la création de la femme comme aide à l'homme alors qu'il aurait pu contempler Dieu et engendrer spirituellement seul ? La réponse d'Augustin se fait sur un mode analogique entre Dieu et l'homme : tout comme Dieu peut se glorifier d'avoir créé l'homme à son image, ce dernier peut se glorifier d'avoir élevé la femme à son image. Si l'homme suit les traces de Dieu pour lui ressembler grâce à sa raison, Dieu en retire le

³³⁸ Notons que saint Augustin condamne le monde sensible, c'est en partie dû à sa rencontre avec le néoplatonisme. La vie terrestre est ontologiquement inférieure à la vie paradisiaque, c'est pour cela que cette dernière lui sert de modèle de pensée et d'analyse.

³³⁹ *Ibid.*, p. 289.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 294.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 297.

mérite, et si la femme fait de même avec l'homme, alors ce dernier est analogiquement méritant, ce qui ajoute encore à la gloire de Dieu. La question de l'exemplarité se joue également à ce stade-ci.

« L'interprétation spirituelle »³⁴² que formule Augustin exclut la présence de la concupiscence avant la chute provoquée par le péché originel. Donc il admet éventuellement les rapports sexuels dans l'état paradisiaque, mais la concupiscence en est exclue puisque l'incorruptibilité du corps caractérise l'état paradisiaque. Augustin élabore différentes hypothèses concernant la procréation au paradis, qu'il envisage comme « physique mais non sexuelle »³⁴³. Elle est physique au sens où elle est corporelle, mais non sexuelle au sens où la mortalité ne fait pas encore partie de la condition humaine dans l'état paradisiaque d'avant la chute, or « il ne peut y avoir d'union sexuelle (*concupitus*) qu'entre des corps mortels. »³⁴⁴ C'est le péché originel qui rendra la mortalité humaine effective. Voilà le principe général qui sous-tend les interprétations d'Augustin concernant la procréation.

Foucault constate qu'Augustin revient plus tard sur la question de la femme comme une aide pour l'homme. Il abandonne alors son interprétation spirituelle. Notre auteur semble ironiser quelque peu sur le raisonnement par élimination qu'aurait élaboré Augustin pour déterminer la nature de l'aide féminine : puisque cette dernière ne sert plus comme aide à la contemplation et comme titre honorifique pour l'homme, et qu'elle est moins utile qu'un autre homme pour le bien-être social ou pour le labeur, alors elle doit forcément servir pour la procréation et pour la perpétuation de l'espèce humaine, son expansion sur terre. La procréation reprend une place centrale dans le christianisme à partir d'Augustin³⁴⁵, parce qu'il considérait qu'elle avait déjà une place de choix dans le monde paradisiaque (donc avant la chute). En effet, cette multiplication de l'être humain aurait pour effet d'augmenter « la beauté de la terre »³⁴⁶, elle a une valeur positive en elle-même en ce sens qu'elle permet de forger une société à partir d'une certaine unité, entendue comme parenté originelle (puisque elle part du premier homme créé par Dieu lui-même). C'est grâce à cela que l'évêque d'Hippone parvient à justifier la différence des sexes jusque dans l'état paradisiaque : c'est autrement dit par le biais de cette dernière qu'une

³⁴² *Ibid.*, p. 298.

³⁴³ *Idem.*

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 300.

³⁴⁵ Elle était centrale chez les Anciens. Avec les Pères du IV^e siècle (avant Augustin), c'est surtout la canalisation des désirs et de la concupiscence des époux qui est la dimension la plus importante (chez Jean de Chrysostome principalement).

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 302.

reproduction physique est possible, et qu'ainsi peut voir le jour dans le monde terrestre après la chute « une *societas* : une multiplicité d'individus liés entre eux par une identité de nature et une parenté d'origine. »³⁴⁷ Cette société ainsi fondée ajoute de la beauté sur terre. La différence des sexes est constitutive de la chair de l'être humain, c'est ainsi que Dieu les a faits. Puisque la reproduction par l'union physique avait sa place dans l'état paradisiaque, Augustin se demande comment la réguler dans le mariage et quelle place elle occupe dans le monde terrestre marqué par la chute et la concupiscence.

Le mariage est ce que saint Augustin appelle un « bien en lui-même »³⁴⁸ dont la valeur positive tient à la procréation, au « pacte de fidélité », au « sacrement »³⁴⁹ et à la finalité que poursuit le mariage : celle de l'amitié³⁵⁰, qui elle « est désirable pour elle-même »³⁵¹. Pourquoi ? Parce que l'être humain est fondamentalement social, et que l'amitié lui permet précisément de faire société. Or le mariage permet de créer des relations d'amitié. L'amitié et le fait de faire société (les deux allant de pair dans l'explication d'Augustin), sont donc à la base de la théorie matrimoniale augustinienne. Une fois le mariage justifié par cette nécessité sociale et par l'augmentation de la beauté dans le monde d'ici-bas, Augustin tente de retrouver la place du mariage dans le monde terrestre marqué par la chute, et c'est dans ce but qu'il va alors thématiser trois points clefs : « le rôle du mariage dans l'économie générale du salut ; la nature du lien conjugal ; le principe de régulation des rapports sexuels entre époux. »³⁵² Après la chute, le mariage conserve sa valeur positive. Il est toujours rapporté à la *societas*, et de ce fait est thématisé par Augustin autour de la question importante du lien comme fondement permettant de forger la société. L'évêque d'Hippone ne se concentre pas directement sur la procréation pour déterminer la valeur et la place du mariage dans le monde terrestre. La procréation a une place capitale dans le mariage mais ce dernier est bon en lui-même avant la génération (d'ailleurs, qu'elle ne soit pas présente dans le mariage n'enlève rien à sa valeur). C'est en tant que lien qu'il est en lui-même positif pour Augustin. Le mariage unit les âmes des époux et assure l'exclusivité de leur conjonction physique. C'est une forme de pacte juridique (*pactum*) qui unit les deux conjoints, mais le mariage ne se réduit pas à une relation juridique. Les époux ne possèdent pas mutuellement le corps l'un de l'autre comme nous l'avons vu auparavant dans la tradition. Il n'est donc pas question d'une relation de propriété, mais de fidélité (*fides*).

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 304.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 306.

³⁴⁹ *Idem.*

³⁵⁰ Amitié dans le cadre du mariage qui est déjà thématisée dans l'Antiquité grecque.

³⁵¹ *Idem.*

³⁵² *Ibid.*, p. 307.

Le *pactum* et la *fides* sont tous deux nécessaires dans le mariage et ne se réduisent pas l'un à l'autre. Saint Augustin ajoute à ces deux dimensions celle du sacrement, qui prend le relai quand la fidélité a été rompue par un des deux époux. Il est plus fort encore que la fidélité ou le droit parce que le sacrement est la marque divine posée sur l'union. Le sacrement est donc indéfectible, même en cas d'adultère. Le mariage est donc bien plus qu'un lien purement juridique, il requiert du respect et de la fidélité, donc une conduite spécifique, tout en étant marqué du sacrement divin. La fidélité et le sacrement constituent, avec la procréation, les « biens du mariage »³⁵³, la visée finale étant celle de l'amitié permettant la société. Toutefois la procréation n'est pas consubstantielle au mariage contrairement aux deux autres biens. Quelle est alors sa place ?

La progéniture ne peut être qu'un effet du mariage, une de ses conséquences. Et le lien matrimonial, qui en lui-même forme un élément de la société, trouve dans la progéniture un moyen de développer au-delà de lui-même les relations nécessaires à cette société. La progéniture est un « objectif » que le mariage doit se proposer pour une fin qu'il atteint par ailleurs dans son être même de lien ineffaçable entre individus. Mais il faut ajouter que, sans cette procréation, le lien du mariage ne serait pas à lui seul suffisant pour que puisse se développer une société à l'échelle du genre humain : le premier couple serait resté seul au monde.³⁵⁴

Augustin accorde une place toute particulière à la procréation dans le mariage : elle n'y est pas nécessaire pour justifier la légitimité du lien matrimonial, mais elle contribue à la création d'une société. Elle est le moyen qui permet d'atteindre la visée finale. Sans elle, la société n'est pas possible. Mais la génération pose quand même un problème de taille puisqu'elle nécessite des rapports sexuels. C'est d'ailleurs la génération comme fin poursuivie dans les relations sexuelles qui rend ces dernières légitimes, ainsi que le fait d'éviter au conjoint de tomber dans le péché de fornication ou d'adultère. Les relations sexuelles sont pour Augustin nécessaires pour leur rôle naturel de procréation, mais elles doivent revêtir une forme particulière pour être admises. Vient alors (ou revient puisque c'est déjà thématiquement dans l'Antiquité grecque de l'époque classique) la question du bon usage des rapports sexuels, qui se doivent de respecter certaines règles et de ne pas franchir les limites proposées par saint Augustin. Ce dernier reprend certains codes de la morale païenne pour légiférer les rapports sexuels, par exemple la tempérance et la mesure. La tempérance exige « le maintien dans l'usage naturel »³⁵⁵, c'est-à-dire que la relation charnelle doit se dérouler de manière à permettre la génération. L'enjeu est donc

