

Le sexe comme art

Daniele LORENZINI

Dans son cours au Collège de France de 1980-1981, Michel Foucault étudie le passage de l'éthique « païenne » à la morale chrétienne. Au-delà de cette question philosophico-historique, c'est la généalogie de notre morale sexuelle qui est en jeu.

Recensé : Michel Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, collection « Hautes Études », 2014, 338 p.

Le cours prononcé par Michel Foucault au Collège de France entre le 7 janvier et le 1^{er} avril 1981, *Subjectivité et vérité*, est le douzième qui voit la lumière, grâce à l'excellent travail d'édition de Frédéric Gros. Il n'en reste plus qu'un seul, celui de 1971-1972, *Théories et institutions pénales* (dont la parution est prévue en mai 2015), pour que l'ensemble de l'enseignement de Foucault au Collège de France soit enfin disponible dans son intégralité. Publié à l'occasion du trentième anniversaire de la mort du philosophe, ce cours complète la série des cours des années 1980, caractérisés par ce que Foucault lui-même a appelé son « "trip" gréco-latin »¹, et que plusieurs interprètes identifient encore (bien que cela risque désormais d'être un peu réducteur) à sa période « éthique ».

Le cours précédent, *Du gouvernement des vivants*, avait marqué dans la trajectoire foucauldienne une sorte de rupture, et un recommencement : c'est dans ce cours, ainsi que dans les conférences sur *L'origine de l'herméneutique de soi*², que Foucault inaugure explicitement son projet d'une généalogie du sujet moderne, sous la forme spécifique d'une « (an)archéologie du savoir », c'est-à-dire de l'étude des « relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets »³. *Subjectivité et vérité* s'inscrit bien entendu dans un tel projet, et pourtant, d'une part, le contexte historique à l'intérieur duquel Foucault déploie l'étude de ces relations n'est plus le christianisme des premiers siècles, mais l'Antiquité gréco-romaine, et, d'autre part, c'est la perspective d'une histoire de la sexualité, formulée originairement en 1976⁴, qui redevient centrale – le cours de 1980-1981 constituant un premier chantier d'élaboration des thèmes traités dans les deux derniers volumes de *Histoire de la sexualité*, qui paraîtront trois ans plus tard⁵.

La transformation des *aphrodisia* et l'émergence du désir

Dans le cours *Subjectivité et vérité*, Foucault vise à retracer la généalogie de notre morale sexuelle, immense question théorique qui, selon lui, est associée à une question historique

¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France. 1984*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2009, p. 3.

² M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College. 1980*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013.

³ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, éd. M. Senellart, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2012, p. 97-98.

⁴ Cf. M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976.

⁵ M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II* et *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Paris, Gallimard, 1984.

« privilégiée » : « que s'est-il passé au premier siècle de notre ère, au tournant de ce qu'on appelle une éthique païenne et une morale chrétienne » (p. 21) ? La réponse de Foucault est quelque peu surprenante : beaucoup d'éléments de l'ainsi dite morale chrétienne auraient été élaborés à l'origine dans un contexte différent, à savoir dans les traités philosophiques (et en particulier stoïciens) sur les « arts de vivre » de l'époque romaine impériale. Cependant, les choses s'avèrent plus compliquées qu'elles ne semblent.

Avant tout, il convient de noter que la plupart du cours est dédiée à la reconstruction minutieuse du « régime » des *aphrodisia* – les « œuvres d'Aphrodite » – dans la Grèce classique et hellénistique, et à la description détaillée des transformations les plus significatives qu'un tel régime subit dans le contexte de la Rome impériale. Le régime grec des *aphrodisia* est organisé, d'après Foucault, autour de deux principes fondamentaux, déduits de l'analyse de *La clef des songes* d'Artémidore.

D'une part, il y a le *principe d'activité*, c'est-à-dire la valorisation exclusive de la pénétration dans l'acte sexuel : « la perception éthique des *aphrodisia* est entièrement commandée par le point de vue de l'individu actif » et la pénétration, pour paradoxal que cela puisse paraître, « n'est pas un processus qui se passe entre deux individus », mais « l'activité d'un sujet et l'activité du sujet ». C'est en tant que telle que la pénétration constitue « le noyau central et naturel de tous les actes sexuels (de tous les *aphrodisia*) » (p. 86-87). Par conséquent, Foucault soutient que l'éthique sexuelle grecque est caractérisée par la nécessité d'une autolimitation scrupuleuse, non pas à cause du respect pour le partenaire sexuel, mais parce que, les *aphrodisia* étant commandés par le principe d'une activité non relationnelle, à cette activité du mâle « peuvent et doivent s'imposer les mêmes règles morales, les mêmes règles éthiques que celles qui s'imposent à toute activité ». Ainsi, dans son activité sexuelle comme dans toute autre activité, l'homme doit être mesuré, il doit exercer une maîtrise et une souveraineté parfaites sur lui-même, afin de ne pas céder « au plaisir à vocation dangereusement illimitée » qui est caractéristique de la femme ou du garçon débauché. Le plaisir de l'homme actif est, au contraire, la « juste contrepartie » de son activité – un plaisir mesuré qui va rester inséré à l'intérieur d'une activité mesurée (p. 91).