³⁵³ *Ibid.*, p. 315.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 317.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 319.

d'éviter les excès de rapports sexuels et les gestes pratiqués uniquement pour le plaisir qui débordent le cadre de la procréation, mais surtout d'éviter « les actes contre-nature, qui sont définis par l'usage d'une partie du corps de la femme qui n'est pas destinée à cela »³⁵⁶, parce que ces actes sont particulièrement graves d'un point de vue moral. Saint Augustin reprend également l'idée de précédents Pères concernant l'acte sexuel comme permettant de canaliser la concupiscence de son époux ou de son épouse, pour « éviter à l'autre de plus grands péchés » (adultère ou intempérance)³⁵⁷. La dimension salutaire du mariage réside notamment dans le fait d'aider son conjoint à éviter les péchés en assurant le devoir conjugal. Le mariage est une manière de pallier à la faiblesse naturelle des humains : chacun des deux époux se reconnaît comme faible dans sa chair, et va donc aider l'autre à pallier à cette faiblesse.

Michel Foucault listera par la suite les péchés élaborés par saint Augustin selon un ordre hiérarchique : les rapports sexuels entre époux visant exclusivement la génération ne sont pas un péché, ceux qui visent la canalisation de la concupiscence du conjoint constituent « une faute vénielle »³⁵⁸, tandis que l'adultère, la fornication ou encore les actes contre-nature sont définis par Augustin comme des « péchés mortels »³⁵⁹.

Puisque la concupiscence est un mal en soi pour Augustin, il s'en suit que si les relations sexuelles sont bien utilisées dans le mariage et qu'elles respectent donc la tempérance, la mesure, en suivant la nature et la bonne forme des rapports (qui doivent se dérouler comme si la fin de ces derniers était la génération), alors le plaisir pris durant les rapports sexuels n'est pas lui-même un mal pour Augustin, au sens où il n'est pas considéré comme concupiscent, comme fruit de la *libido*. Qu'est-ce que cela signifie ? Augustin, par l'élaboration de ces différentes idées, veut dire que « l'usage de la *libido*, s'il est bon et correct, n'est pas lui-même une *libido*. »³⁶⁰ Les relations charnelles seraient depuis la chute marquées par la concupiscence, et pour qu'elles ne soient pas jugées négativement d'un point de vue moral, il faut en faire bon usage. Pour finaliser sa théorie du mariage et des règles le concernant, Augustin doit encore expliciter ce qu'il entend exactement par *libido* ou concupiscence :

³⁵⁶ *Idem.*

³⁵⁷ *Idem.*

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 320.

³⁵⁹ *Idem.*

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 323.

Dès lors qu'il faut définir jusqu'en ses fondements une *tekhnê* de la vie et des rapports conjugaux, c'est d'une théorie de la concupiscence et d'une économie du désir qu'on a besoin. Et Augustin l'établira par une définition de la différence introduite dans le rapport sexuel par la chute ; par une spécification des formes propres à la *libido* chez l'homme déchu ; par la distinction stricte entre la *libido* et l'usage de la *libido*. Il se trouvera ainsi donner les fondements à la fois à une conception générale de l'homme de désir, et à une juridiction fine des actes sexuels qui toutes deux marqueront profondément la morale de l'Occident chrétien.³⁶¹

Cette théorie de la *libido* élaborée par Augustin va permettre à Michel Foucault de thématiser le principe de l'homme de désir dans sa forme achevée, qui avait déjà été esquissée avec Cassien (qui elle-même prend racine dans l'exomologèse que constitue la pénitence). Dans la question du désir chez Augustin se joue le diagnostic final de Foucault sur l'expérience de la chair.

En quoi consiste cette théorie augustinienne de la *libido* ? Quelles sont les implications, selon Foucault, de la « libidinisation du sexe »³⁶² opérée par Augustin ?

Augustin fonde toute une théorie du désir, et une description de l'acte sexuel quand le plaisir y est présent. Nous avons vu précédemment que le rapport charnel, quand il est pratiqué en vue de la procréation, n'est pas un péché. L'union physique était déjà présente dans l'état paradisiaque, elle était même issue de la volonté de Dieu qui la destinait à la fondation d'une société. Ce rôle des relations sexuelles est toujours d'actualité dans le monde terrestre suivant la chute étant donné qu'elles permettent la génération. Mais les rapports sexuels ne peuvent pas constituer un bien en eux-mêmes. Pourquoi ? Parce qu'ils font courir un risque, un danger tant au corps (puisque'il est secoué et pris tout entier par le plaisir et le désir de l'acte) qu'à l'âme, qui en perd la raison et ne peut plus veiller sur ses pensées. La *libido*, ou désir concupiscent, dans l'excitation, domine le corps et l'âme, et le plaisir les emporte. L'être humain est impacté dans tout son être par la violence du désir et du plaisir qui accompagnent l'acte charnel. Augustin entreprend donc de donner un cadre aux relations sexuelles.

Les règles de conduites que l'évêque élaborera par la suite pour légiférer les rapports sexuels en leur donnant un aspect à la fois moral et juridique découleront de sa théorie de la concupiscence ou *libido*, qui est inhérente aux rapports charnels depuis le péché

³⁶¹ *Ibid.*, p. 324. Nous soulignons.

³⁶² *Ibid.*, p. 325.

originel. Les concepts « de consentement et d'usage »³⁶³ auront une place prépondérante dans la morale augustinienne des rapports charnels.

Pour former sa morale, Augustin a dû formuler des hypothèses concernant le statut des relations sexuelles dans l'état paradisiaque. Il imagine comme seule possibilité un contrôle total dans le cadre des rapports sexuels au Paradis : une obéissance parfaite du corps et de ses membres à la volonté humaine, le désir-*libido* est absent. La volonté s'obéit également à elle-même, elle unifiée, sans tiraillement. La volonté se veut, le corps lui obéit et tout ce qui se déroule dans le rapport suit la volonté. Autrement dit, « le rapport sexuel sans *libido* est intégralement habité par le sujet volontaire. »³⁶⁴ La procréation au paradis est une sorte d'art réfléchi du sexe, consistant en un usage adéquat et neutre des organes destinés à la reproduction. Ce qui est caractéristique du rapport charnel terrestre, c'est précisément qu'il est pétri d'involontaire, et qu'il peut emporter celui qui s'y adonne. Michel Foucault dira de la *libido* augustinienne qu'elle consiste 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 aux lieu et place du volontaire. En ce point, il faut retrouver la marque de la faute originelle et de la chute — ou plus précisément du remaniement des rapports d'obéissance et de maîtrise entre soi et soi qui en dépendent.³⁶⁵

La *libido* se traduit par l'involontaire qui se manifeste dans les relations sexuelles de l'être humain. C'est précisément dans cet involontaire que se joue le nœud du problème, et c'est lui qui est le sceau dans l'être humain du péché originel commis par les premiers Hommes. En effet, Dieu a voulu punir les premiers humains à la mesure de leur péché, et de manière analogique à la faute qu'ils ont commise. Ainsi, puisqu'ils lui ont désobéi, qu'ils n'ont pas suivi sa volonté, Dieu a introduit en eux après la chute de l'involontaire au sein même de leur volonté. De cette manière, elle ne se veut plus elle-même, n'est plus unifiée. La marque de cet involontaire dans la volonté est la concupiscence. La volonté de l'humain est structurée d'une manière telle qu'elle contient en son sein de l'involontaire. C'est directement dans le rapport du sujet à lui-même que s'inscrit l'obéissance, il ne parvient plus à s'obéir à lui-même. C'est à partir de cette idée centrale que saint Augustin interprète dans la Genèse le geste d'Adam et Eve pour cacher leurs organes sexuels une fois le péché commis. Cela s'explique par le fait qu'ils se découvrent

³⁶³ *Ibid.*, p. 329.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 331.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 333.

comme sujets désirants, c'est le regard empreint de désir qu'ils portent sur le sexe de l'autre qui leur révèle leur nudité honteuse. Leur regard est pervers. Le premier mouvement involontaire, celui de l'érection³⁶⁶ (qui jusque-là était donc contrôlée pour la génération), apparaît. Il est incontrôlable, c'est le corps qui désobéit à la volonté, et c'est l'involontaire qui se manifeste dans la volonté elle-même. Là où la grâce divine n'intervient plus comme garante de la pudeur surgit l'involontaire, et ensuite la honte (liée à l'orgueil). L'union physique, jusque-là innocente dans l'état de grâce, devient après la chute empreinte du désir involontaire et immaîtrisable qu'est la *libido*.

Avec la chute vient la mort : le retrait de la grâce comme sentiment de mort (le corps n'obéit plus à la volonté, et la volonté ne s'obéit plus à elle-même), la mort corporelle (involontaire elle aussi), et la transmission involontaire du péché originel (et donc de la mort) par la procréation qui demande le désir-*libido* (marqué par l'involontaire de la concupiscence et du plaisir) pour être réalisée.

Ce que nous avons donc appelé « libidinisation du sexe »³⁶⁷ est donc la conséquence de la chute, elle est l'introduction de l'involontaire dans le rapport charnel, que ce soit au niveau des gestes ou du plaisir et du désir qui emportent le corps et l'âme, et qui sont nécessaires pour la procréation (qui passe nécessairement par la jouissance). C'est aussi ce qui explique la pudeur qui doit accompagner les rapports sexuels, même entre les époux : ces rapports qui ne peuvent être innocents puisqu'ils sont empreints d'involontaire manifesté par le désir honteux.

Mais à qui imputer cette *libido* ou concupiscence présente en l'être humain puisqu'elle résulte du châtement de Dieu³⁶⁸ ? Le principe de la *libido* est à situer dans l'âme. L'involontaire se manifeste au sein même de la volonté de l'âme humaine, puisque c'est elle qui a choisi de désobéir (la volonté humaine s'est choisie en se détournant de celle de Dieu) et qui est donc à l'origine du péché originel. L'humain a donc été déchu à cause de son orgueil, et au lieu de vouloir se rapprocher de Dieu qui l'a créé, lui a donné son être, il s'est rapproché du néant dont il provient. L'être humain pensait se libérer de la volonté de Dieu quand il a choisi la sienne, et au lieu de cela, il s'est retrouvé asservi à ses désirs involontaires, à sa concupiscence qui en fait divise sa volonté. Et la

³⁶⁶ Puisqu'Augustin se concentre sur l'homme pour expliquer son hypothèse. Le mouvement qui se joue dans la femme, lui, serait caché.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 325.

³⁶⁸ Augustin veut par cette question dégager Dieu de toute culpabilité, et remettre l'être humain devant sa responsabilité.

concupiscence constitue « la forme même de la volonté, c'est-à-dire ce qui fait de l'âme un sujet. »³⁶⁹ Donc l'âme du sujet contient dans la structure même de sa volonté, l'involontaire de la concupiscence. La lutte contre la concupiscence ne peut en aucun cas venir de l'âme elle-même puisque par définition elle n'a pas une volonté unifiée. Elle a besoin de l'intervention de la grâce divine pour cela. La concupiscence vient du sujet, c'est lui qui est responsable, et en même temps elle est constitutive de sa volonté divisée. Elle est en l'être humain la marque de la chute, conséquence du péché originel.

Augustin poursuit cette entreprise d'imputation à l'être humain du péché que représente à ses yeux la concupiscence. Elle est en effet un péché, qui est actualisé dans la vie avant le baptême, mais ne se retrouve qu'à l'état de potentialité dans la vie du croyant baptisé (et qui ne lui est donc pas imputable par l'intervention de la grâce divine). Elle se transmet aux humains à travers la procréation charnelle comme la marque du péché originel et de la chute qui s'en est suivie. L'acte sexuel est le vecteur de cette concupiscence, et ce processus de transmission ne s'arrêtera qu'à la fin des temps puisque la progéniture est le fruit d'un rapport charnel qui a impliqué l'involontaire de la concupiscence (qui se manifeste dans le désir et la jouissance nécessaires à la procréation). De là émerge alors le thème « d'un lien fondamental et indissociable entre la forme de l'acte sexuel et la structure du sujet. »³⁷⁰ Thème fondamental également dans le dispositif de la sexualité. Pourquoi ce thème est-il énoncé dans la pensée augustinienne du mariage et qu'implique-t-il ? L'acte sexuel admet nécessairement de l'involontaire, et transmet la concupiscence, marque du péché originel, de génération en génération. L'involontaire de la concupiscence se joue aussi au sein du mariage puisqu'elle est nécessaire à la procréation (et qu'elle se trouve intégrée dans la structure même de la volonté humaine). De ce fait :

Tout homme depuis la chute naît comme sujet d'une volonté concupiscente. En somme, la vérité de ce qu'est l'homme comme sujet se manifeste dans la forme même à laquelle est soumis tout acte sexuel. Cette forme, par conséquent, tout en portant la marque d'une défaillance, d'un défaut, d'un événement originaire, n'est pas à référer à quelque nature étrangère, mais bien à la structure du sujet lui-même. Alors que dans la conception platonicienne, le désir porte la marque d'un partage qui met chacun à la recherche d'un partenaire (qu'il soit du même sexe ou de l'autre), et donc que le défaut, c'est le manque de l'autre, ici le « défaut » c'est la déchéance et le moindre être qui sont dus à la faute et qui se marquent dans le sujet lui-même par la forme physiquement involontaire de son désir. La *libido*, au sens où Augustin emploie souvent ce mot sans autre précision, c'est-à-dire la forme sexuelle du désir, est donc le lien transhistorique qui lie la faute originaire dont elle est la conséquence à l'actualité de ce péché en tout homme. Et elle est en outre, en chacun, la façon

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 344.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 347. Nous soulignons.

dont se trouvent liées l'une à l'autre la forme involontaire de l'acte sexuel et la structure « infirme » du sujet.³⁷¹

Le principe de l'homme de désir est ici formulé par Foucault qui restitue la pensée de saint Augustin. La concupiscence est transmise de génération en génération par l'acte sexuel, et elle érige l'homme en sujet de désir, désir involontaire et immaitrisable. Le désir concupiscent et involontaire est la trace dans l'être humain de son péché originel, et il est ce qui définit la vérité de l'être humain. Le désir colle le sujet à sa vérité. Le sujet se reconnaît comme humain, et de ce fait comme pécheur puisque l'humain est nécessairement pécheur. C'est à cet état, et donc à son désir que l'être humain veut renoncer. Sauf que s'il renonce à son désir comme marque du péché originel en lui, il renonce aussi à lui-même puisqu'il est un sujet de désir, c'est sa condition d'être humain. Mais il est lui-même responsable de ce péché originel, et il le perpétue dans l'acte sexuel menant à la procréation. La *libido* augustinienne traduit bien la grande préoccupation pour la question du désir, mais elle ne traduit pas encore le lien entre vérité et désir qui caractérise le principe de l'homme de désir et que l'on retrouvera dans l'expérience moderne de la sexualité³⁷².

Une fois que le sujet est baptisé et libéré de l'actualité du péché de la concupiscence en lui, il doit cependant lutter toute sa vie contre la concupiscence présente dans sa volonté et qui le caractérise en tant que sujet. Le péché actuel naturellement présent dans le sujet est rendu latent par le baptême, elle est donc une faiblesse constitutive de l'être humain, faiblesse qui demande une extrême vigilance de la part de ce dernier. Elle manifeste en lui sa présence par les désirs, qui ne cessent de nous assaillir que dans la mort. Le sujet humain ne peut être libéré de ses désirs, et donc de sa concupiscence, que grâce à la mort. Et il est bel et bien possible de lui imputer ses péchés puisque d'une part l'être humain est à l'origine de sa propre chute, et que d'autre part, pour chaque péché qu'il a commis, il a consenti à ses désirs les plus honteux. La grâce divine est la seule qui puisse le sauver et l'aider à gagner la lutte de chaque instant contre la concupiscence, mais il doit pour être sauvé ne pas consentir à ses désirs, et consacrer ses forces à la lutte contre ces derniers.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 347-348. Nous soulignons.

³⁷² Ce lien entre désir et vérité devait se jouer dans l'articulation Cassien (*exagoreusis*)-Augustin (*libido*) que Foucault tente de problématiser à la fin de ce tome, lien qu'il n'a malheureusement pas eu le temps d'établir. C'est ici que se joue l'émergence du principe de l'homme de désir, et la question est restée en suspens.

Foucault grâce à la notion de consentement, montre que saint Augustin s'inscrivait dans un cadre juridique quand il a déplacé le curseur sur la question de la volonté pour théoriser la concupiscence. Augustin pense l'être humain « simultanément et en une seule forme [comme] le sujet de désir et le sujet de droit. »³⁷³ Le péché, en effet, se joue dans le *consensus*, qui est le mouvement de la volonté sur elle-même, qui consent au fait d'être une volonté concupiscente. Et c'est là que réside la culpabilité du sujet. La concupiscence étant naturellement constitutive de l'être humain, elle ne lui est pas imputable s'il est baptisé. Mais consentir aux désirs provoqués par la concupiscence, c'est commettre une faute. Les désirs honteux proviennent de la chair marquée par la concupiscence. L'âme doit renoncer à y consentir et se battre contre eux.