D'autre part, il y a le *principe d'isomorphisme socio-sexuel*, qui établit que les actes sexuels sont au fond de même nature et de même forme que les relations sociales auxquelles ils se rapportent. En d'autres termes, pour être valorisé, l'acte sexuel doit respecter les hiérarchies sociales existant entre les partenaires. On comprend ainsi pourquoi il est tout à fait légitime qu'un homme marié ait des rapports sexuels (actifs) avec sa servante ou son esclave : en tant que leur maître, il ne fait que mettre en œuvre, dans l'acte sexuel, le type même de rapport social qui existe entre eux dans le reste de l'existence. Cela ne saurait donc être considéré comme un adultère. En revanche, il n'est pas légitime qu'un individu marié ait un rapport sexuel, par exemple, avec la femme de son voisin, cet acte étant hétéromorphe par rapport aux relations sociales : on empiète sur les droits de l'autre, on entame l'autorité qu'il exerce sur ses « biens » (p. 79-86). Ces deux principes, différemment combinés, définissent selon Foucault les critères de valorisation de l'éthique sexuelle dans la Grèce classique et hellénistique – une éthique qui n'obéit pas à la forme de la loi et qui ne se fonde pas sur une série d'interdits clairement codifiés.

Cependant, en s'appuyant en particulier sur les recherches de Paul Veyne⁶, Foucault soutient que le régime grec des *aphrodisia* a subi une transformation profonde à l'époque romaine, quand l'éthique sexuelle a été de plus en plus centrée sur le lien conjugal. Foucault explique qu'en effet, dans le « système » grec des *aphrodisia*, ce qui faisait problème, ce n'était pas le mariage (forme de relation sociale institutionnalisée parfaitement isomorphe aux relations sexuelles qui avaient lieu à

⁶ Cf. P. Veyne, « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », *Annales ESC*, vol. 33, n° 1, 1978, p. 35-63.

son intérieur), mais le rapport homme-garçon, dans la mesure où celui-ci devait impliquer un principe d'isomorphisme socio-sexuel – le garçon assumant donc un rôle passif – tout en constituant aussi une relation pédagogique dont le but était de transformer le garçon en sujet actif. Ces deux principes étant incompatibles, c'était précisément la relation homme-garçon qui, quoique socialement acceptée, faisait néanmoins problème pour les Grecs (p. 93-95). Au contraire, à l'époque romaine impériale, le principe d'isomorphisme socio-sexuel est mis radicalement en question par une « survalorisation du mariage » : dans ce nouveau contexte, c'est seulement l'activité sexuelle ayant lieu à l'intérieur du couple marié qui est considérée comme légitime. En d'autres termes, c'est le mariage qui définit la loi de valorisation sexuelle des actes physiques qui s'y déroulent : « principe de localisation exclusive du rapport sexuel dans la conjugalité ». Les deux principes fondamentaux qui caractérisaient le régime grec des *aphrodisia* se trouvent ainsi modifiés : d'une part, la position passive (qui était traditionnellement celle de la femme) est valorisée à travers une insistance inédite sur l'importance de la réciprocité des sentiments, du « consensus » exprimé par le partenaire et de la construction d'une vie en commun ; d'autre part, le « continuum socio-sexuel » est brisé, puisque le couple marié est désormais considéré comme une réalité spécifique, hétérogène et irréductible aux autres rapports sociaux. En même temps, d'après Foucault, le plaisir (même celui du sujet actif) commence à être considéré comme la marque d'une passivité dangereuse : il s'agit donc d'affranchir, de délier l'acte sexuel de tout plaisir quel qu'il soit (p. 104-106).

Ainsi, le *désir* émerge pour la première fois en tant que notion autonome, au prix bien entendu de la « relative neutralisation de l'acte et du plaisir, du corps et du plaisir ». Le nouvel impératif de fidélité que l'homme marié doit désormais respecter l'oblige, en effet, à opérer à l'intérieur de lui-même une dissociation entre sa virilité « sociale » et sa virilité « sexuelle » : du coup, les relations sociales se trouvent déssexualisées et l'homme marié est appelé à structurer de manière égalitaire le rapport qu'il a avec sa femme, en écartant toute forme de domination. Il doit donc exercer sur lui-même un contrôle scrupuleux pour neutraliser, pour désamorcer aussitôt tout désir inapproprié. Le désir, « transcendantal historique à partir duquel on peut et on doit penser l'histoire de la sexualité », se constitue par conséquent comme « principe de subjectivation/objectivation des actes sexuels » – la « sexualité » émergeant en tant que dimension permanente et essentielle de la subjectivité (p. 292-293).

Vérité de soi versus art de vivre

Dans *Subjectivité et vérité*, Foucault met donc radicalement en question la thèse d'une césure nette entre l'éthique « païenne » et la morale chrétienne, très souvent pensées sous la forme d'un schéma binaire qui oppose la liberté à l'austérité, la jouissance au renoncement, le plaisir à la concupiscence. Loin de constituer des innovations typiquement chrétiennes, la localisation exclusive des rapports sexuels à l'intérieur du mariage, l'impératif de fidélité conjugale, la dévalorisation de toute forme de plaisir et l'émergence du désir peuvent être repérés déjà, selon Foucault, dans les traités philosophiques sur l'art de vivre fleuris à l'époque romaine impériale.

Cependant, Foucault ne soutient pas la thèse d'une continuité parfaite et sans différence entre l'Antiquité « païenne » et le christianisme. Pour écrire l'histoire (une histoire) de la morale, on peut insister sur les « codes de comportement » qui déterminent ce qui est permis et ce qui est interdit (et c'est bien entendu de ce point de vue qu'une certaine continuité s'avère indéniable, car il y a eu un transfert massif d'une série d'éléments de codification des conduites sexuelles, depuis les textes d'Antipatros, Musonius Rufus, Sénèque, Plutarque, Épictète, à l'intérieur du christianisme), mais on peut se concentrer également sur les « formes de subjectivation »⁷. C'est en assumant cette deuxième perspective qu'il devient possible de comprendre non seulement que le régime grec des

⁷ M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 41.

aphrodisia est foncièrement différent de celui élaboré dans le contexte de la Rome impériale et, *a fortiori*, de la morale sexuelle chrétienne, mais que l'éthique sexuelle romaine se caractérise elle aussi par une structuration des rapports entre subjectivité et vérité tout à fait *incompatible* avec celle élaborée par le christianisme.

En effet, s'il est vrai que la morale sexuelle centrée sur la « conjugalisation » des *aphrodisia* n'appartient pas à l'essence même du christianisme (car elle s'est formée avant lui), c'est pourtant le christianisme qui l'a réélaborée en donnant naissance, à partir du IV^e-V^e siècle, à l'« expérience de la chair ». Cette nouvelle forme d'expérience, cette nouvelle manière de structurer les rapports entre le sujet, la vérité et le sexe, marque d'après Foucault une rupture très significative non seulement par rapport à l'expérience grecque des *aphrodisia*, mais aussi par rapport à l'éthique romaine : dans le régime chrétien de la chair, si pour pouvoir accéder à la vérité il est nécessaire de se purifier de tout ce qui touche à l'acte sexuel (ce qui était vrai aussi pour les Grecs et les Romains), cette purification requiert toutefois « que chacun établisse à lui-même un certain rapport de vérité qui lui permette de découvrir, en lui, tout ce qui peut trahir la présence secrète d'un désir sexuel ». Le sujet, au sein du christianisme, est donc appelé à établir un rapport spécifique de vérité à *ce qu'il est* : il doit « avouer », il doit « dire vrai » sur lui-même et découvrir la vérité cachée au fond de son âme – innovation capitale introduite par le christianisme dans l'histoire des rapports entre la subjectivité et la vérité. « La manifestation de la vérité en moi-même, la manifestation de la vérité que j'opérerai par moi-même, pour moi-même et en moi-même, c'est cela qui me permettra de m'affranchir de ce lien au désir sexuel qui m'a empêché d'avoir accès à la vérité » (p. 159-160).