Ce consentement dont parle Augustin est envisagé sous un nouvel angle, qui se démarque de la tradition. Cassien par exemple, préconisait de faire le tri entre les pensées pour déceler leur origine afin de voir s'ils n'étaient pas une ruse du Malin. L'enjeu était d'accueillir les vraies pensées et de rejeter les mauvaises, qui corrompent l'âme par leur impureté. Sauf que chez Augustin, les désirs qui manifestent en nous la concupiscence viennent directement de notre volonté, autrement dit de l'intérieur. Le sujet est à l'origine de ses propres désirs, il n'est donc plus question de pièges extérieurs tendus par Satan. La volonté qui consent à ces désirs le fait librement, elle choisit de vouloir ce que veut en elle la concupiscence. En consentant aux désirs concupiscents, elle reproduit le péché originel qui a consisté pour la volonté humaine à se choisir elle-même. La volonté du sujet est coupable lorsqu'elle « se veut elle-même concupiscence. »³⁷⁴ Le choix libre de ne pas consentir, *a contrario*, permet de combattre la concupiscence.

Le consentement et le refus chez Augustin se déroulent dans la volonté elle-même, dans le mouvement par lequel elle se veut, ou ne se veut pas, comme elle est. Le sujet s'y prend comme objet de sa propre volonté, se proposant de vouloir comme de ne pas vouloir la forme concupiscente de sa volonté déchu. Le consentement comme élément indispensable à la constitution d'un acte imputable comme péché n'est donc pas simplement la transformation d'un désir en acte réel ; ce n'est même pas simplement l'acceptation de ce désir dans la pensée, sous forme de représentation reçue. C'est un acte de la volonté sur elle-même — et sur sa forme plutôt que sur son objet. Quand le sujet consent, il n'ouvre pas les portes à un objet désiré, il se constitue et se scelle lui-même comme sujet désirant : dès lors les mouvements de sa concupiscence lui deviennent imputables. Le consentement — et c'est la raison du rôle central qu'il joue chez Augustin et qu'il jouera plus tard — permet d'assigner le sujet de concupiscence comme sujet de droit.³⁷⁵

³⁷³ *Ibid.*, p. 352.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 354.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 354-355.

Quand le sujet consent aux désirs concupiscentiels qui émergent de sa propre volonté, il se veut lui-même comme sujet de désir, il se choisit librement désirant. C'est en cela que le christianisme est précisément une morale de la mortification et de la renonciation à soi : puisque le désir est constitutif de l'être humain, qu'il se manifeste sans arrêt en lui (puisque l'humain est par nature marqué par la concupiscence), quand le sujet choisit de lutter contre son désir, de ne pas y consentir, c'est en fait directement à sa volonté qu'il renonce. Il lutte perpétuellement contre lui-même. L'humain est par nature sujet de désir, le désir est constitutif de sa volonté qui se désobéit à elle-même. La concupiscence lui tend des pièges perpétuels en se manifestant à travers des désirs. Sitôt que l'humain cède à sa propre volonté désirante, il est coupable. Autrement dit, il doit constamment renoncer à ce qui le constitue fondamentalement sous peine d'être jugé pour ses péchés, dont il est directement responsable à partir du moment où il se veut comme sujet de désir. Il doit donc se connaître comme sujet de désir, et renoncer continuellement à ce qui fait de lui ce qu'il est. La mort et la grâce divine le libèreront de cette lutte perpétuelle contre le désir.

Revenons à la question plus précise de l'acte sexuel (marqué par des mouvements involontaires de la concupiscence) permettant la génération : comment ne pas considérer la relation sexuelle comme un mal en soi à proscrire alors qu'elle est un moyen de forger la société, souhaitable pour elle-même ? Augustin répond à cette question grâce au concept d'usage (*usus*).

L'*usus* est donc une certaine modalité du jeu entre consentement et non-consentement. Il peut fixer des fins qui sont telles que le sujet ne se voudra pas lui-même comme sujet concupiscent au moment où il commet un acte dont les conditions d'accomplissement impliquent la concupiscence.³⁷⁶

Autrement dit, l'usage est ce qui permettra au sujet d'utiliser son désir sans tomber dans le péché, et ce en faisant bon usage du mal qu'est la concupiscence. Une forme de mal se joue dans le rapport sexuel puisque la concupiscence, ou plutôt sa manifestation dans le désir est nécessaire, tout comme la jouissance. Le désir est mauvais en lui-même pour Augustin, mais il est possible d'en faire un moindre mal dans le rapport sexuel si nous en faisons bon usage, et si finalement nous ne consentons pas au plaisir pris dans l'acte sexuel destiné à la génération. Les fins de l'utilisation du désir permettent également de

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 356.

dire si l'usage qui en est fait est bon ou mauvais : procréer et éviter un péché plus grand à son époux sont les deux fins louables de l'acte sexuel dans le mariage.

À partir de sa théorie de la *libido*, Augustin trace les balises qui permettront plus tard dans le christianisme médiéval de codifier, de légiférer la question des rapports sexuels entre époux. L'intimité est transposable en politique pour faire l'objet de la création de normes à partir du moment où le sujet est conçu à la fois comme sujet de droit et sujet de désir. Et puisque ce qui prime c'est la question du consentement à la concupiscence dans la volonté du sujet, « toute la régulation des conduites sexuelles peut se faire désormais à partir du rapport que chacun doit entretenir à lui-même. »³⁷⁷ C'est dès lors le sujet qui a la tâche de problématiser, d'interroger son propre comportement sexuel. Le sujet est conçu comme « sujet de désir dont la vérité ne peut être découverte que par lui-même au fond de lui-même. Sujet de droit, dont les actions imputables se définissent et se répartissent en bonnes ou mauvaises selon les rapports qu'il a à lui-même. »³⁷⁸ Le sujet de désir produit une vérité sur lui-même à partir de l'analyse de ses désirs exigée par les règles de conduite chrétiennes.

Nous pouvons constater à la fin de cette analyse que le « dimorphisme »³⁷⁹ qui se jouait dans l'expérience des *aphrodisia* et qui scindait les relations sexuelles entre époux comme relevant du privé (et donc elles sont très peu problématisées dans leur morphologie), et les relations sexuelles hors mariage, comme relevant d'un questionnement moral collectif, n'a en fait plus cours dans le christianisme du V^e siècle dont la figure de proue est saint Augustin. En effet, les rapports sexuels dans le mariage deviennent une question centrale pour ce dernier, et « le sexe dans le mariage est alors devenu objet de juridiction et de véridiction »³⁸⁰. Le désir et les actes charnels du sujet dans le mariage lui permettent de se construire en faisant de la vérité sur lui-même. Par sa manière de pratiquer le sexe, le sujet chrétien construit une vérité sur lui-même, qui résulte du déchiffrement de ses propres désirs.

Cependant, le sujet chrétien ne peut pas se vouloir désirant, sous peine d'être coupable du péché de concupiscence. Dès lors, il doit lutter contre son désir, et donc contre lui-même. La lutte spirituelle contre le désir de la concupiscence constitue un exercice de soi sur soi que le sujet doit mener pour se transformer, sortir de l'état de péché constitutif de

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 360.

³⁷⁸ *Idem.*

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 359.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 360.

son humanité, et ainsi être sauvé par la grâce de Dieu. La virginité et le mariage constituent des pratiques de soi dans lesquelles se joue cet exercice de soi sur soi qu'est le renoncement aux désirs. C'est par tous ces exercices que le sujet se transforme lui-même. Il doit pour cela entretenir un rapport à lui-même, en vue de se connaître. Pour se connaître, il doit s'examiner, scruter ses moindres désirs. Ensuite, il doit y renoncer. Le sujet chrétien doit sans arrêt rompre avec lui-même comme sujet de désir et comme pécheur. Son être est marqué par la concupiscence et par le désir, il doit y renoncer et ce faisant il renonce aussi à lui-même. Le cheminement retracé par Foucault dans *Les aveux de la chair* permet de comprendre comment, dans l'expérience de la chair, le sujet se construit perpétuellement en renonçant à lui-même et à ses désirs, et ce par un choix libre. Le sujet se libère du péché grâce à l'exercice de sa liberté qui paradoxalement lui permet de renoncer à lui-même en se mortifiant.