Par conséquent, si ce n'est pas le christianisme qui a fait basculer le plaisir sexuel du côté de l'impur, si ce n'est pas le christianisme qui a établi l'incompatibilité de l'activité sexuelle et de l'accès à la vérité, c'est bien le christianisme qui, d'après Foucault, a introduit la question de la vérité du désir individuel en tant que question préliminaire à tout accès à la vérité elle-même. En d'autres termes, comme Foucault l'écrit dans le manuscrit préparatoire de la dernière leçon de *Subjectivité et vérité*, quoique le problème du « sujet de désir » soit apparu avant le christianisme, c'est seulement le christianisme qui a posé le problème – caractéristique « de toute notre civilisation et de tout notre mode de pensée » (p. 160) – du sujet de désir comme « objet de connaissance » (p. 292, n. a). De ce point de vue, la distance entre l'expérience chrétienne de la chair et le régime gréco-romain des *aphrodisia* est maximale : dans la culture gréco-romaine, en effet, le sujet de l'activité sexuelle n'est jamais pensé comme objet de connaissance, les *aphrodisia* n'étant ni une propriété de nature, ni une dimension de la subjectivité, mais une série d'*actes* caractérisés par leur forme et par le risque qu'ils font courir au sujet de perdre le contrôle sur lui-même (p. 287). Ces actes constituent l'objet d'un « art de vivre » – une matière que l'individu est appelé à façonner, à « styliser » à travers un ensemble de « techniques de soi » (p. 37).

Ce n'est donc pas seulement le *rapport* entre la subjectivité et la vérité qui s'avère différent, si l'on considère d'une part l'Antiquité gréco-romaine et, d'autre part, le monachisme chrétien. Au contraire, dans *Subjectivité et vérité*, Foucault met clairement en lumière que chacun des deux « pôles » de ce rapport subit une transformation radicale lors du passage de l'éthique « païenne » à la morale chrétienne. D'une part, Foucault soutient que la « subjectivité » grecque, c'est le *bios*, à savoir « la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses » et « la manière dont on insère sa propre liberté, ses propres fins, son propre projet dans ces choses elles-mêmes ». C'est pourquoi les techniques *de soi* gréco-romaines sont en réalité des techniques *de vie* (des « *tekhnai peri ton bion* ») : elles s'exercent sur le *bios* afin de le façonner et de le transformer en fonction d'une série d'objectifs que l'on se propose d'atteindre (tranquillité de l'âme, pureté, bonheur, etc.). Rien à voir avec la subjectivité chrétienne, qui est constituée par l'existence d'un au-delà qui doit polariser notre existence, par la nécessité de nous arracher à ce que nous sommes pour nous retourner vers cet essentiel et par la possibilité de « découvrir en nous-mêmes ce

qu'authentiquement nous sommes » (p. 255-256). D'autre part, Foucault montre que la vérité liée aux techniques de soi antiques n'est définie ni par une correspondance avec la réalité, ni par rapport à un secret à déchiffrer dans l'intériorité spirituelle ou psychologique du sujet : au contraire, elle est produite et se manifeste sur la surface du *bios* en tant que « force » censée assurer le passage du discours à l'action, du *logos* à l'*êthos*⁸.

Cette double révolution conceptuelle opérée par Foucault dans *Subjectivité et vérité*, loin d'être reléguée à la dimension de la pure théorie, vise d'ailleurs explicitement à nous faire apercevoir l'urgence d'une tâche *pratique* – une tâche que Foucault, dans ses travaux des années 1980, définit parfois comme une « politique de nous-mêmes », parfois comme une « éthique du soi », parfois comme une « esthétique de l'existence ». Il s'agit de comprendre que la forme de notre subjectivité est radicalement historique et contingente, que le « régime de vérité » à l'intérieur duquel cette forme a été constituée n'est ni nécessaire, ni naturel, et de prendre ainsi conscience de la possibilité de *changer* les aspects de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde que nous considérons inacceptables – de *transformer*, par conséquent, la subjectivité qui nous est imposée et de *contester* le régime de vérité nous donnant l'illusion qu'une telle imposition soit nécessaire. Le scrupuleux travail historico-philosophique mené par Foucault sur les textes anciens s'avère donc corrélatif à une tâche éthico-politique actuelle : mettre sans cesse en discussion ce que nous sommes et concevoir non seulement le sexe, mais aussi le rapport de nous-mêmes avec nous-mêmes, non pas comme une fatalité, mais comme « une possibilité d'accéder à une vie créatrice »⁹.

Publié dans laviedesidees.fr, le 3 décembre 2014

© laviedesidees.fr

⁸ Cf. M. Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, *op. cit.*, p. 48.

⁹ M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, p. 1554.