L'expérience de la chair est une nouveauté élaborée par l'Eglise pour réguler la vie des individus. Le cadre objectif de cette expérience est le christianisme du II^e au V^e siècle, dimension historique au sein de laquelle se constituent la discipline pénitentielle, l'ascèse monastique et la théorie de la *libido*. Ces trois cadres conceptuels sont le théâtre d'une dimension subjective : l'individu s'y construit en tant que sujet à travers notamment une véridiction de soi par soi et de soi par autrui. Des rapports entre sujet et vérité sont donc organisés par la discipline pénitentielle (la pénitence première et la pénitence seconde) et l'ascèse monastique, mais ces rapports entre sujet et vérité se jouent également dans le cadre de la théorie de la *libido* augustinienne qui, une fois articulée à l'herméneutique des pensées de Cassien, élabore le principe de l'homme de désir (principe que Foucault n'a donc pas élaboré dans son entièreté puisque l'articulation Cassien-Augustin n'est pas terminé). Une conduite spécifique est requise pour se forger en tant que sujet moral chrétien, qui passe par un examen de soi pour se connaître, et ensuite par un aveu perpétuel des pensées, pour finalement agir en mettant en œuvre sa liberté afin de s'exercer soi-même à la mortification et à la renonciation à soi. Les rapports que le sujet entretient avec lui-même lui permettent donc de se construire en disant la vérité de ses pensées, qui le définissent, pour ensuite se transformer par des pratiques qui l'aident à rompre avec lui-même.

Ce qui est central, chez les Pères des premiers siècles, ce n'est plus le corps, mais la chair, qui est marquée par le péché. La concupiscence est inscrite dans cette chair depuis la chute, elle constitue la marque du péché originel selon Augustin. Avec la chair, nous entrons donc dans une dimension ontologique, puisque le péché et la concupiscence sont

inscrits dans l'être de l'humain. C'est d'ailleurs pour cela qu'on n'interroge plus spécifiquement le plaisir, qui est d'emblée condamné, mais le désir ; du sujet de plaisir antique advient, suite à plusieurs transformations capitales effectuées par les premiers penseurs chrétiens³⁸¹, le sujet de désir. Concernant la concupiscence, Cassien et saint Augustin la désignent de manière différente. La concupiscence chez Cassien va se jouer dans les pensées insinuées dans le sujet par une extériorité, celle de l'Ennemi. Il s'agit de faire une herméneutique de ces dernières pour retrouver leur origine réelle et les chasser. Cela consiste d'abord à faire un examen de soi-même, pour ensuite avouer à son directeur (dans le contexte monastique) ses pensées les plus enfouies qui pourraient receler les pièges du Malin. Le directeur aide alors le moine qui avoue ses pensées enfouies à faire le tri parmi elles pour ne garder que les bonnes. L'aveu est important parce que nous ne pouvons pas nous-même analyser nos pensées. L'intervention de la grâce divine pour nous aider à lutter contre les mauvaises pensées est nécessaire. Chez saint Augustin, il n'y a qu'une seule concupiscence qui est constitutive de la volonté elle-même dans sa structure, il ne s'agit pas comme chez Cassien d'une lutte entre les mouvements du corps opérés par le Mal pour insinuer de mauvaises pensées et l'âme qui fait le tri. D'une part, il y a Cassien qui développe toute une herméneutique des pensées, qui a pour but de les trier en débusquant la présence de l'Autre en nous qui s'insinue par les pensées trompeuses (qu'il imprime en nous via les mouvements du corps), et d'autre part, saint Augustin élabore une analytique du désir, où il est question de lutter sans arrêt contre la concupiscence constitutive de la volonté, et ce à travers le combat des désirs qui se joue dans le non-consentement et dans le bon usage.

Comment Foucault a pu imaginer la manière dont le christianisme après Augustin articulera ces deux modes, ces deux herméneutiques ? *Les aveux de la chair* n'y répondent pas et laissent un flou, ce qui est probablement dû au caractère inachevé de l'ouvrage.

Nous pouvons conclure que le christianisme (ou les christianismes) a fondé un certain rapport entre sujet et vérité, et une relation de soi à soi qui a finalement conduit à une mortification de soi, à une renonciation à nos désirs, notre volonté propre, à ce qui fait de nous des êtres humains finalement. La généalogie de l'homme de désir se joue principalement chez Augustin avec son analyse du désir inhérent à la volonté humaine, mais l'aveu des pensées comme pratique réglée qu'on retrouve chez Cassien trace déjà

³⁸¹ Foucault veut montrer qu'il n'y a pas de continuité entre les Grecs et saint Augustin mais une nouvelle économie du rapport entre désir et vérité.

les contours d'un sujet dont la vérité est à débusquer dans les désirs. Le principe de l'homme de désir aboutit au fait de cadenciser le sujet à son désir, désir qui fait précisément l'objet d'une herméneutique. Le sujet est alors réductible à la vérité interprétée de son désir. Cet principe de l'homme de désir trouvera son point d'aboutissement dans le dispositif de sexualité moderne thématized par Foucault comme caractérisant notre actualité, ou du moins celle qui était la sienne dans les années 1970-1980.

Pour terminer, arrêtons-nous sur une longue citation de Foucault qui retrace les grands thèmes que nous avons abordés au cours de cette recherche sur l'expérience de la chair et son cadre historique et conceptuel :

Ces deux types de pratiques n'ont pas produit un simple renforcement des interdits, ou appelé dans les mœurs une rigueur plus grande. Ils ont défini et développé un certain mode de rapport de soi à soi et une certaine relation entre le mal et le vrai — disons plus précisément entre la rémission des péchés, la purification du cœur et la manifestation des fautes cachées, des secrets, et des arcanes de l'individu dans l'examen de soi, dans l'aveu, dans la direction de conscience ou les différentes formes de « confession » pénitentielle. La pratique de la pénitence et les exercices de la vie ascétique organisent des relations entre le « mal faire » et le « dire vrai », elle lie en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai, sur un mode qui est sans doute beaucoup plus nouveau et beaucoup plus déterminant que tel ou tel degré de sévérité ajouté au ou retranché du code. Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité : exercice de soi sur soi, connaissance de soi par soi, constitution de soi-même comme objet d'investigation et de discours, libération, purification de soi-même et salut à travers des opérations qui portent la lumière jusqu'au fond de soi, et conduisent les plus profonds secrets jusqu'à la lumière de la manifestation rédemptrice. C'est une forme d'expérience — entendue à la fois comme mode de présence à soi et schéma de transformation de soi — qui s'est élaborée alors. Et c'est elle qui a peu à peu placé au centre de son dispositif le problème de la « chair ». Et au lieu d'avoir un régime des relations sexuelles, ou des *aphrodisia*, qui s'intègre à la règle générale d'une vie droite, on aura un rapport fondamental à la chair qui traverse la vie tout entière et sous-tend les règles qu'on lui impose. La « chair » est à comprendre comme un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et de transformation de soi par soi, en fonction d'un certain rapport entre annulation du mal et manifestation de la vérité.³⁸²

Cette citation permet de saisir ce que Foucault entend par expérience, chair et subjectivité. Elle permet de résumer ce que nous avons discuté chez Tertullien, Cassien et Augustin, puisqu'elle replace le cadre historique et conceptuel qui délimite l'expérience de la chair, incluant une certaine manière de se construire comme sujet à travers un rapport à soi qui donne lieu à une manifestation de la vérité pour annuler le mal qui a été commis par le sujet (et ce dans les deux pratiques dont parle Foucault, à savoir la discipline pénitentielle de Tertullien et l'ascèse monastique de Cassien). Cette manifestation de la vérité

³⁸² FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair*, p. 50-51.

s'élabore dans un premier temps sous la forme d'une pénitence pré-baptismale, puis dans l'exomologèse, un aveu physique des fautes, pour ensuite se faire sur le mode de l'aveu verbal à un directeur. Le sujet s'examine pour se connaître, avoue sa vérité pour obtenir la réconciliation, et enfin se transforme par des exercices de soi menant à une mortification. La chair se vit dans l'expérience, et elle se comprend à partir de la question de l'aveu et des pratiques de soi qui seront mises en place à l'avenir pour se transformer en tant que sujet, et renoncer à soi-même. La chair est marquée par la concupiscence selon Augustin, elle est dès lors un mal en soi puisqu'elle porte la trace du péché originel. Pour ne pas retomber dans l'actualité du péché, qui est en nous de manière potentielle, notre volonté ne doit pas consentir à se vouloir concupiscente.

Notons que ce n'est donc pas chez Augustin que se pose la question de la vérité du désir, il se pose plutôt la question de savoir comment utiliser correctement quelque chose de mauvais – le désir-concupiscence – mais nécessaire pour la reproduction ou pour canaliser les désirs de son époux. D'où la grande question laissée en suspens de savoir comment articuler la question de l'aveu exhaustif des pensées (et donc la vérité) chez Cassien, et celle du désir chez Augustin. Comment articuler une herméneutique des pensées et une analytique du désir ? La question est laissée ouverte.

V. Conclusion

Le cœur de notre recherche consistait à retracer le contraste entre l'expérience des *aphrodisia* et l'expérience de la chair du point de vue de l'articulation entre l'identité et la subjectivité, avec en arrière-fond le projet tel que Foucault l'annonce dans *La volonté de savoir*.

Ce qui se joue ultimement à travers l'*Histoire de la sexualité*, c'est la critique du présent, l'ontologie historique de nous-mêmes et dans ce contraste avec les autres expériences se dessine la constitution de la sexualité au sens où nous l'entendons aujourd'hui, qui est pour Foucault une sexualité médicalisée. Dans les deux expériences (expérience grecque des *aphrodisia* et expérience chrétienne de la chair), il est question de mécanismes de subjectivation (de constitution d'une subjectivité donc), d'un rapport entre gouvernement de soi et gouvernement des autres, entre pouvoir et résistance, qui peuvent voir le jour grâce à une mise en pratique de la liberté. Un chrétien qui veut se convertir le fait pour se transformer lui-même et se libérer des péchés, du monde dévalorisé d'ici-bas. Nous l'avons vu, Foucault pense la liberté et la subjectivité après l'écriture de *La volonté de savoir*. Il le fait à partir des chrétiens et poursuit son geste avec les sages antiques grecs et romains. Mais pour Michel Foucault, cette mise en pratique de la liberté dans le cadre chrétien mène à la mortification de soi, tandis qu'elle mène à la maîtrise de soi chez les Grecs.

Les mécanismes à travers lesquels l'identité est produite se jouent au sein du pôle historique de l'expérience, mécanismes dont la véridiction, que Foucault appelle aussi « jeux de vérité » ou « dire-vrai », fait partie. La subjectivité se façonne elle aussi de fond en comble de manière historique, car il n'y a pas d'essence pour Foucault. L'expérience est première et façonne l'individu. Dans les tomes 2 et 4 de l'*Histoire de la sexualité*, rappelons que l'expérience signifie deux choses : à la fois le pôle historique – où il est question de véridiction, de relations de pouvoir et d'un certain mode de rapport à soi – et en même temps, l'expérience est aussi une transformation de soi par soi³⁸³. Une expérience subjective se joue en définitive à l'intérieur d'une expérience historique. Pour développer son concept d'expérience sans y inclure une forme d'essence, Foucault

³⁸³ COLOMBO, Agustín, « La chair selon Michel Foucault. Le « retour » de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3 (Tome 105), p. 355.

ancrera la constitution de la subjectivité dans l'histoire et il utilisera le même concept pour faire simple (tout ceci lui vient des années soixante).

Comment peuvent s'articuler l'identité et la subjectivité au sein de l'expérience des *aphrodisia* ? L'expérience des *aphrodisia* implique diverses pratiques de subjectivation. Elle se constitue dans un rapport réfléchi de soi à soi, où il s'agit de se connaître pour mieux maîtriser ses forces, pour dominer la force excessive des désirs et plaisirs. Il s'agit pour le citoyens de lutter contre l'esclavage des désirs et plaisirs, qui sont portés à l'excès de par leur nature. La pratique du régime grec constitue un exercice de soi réglé pour bien user des plaisirs (nourriture, boisson, *aphrodisia*). Il s'agit également pour les individus de respecter leur place et rôle naturels. L'enjeu dans cette expérience est principalement celui d'un bon usage des plaisirs, permettant un affranchissement par rapport à la force des désirs et plaisirs irrationnels, et ainsi la maîtrise de soi-même. L'individu, pour se constituer comme sujet moral, doit se modérer. La modération permet la maîtrise de soi, qui de ce fait légitime le gouvernement des autres (que ce soit dans la maisonnée ou dans la cité). L'exercice de la tempérance et de la continence sont primordiaux pour se transformer et parvenir à la modération de ses désirs et plaisirs. Les pratiques de subjectivation priment largement par rapport à l'identité dans cette expérience, et cela semble logique puisque le bon usage des plaisirs constitue un art de vivre, un art de se conduire dont l'enjeu est avant tout la maîtrise de soi, et la liberté qui est permise par cette maîtrise. Les Anciens mettent en œuvre leur liberté dans des exercices d'eux-mêmes pour *in fine* parvenir à maîtriser leurs désirs, et donc à s'affranchir du danger d'excès asservissant qui leur est inhérent.

Là où la question de l'identité se dessine dans le paysage de la morale antique des plaisirs, c'est lorsque Platon amène une interrogation sur l'amour véritable, sur ce qu'est l'être de cet amour, la vérité qui s'y raccroche. Derrière le désir de l'aimé se cache selon lui un désir du beau en soi, une aspiration à l'idée de vérité. Le sujet qui désire son objet d'amour est dès lors invité à interroger ce désir, et son lien avec la vérité en soi, retrouver finalement l'idée de vérité qui se cache derrière son désir pour un être humain en particulier. Platon, de cette manière, esquisse le principe de l'homme de désir puisqu'il introduit une problématisation morale du désir comme potentiellement relié à la vérité, et qu'à partir de cette perspective, il préconise d'éviter de céder au désir physique, qui n'est pas le vrai désir. La question de l'identité se joue également dans l'idée que la manière d'user du plaisir dit quelque chose de l'individu en tant que sujet moral. Le cadre historique de l'expérience des *aphrodisia* est le lieu d'une relation entre identité et

subjectivité, mais cette articulation est difficile à dégager puisque ce qui prime dans cette expérience, c'est avant tout la question de la subjectivité, forgée par des pratiques de soi sur soi et un rapport réfléchi à soi-même. Les modes de subjectivation visent moins dans cette expérience à se prendre soi-même ou à être pris comme objet de vérité par l'intermédiaire du désir, qu'à s'ériger en tant que sujet moral maître de soi-même et de ses plaisirs.

Le contraste principal avec l'expérience chrétienne de la chair (thématisée autour des Pères de l'Eglise entre le II^e et le V^e siècle) se joue justement dans cette façon de se construire comme sujet. Il ne s'agit plus, pour les Pères de l'Eglise, de parvenir à une maîtrise de soi grâce à la modération. L'expérience de la chair pense la construction d'une subjectivité à partir de pratiques de soi, à savoir le baptême, la pénitence pré-baptismale, la pénitence canonique/exomologèse (exomologèse renvoie aussi à certains actes précis dans la pénitence) et l'ascèse monastique (il est aussi possible de relever chez Augustin un jeu de subjectivation entre *consensus* et *usus* mais c'est nettement moins problématisé). Sauf que dans le cas chrétien, ces pratiques de subjectivation ne visent pas à aboutir au gouvernement de soi, mais plutôt à la mortification de soi. L'expérience de la chair consiste en une dynamique de constitution du sujet, mais à travers un renoncement à soi. La subjectivité se donne à voir dans sa vérité par un aveu physique (Tertullien et la pénitence pré-baptismale) ou bien la manifeste verbalement en avouant ses pensées de manière exhaustive pour qu'un directeur l'aide à faire le tri parmi elles (Cassien et l'ascèse monastique), ou encore comme chez Augustin, l'individu se prend lui-même comme objet et interroge ses désirs pour y déceler la présence de la concupiscence et ainsi renoncer à se vouloir concupiscent.

Cassien, avec sa thématization de l'exagorèse, nous rapproche de la question de l'identité. En effet, l'examen-aveu que constitue l'exagorèse consiste à la fois pour le sujet à faire retour sur ses pensées, à en faire l'examen, pour ensuite aller avouer en détail ses pensées à un directeur, qui l'aidera à faire un tri parmi elles pour ne conserver que les vraies (celles qui émergent directement du sujet, et pas d'une tromperie insinuée dans le sujet par Satan). Le directeur permet au sujet de faire une herméneutique de ses pensées, herméneutique qu'il ne peut pas faire seul. Il n'y a en effet que le directeur qui puisse l'aider à retrouver en lui la ruse de l'Autre. Le sujet se prend comme objet de connaissance dans son rapport à lui-même, et fait ensuite appel à l'aide de son directeur pour faire émerger la vérité de ses pensées, vérité qu'il ne peut trouver seul puisqu'il est la cible de la tromperie du Diable. Dans le rapport que le sujet entretient à lui-même,

l'identité est produite puisqu'il est bien question à ce moment-là d'une objectivation du sujet. La véridiction est également présente dans sa double dimension au sens où le sujet avoue sa vérité, et qu'il est pris comme objet de véridiction. Le sujet pourra ensuite renoncer aux pensées fausses, illusives, pour ne sélectionner que les vraies. C'est aussi cela qui lui permet de ne pas pécher puisque les fausses pensées ont pour objectif de le tromper et ainsi de le faire chuter. Le sujet, grâce à cet examen de ses pensées, se transforme constamment. Il se manifeste dans sa vérité, il donne la vérité de ses pensées pour ainsi ne pas pécher, et pour renoncer à la concupiscence de la chair, à laquelle l'esprit ne doit pas consentir. Mais la concupiscence de la chair est inscrite en lui, il renonce donc en partie à lui-même : il décèle la présence du péché en lui, et met en place des pratiques de soi pour se mortifier. Le sujet se construit en s'objectivant et en se mortifiant, en rompant avec lui-même. Dans l'exomologèse, le sujet se montre dans son être vrai de pécheur, il manifeste physiquement l'aveu de ses fautes. Il s'attribue lui-même l'identité de pécheur, la fait voir au monde et par le même geste, il y renonce, veut devenir autre que lui-même. Tout ceci nécessite la mise en œuvre, par le sujet, de sa liberté, et ce en vue de la libération des péchés.

La virginité de corps et d'âme, à partir de Basile d'Ancyre et Cassien, est elle aussi un exercice de soi sur soi qui vise à éviter le plaisir charnel et à débusquer dans les autres plaisirs de la vie un éventuel désir charnel. La virginité thématifiée par le christianisme est radicalement nouvelle par rapport à celle qui a été thématifiée dans l'Antiquité puisqu'elle cherche également à débusquer la présence du mal, de l'Autre dans ses désirs, dans les tréfonds de son âme et de son cœur.

Le diagnostic foucauldien de l'expérience de la chair est complexe parce qu'il met deux éléments chrétiens ensemble pour ce diagnostic, à savoir l'herméneutique des pensées chez Cassien et l'analytique du désir chez saint Augustin. Ce qui est problématique, c'est que Cassien ouvre la question de l'intériorité et s'interroge sur l'origine des pensées du sujet dans le sujet lui-même. Sauf que chez ce dernier, l'objet l'herméneutique, ce sont donc les pensées et non les désirs. Chez saint Augustin, c'est le désir qui caractérise la condition humaine après la chute, et Augustin analyse la question de la concupiscence dans sa théorie de la *libido*, mais ne la décrit pas non plus comme étant la vérité de l'individu : Augustin ne se pose pas la question de la vérité du désir, il s'interroge plutôt sur le fait de savoir comment utiliser correctement quelque chose de mauvais, à savoir la concupiscence, mais nécessaire (pour la reproduction ou pour canaliser les désirs de son époux).

Foucault émet l'hypothèse que c'est principalement à partir de ces deux penseurs qu'il est possible de dégager le principe de l'homme de désir. Le principe de l'homme de désir est précisément l'interprétation du désir comme définissant l'identité du sujet. Malheureusement, Foucault n'a pas pu terminer l'articulation qu'il souhaitait établir entre Cassien et Augustin, ce qui fait que le principe de l'homme de désir n'est pas tout à fait établi. La question de savoir comment l'individu est attaché à la vérité de son désir dans le christianisme reste dès lors en suspens, même si Foucault en donne les grandes lignes.

Agustín Colombo illustre bien cette volonté de Foucault de retracer les origines généalogiques de l'homme de désir, en passant notamment par le christianisme pour expliquer notre façon moderne d'attacher l'individu à la vérité de son désir :

Le désir, plus précisément le « principe de l'homme de désir », est en effet l'élément principal qui, selon lui, caractérise à la fois l'expérience chrétienne de la chair et l'expérience moderne de la sexualité. En fait, le diagnostic de Foucault concernant la continuité entre le christianisme et la modernité repose sur le rôle du désir en tant qu'objet de véridiction. En effet, la « généalogie » de l'homme de désir, qui est la pierre angulaire de tout le projet de *l'Histoire de la sexualité*, se concentre sur les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à se reconnaître « comme sujets de désir, mettant en jeu entre eux et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir, la vérité de leur être ».³⁸⁴

Le désir devient, avec le christianisme, un objet de savoir permettant d'assigner une identité au sujet. Il est érigé en un objet de véridiction, et il est ce qui permet de produire la vérité du sujet. La question de la véridiction ici est à entendre dans ses deux définitions possibles, puisque le sujet dit la vérité sur lui-même à une autorité, ou simplement à un tiers, et ainsi, son désir est pris comme un objet de véridiction. Donc nous retrouvons à la fois l'acte du sujet de dire la vérité sur lui-même, sur ses pensées, son désir, et aussi le fait que son désir, et par conséquent lui-même (puisque l'individu est indissociable de son désir dans le christianisme), devient objet de véridiction. On dit la vérité sur le sujet à partir de la vérité qu'il dit de lui-même. La manière de se construire comme subjectivité, ou de rompre avec soi/ son identité dépend profondément du cadre historique dans lequel les individus se trouvent. La manière de se rapporter à soi-même est elle aussi profondément historique.

³⁸⁴ COLOMBO, Agustín, "On Foucault and Deleuze's Disagreement about Desire and Pleasure. Desire as an Object of Veridiction", p. 148. Nous traduisons.

À partir de ces deux expériences que sont celle des *aphrodisia* et celle de la chair, Foucault entend donner un diagnostic du présent qui suppose d'analyser des dimensions différentes de la constitution historique de la subjectivité. Foucault offre une possibilité, avec ses recherches, de contester les mécanismes du pouvoir qui se jouent dans l'expérience de la sexualité, grâce à sa thématization d'une liberté possible dans la manière de se constituer en tant que sujet par des exercices de soi, et ce dans un cadre historique déterminé. Foucault pense la question de la subjectivation dans les derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité* pour justement ouvrir sur cette possible liberté. Ce qui posait en effet problème dans *La volonté de savoir*, c'est que la place pour la liberté était difficilement pensable.

Pour s'opposer au pouvoir, et à l'imposition d'une identité par le dispositif de la sexualité dans *La volonté de savoir*, Foucault préconisait de remettre la question du plaisir en priorité : « Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs. »³⁸⁵ Son diagnostic évolue ensuite avec les tomes suivants pour penser les modes historiques de subjectivation et ainsi faire une plus grande place à la liberté dans la manière de se construire comme sujet. L'assignation de l'identité à partir d'une sexualité produite n'est pas une fatalité, et Foucault le pensait déjà avec cette idée de plaisir comme solution, parce que c'est le produit d'une expérience, qui est fondamentalement historique. Il est possible de se libérer de la fausse croyance que nous faisons de la vérité sur nous-mêmes à travers l'interprétation de nos désirs.

Nous pouvons qualifier *a posteriori* le dispositif de la sexualité, c'est d'ailleurs ce que fait Foucault lui-même, comme une expérience de la sexualité. En effet, à partir de l'écriture de *Les aveux de la chair*, Michel Foucault réactualise et modifie son concept d'expérience (qu'il n'avait plus utilisé depuis les années soixante), en introduisant la question de la subjectivité comme un axe de l'expérience. L'expérience de la sexualité mêle à la fois une dynamique de subjectivation, à savoir un rapport du sujet à lui-même (que Foucault ne thématise donc que dans la suite des tomes³⁸⁶, il n'avait pas encore envisagé cette dimension quand il a développé le dispositif de sexualité dans *La volonté de savoir*), des techniques/pratiques/exercices de soi donnant lieu à une transformation

³⁸⁵ FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, p. 208.

³⁸⁶ Foucault parle de cette dimension dans l'introduction de *L'usage des plaisirs* lorsqu'il parle lui-même de la sexualité comme une expérience historique, il ajoute à cette dernière la question de la subjectivité et c'est en cela qu'on peut qualifier désormais le dispositif de sexualité comme une expérience de la sexualité. Puisque ce dispositif contenait déjà des normes et une manière de produire des savoirs, et que Foucault y ajoute plus tard des modes de subjectivation, c'est dès lors une expérience au sens où l'entend Foucault.

de soi, et à une véridiction de soi par soi et/ou par autrui. Cette expérience mêle à la fois identité et subjectivité, qui se jouent ensemble dans le cadre historique et formel de l'expérience. Foucault part du principe que notre expérience du sexe est médicalisée, et c'est ce qui fait la différence avec les expériences précédentes que Foucault analyse. L'expérience moderne de la sexualité est caractérisée par une volonté scientifique de connaître le sexe. La grande nouveauté moderne réside donc dans la médicalisation du principe de l'homme de désir qui nous vient du christianisme (puisque c'est à partir des Pères, et surtout de Cassien, que l'on a posé la vérité de l'individu à partir de son désir, ou plutôt de sa pensée dans le cas de Cassien).

Pour terminer, rappelons que l'articulation entre identité et subjectivité dans la pensée de Michel Foucault se joue sur un mode historique. La relation d'échange entre identité et subjectivité dans les trois expériences se tisse donc dans un cadre historique, elle se donne à voir différemment selon les périodes et les cadres conceptuels. Cette articulation s'effectue dans le cadre historique de l'expérience, c'est un rapport fondamentalement historique qui se noue entre subjectivité et identité, puisque leur relation s'élabore au sein du cadre objectif de l'expérience. Identité et subjectivité se co-impliquent dans l'expérience. La frontière entre l'une et l'autre est poreuse. Le sujet se construit à partir d'un certain rapport qu'il entretient à lui-même, il cherche sa vérité en se prenant comme objet de savoir, il se déchiffre lui-même ou avoue sa vérité pour être déchiffré, mais dans un cadre fondamentalement historique. À partir de là, un savoir est formé sur lui, qui l'attache à la vérité de son désir. Le sujet se construit dans un certain contexte historique en s'exerçant, se transforme à partir de l'identité, qui se donne comme sa vérité.

La subjectivité est une *modalité* historique qui permet de *rompre* avec l'identité de ce que l'on est. Il s'agit toujours d'une modalité et d'une rupture historiques. Il n'y a pas d'identité *en soi* parce que pour Michel Foucault, il n'y a pas d'essence, que ce soit ontologique ou métaphysique. D'autant que le rapport à la vérité est fondamentalement historique, et que cette vérité a une place de choix dans l'articulation entre identité et subjectivité. En effet, le processus qui nous permet d'établir le lien (qui se manifeste différemment selon le cadre objectif/historique de l'expérience dans laquelle on se trouve) articulant subjectivité et identité, c'est le processus de véridiction, qui se définit à la fois comme la vérité que le sujet avoue sur lui-même (et donc sur ses désirs), et la vérité qui est produite par autrui (son identité donc) sur ce dernier à partir de ce qu'il a avoué. Ou encore la vérité qu'il produit sur lui-même, puisqu'il intériorise le fait de demander sa vérité à son sexe et ses désirs, et de ce fait se prend lui-même comme objet

de connaissance. À partir de l'identité, donc de la vérité produite sur le sujet, ce dernier se constitue comme subjectivité par des exercices de soi lui permettant de se transformer. L'articulation entre identité et subjectivité est donc mouvante, dynamique, historique, et elle repose entre autres sur la véridiction.

Dans l'expérience de la sexualité moderne, la vérité produite sur le sujet est une vérité d'ensemble, c'est l'ensemble de sa personne qui est essentialisée dans l'identité individuelle puisqu'à partir de son dire-vrai, des vérités significatives sont abstraites ; c'est-à-dire que des catégories sont extraites à partir de la vérité que le sujet avoue de lui-même, qui le font entrer dans un cadre conceptuel permettant de l'expliquer. Elles forment un ensemble cohérent qui le détermine et l'assujettit. Cette vérité ainsi produite possède un statut scientifique puisqu'elle rentre dans un système médical ou juridique par exemple. L'identité est à la fois réductrice, et en même temps elle est présentée dans le cadre médical comme ce qui permet la thérapie. Elle pourrait constituer également une forme de résistance parce que si des concepts sont posés, comme celui de l'homosexualité par exemple, il est plus facile pour l'individu de se battre pour ses droits. Nous pouvons émettre l'hypothèse que c'est cela que Foucault entendait par « résistance au pouvoir dans le pouvoir », puisque l'identité qui assujettit est en même temps celle qui permet la lutte. L'identité est ce à partir de quoi le sujet peut se construire, se transformer, en s'y opposant ou non. Le désir cadenas le sujet à sa vérité et produit l'identité, et c'est dans le cadre de la subjectivation que ce phénomène a lieu. Le sujet se pose la question du « qui suis-je ? » à partir de sa manière de désirer et de faire l'amour, question qui lui est également posée de l'extérieur dans des relations de pouvoir.

L'identité est un rapport objectivant, qui consiste tantôt pour le sujet à se prendre lui-même comme objet de vérité, tantôt à être pris comme objet de connaissance par autrui, permettant ainsi son assujettissement aux mécanismes de pouvoir. La subjectivation consiste à se transformer par des pratiques de soi dans un contexte historique donné, et de cette façon, à renoncer à cette identité que le sujet pose sur lui-même ou qui est posée sur le sujet. Ces pratiques de subjectivation ouvrent un espace pour penser la liberté et offrent par la même occasion la possibilité au sujet de s'approprier l'identité produite par lui-même ou par autrui, et ce, à des fins de résistance, ou de transformation.

VI. Bibliographie

1. Article

BALIBAR, Etienne, « Sujet » dans *Vocabulaire européen des philosophies* (dir. : Barbara Cassin), Seuil, 2004, p. 1233-1254.

DEFERT, Daniel, « Chronologie » dans *Dits et écrits I*, 1994, Gallimard, p. 13-64.

COLOMBO, Agustín, « L'expérience des Pères: "Les Aveux de la chair" de Michel Foucault et la formation de l'expérience de la chair », dans *Revue théologique de Louvain*, volume 52, n°1, 2021, p. 43-64.

COLOMBO, Agustín, « La chair selon Michel Foucault. Le « retour » de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3 (Tome 105), p. 353-379. Consulté en ligne en janvier 2023 à l'URL : <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2021-3-page-353.htm>

COLOMBO, Agustín, "On Foucault and Deleuze's Disagreement about Desire and Pleasure. Desire as an Object of Veridiction", in *The Politics of Desire. Foucault, Deleuze, and Psychoanalysis*, London, Editions Rowman & Littlefield, 2022, p. 145-159.

COLOMBO, Agustín, « What is a desiring man? » in *Foucault Studies*, No. 29, April 2021, p. 71-90, consulté en ligne en avril 2022. DOI: <https://doi.org/10.22439/fs.vi29.6215>

FOUCAULT, Michel, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits 1954-1988* (tome II, 1976-1988), Quarto Gallimard, p.1041-1062.

GROS, Frédéric, « La sexualité aujourd'hui, et Foucault », dans *Figures de la psychanalyse*, 2018/1 (n° 35), p. 77-85. Consulté en ligne en juin 2023 à l'URL : <https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2018-1-page-77.htm>

GROS, Frédéric, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », dans *Archives de Philosophie*, 2002/2 (Tome 65), p. 229-237. Consulté en ligne en juin 2023 à l'URL : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2002-2-page-229.htm>

ROUSSELLE, Aline, « Michel Foucault, Histoire de la sexualité, t. II : L'usage des plaisirs, t. III : Le souci de soi », dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 42^e année, N°2, 1987, pp. 317-321 ; https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1987_num_42_2_283387_t1_0317_0000_001

FOUCAULT, Michel, « Le jeu de Michel Foucault », entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman, repris dans *Dits et Ecrits*, t. 3, texte n° 206, p. 298-329.

2. Monographie

Pierre Pellegrin (dir.), *Aristote. Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2014.

COLOMBO, Agustín, McGUSHIN, Edward, PFEIFER, Geoff, *The Politics of Desire. Foucault, Deleuze, and Psychoanalysis*, London, Editions Rowman & Littlefield, 2022.

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

FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des Histoires »), 1984.

FOUCAULT, Michel, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des Histoires »), 1984.

FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des Histoires »), 2018.

FOUCAULT, Michel, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edition établie par F. Brion et B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain, University of Chicago Press, 2012.

GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Que sais-je ? »), 2017.

Platon, *La République*, trad. fr. Georges Leroux, Flammarion, Paris, (2002), 2016.

REVEL, Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses (coll. « Vocabulaire de... »), 2002.

3. Podcast

France Culture : Les chemins de la philosophie, présenté par Adèle Van Reeth, « Histoire de la sexualité de Michel Foucault », consulté en mai 2023 à l'URL : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/serie-histoire-de-la-sexualite-de-michel-foucault?fbclid=IwAR1ER1Gs1jevIXgTcJqS7IsBdXGrv1Gkp3BGGsbr6GslAm-pGFQ5bL3637A>

VII. Table des matières

Remerciements	4
I. Introduction.....	5
II. Introduction aux concepts foucaldiens.....	17
1. Définition de l'expérience.....	17
2. Proposition de définition de l'identité.....	22
3. Définition de la subjectivité	44
III. L'expérience des aphrodisia – Les Anciens et l'usage des aphrodisia : désir, plaisir et maîtrise de soi.....	47
IV. L'expérience de la chair – Les Pères et la chair : vérité, vérédiction, désir et expérience	87
1. Tertullien et la discipline pénitentielle	95
2. Cassien et l'ascèse monastique	113
3. Saint Augustin, le mariage et la théorie de la <i>libido</i>	129
V. Conclusion	147
VI. Bibliographie	155
1. Article	155
2. Monographie	156
3. Podcast	157
VII. Table des matières	158

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial