

Réinventer la sexualité. Remarques sur

Catherine CHEVALLEY
(Université François Rabelais)

Abstract

In this paper I wish to comment on the way we conceive of sexual life today, in connection with Michel Foucault's characterization of "Sex" as something that is part of a "device for sexuality". The paper is divided into three parts. In the first part, I attempt to analyze and criticize some major components of our conceptions of sex, namely (a) our belief that sex is a private matter, (b) the view that erotism succeeds to be a philosophical clue to the Subject-Object predicament (G. Bataille), and (c) the thesis that a new civilization based on Eros might be born (H. Marcuse). In the second part, I focus on Foucault's position, which has been widely misunderstood. Foucault's general argument was that the mechanics of power in our contemporary societies required a well-organized device for sexual practice, theory, medical care and so on, since power required close control over the private life of individuals and the disciplinary training of bodies. He opposed the (c) thesis, which he called the "repressive hypothesis". He also opposed the (b) view, substituting a "genealogy of the man of desire" for Bataille's conception of erotism. Finally he opposed the (a) belief, by bringing in debate the spectacular counter-example of Ancient Greek and Latin conceptions of sexuality, to the understanding of which he devoted the last years of his life. The third part of this paper then develops Foucault's basic assumption that in our present time, to resist power will be possible only if we become able to constitute ourselves as individuals in a new way. I argue that the enigma of sex in our lives essentially exhibits our political, philosophical and ethical weakness. With respect to politics we are deprived of the "power to act", since every confrontation between individuals and the City has become delu-

sive, thus making the art of Greek tragedy barely impossible. With respect to philosophy, we meet the major challenge of a new characterization of the Subject. With respect to ethics, we face the reality of violence everywhere. Our “private tragedies” demonstrate that we recoil into private life mainly because we feel that we have lost the world.

Keywords: Foucault, Bataille, Marcuse, Erotism, Ethics, Greece, Individuality, Politics, Power, Sexuality.

Résumé

L’objet de l’article est d’analyser notre conception contemporaine de la sexualité, en liaison avec la caractérisation qu’en proposait Foucault et qui fait du “Sexe” l’élément central d’un “dispositif de sexualité”. Dans la première partie de l’article, je propose d’abord une description critique de certaines des composantes principales de notre conception de la sexualité, qui sont (a) la conviction que le sexe est une affaire privée; (b) l’idée que l’érotisme pourrait être une solution philosophique providentielle à l’opposition du Sujet et de l’Objet (G. Bataille); et (c) la thèse qu’une civilisation non-répressive est possible (H. Marcuse). Dans la seconde partie je commente les positions de Foucault, qui ont été souvent mal comprises. La thèse générale de Foucault était que les mécanismes du pouvoir, dans les sociétés contemporaines, exigent un contrôle étroit de la vie privée des individus et par là même la mise en œuvre d’un “dispositif” bien organisé susceptible de régir la pratique sexuelle, de même que sa théorisation et sa médicalisation. Foucault s’opposait à la thèse (c), qu’il appelait “l’hypothèse répressive”. Il s’opposait également à (b), en proposant à la place de l’érotisme de Bataille une “généalogie de l’homme de désir”. Enfin, il s’opposait à la conviction (a) en arguant du spectaculaire contre-exemple des conceptions gréco-latines de la sexualité dans l’Antiquité, auxquelles il avait consacré les dernières années de sa vie. La troisième partie de l’article développe à partir de là la présupposition fondamentale de Foucault selon laquelle la résistance au pouvoir n’est possible à notre époque que si nous parvenons à nous constituer nous-mêmes en tant qu’individus d’une manière nouvelle. En accord avec cette présupposition, je propose de dire que l’énigme du sexe dans nos vies exhibe avant tout notre faiblesse politique, philosophique et éthique. En politique nous sommes privés de la “puissance d’agir” parce que toute confrontation effective entre l’individu et la Cité est devenue illusoire, ce qui scelle l’im-

possibilité de la tragédie grecque. En philosophie nous rencontrons le défi majeur de savoir comment définir aujourd'hui le concept de Sujet. Du point de vue éthique, nous avons affaire partout à la réalité de la violence. Nos "tragédies privées" démontrent que nous ne nous réfugions dans la vie privée que parce que nous avons le sentiment d'avoir perdu le monde.

Mots clés: Foucault, Bataille, Marcuse, Erotisme, Ethique, Grèce, Individu, Politique, Pouvoir, Sexualité.

"Peut-être sommes-nous trop voués au commentaire pour comprendre ce que sont des vies".

M. Foucault, "Ils ont dit de Malraux" (1976), in (1994) III, 108.

"Celui qui veut savoir la vérité concernant la vie dans son immédiateté, il lui faut enquêter sur la forme aliénée qu'elle a prise, c'est-à-dire sur les puissances objectives qui déterminent l'existence individuelle au plus intime d'elle-même".

Th. W. Adorno (1951), Dédicace.

Introduction

"*Sexe*: élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur aussi, dans un *dispositif de sexualité* que le pouvoir organise dans ses prises sur les corps, leur matérialité, leurs forces, leurs énergies, leurs sensations, leurs plaisirs"¹. Que signifie pour nous aujourd'hui cette définition que donne Foucault du Sexe², et que signifie-t-elle exactement chez Foucault lui-même?

De la sexualité, nos sociétés ont fait un souci étrange, une préoccupation constante dans la vie de chacun. Parce que, dans sa forme extrême, l'expérience de la sexualité "fait monde" en nous conduisant à ne plus vivre qu'au gré de la présence et de l'absence de l'Autre, nous avons depuis longtemps déjà cru voir dans cette expérience quelque chose d'exclusivement privé, individuel et singulier. Nous y avons même vu, au Xxe siècle, la profondeur d'une épreuve métaphysique: nous avons cru trouver dans la sexualité la

¹ M. Foucault (1976), 205. Cf. aussi (1976), 168, où la sexualité est définie comme "l'ensemble des effets produits dans les corps, les comportements, les rapports sociaux par un certain dispositif relevant d'une technologie politique complexe".

² Mot que je noterai systématiquement avec une majuscule pour en désigner l'aspect, précisément, spéculatif.

seule occasion de nous saisir “nous-mêmes”, dans une *ipseité* qui devait, selon Bataille, assumer la place de toutes les figures philosophiques antérieures du sujet. Et puis, opposant logiquement l’individu aux pouvoirs, nous nous sommes convaincus plus récemment que cette accession à nous-mêmes valait simultanément comme une libération à l’égard des oppressions. Pratique privée, expérience métaphysique, libération politique: tout se passe comme si l’individu avait à charge aujourd’hui de trouver coûte que coûte son salut dans le sexe. La sexualité, si dispensatrice de plaisirs au sens des Anciens, est pourtant devenue le lieu d’une souffrance intérieure nouvelle que personne ne semble savoir caractériser, dont la philosophie ne parle pas ou si peu, que la psychanalyse tente laborieusement de “déplacer” sans jamais en voir les composantes objectives, et que la sociologie, à l’inverse, vide de son contenu éthique. La non maîtrise de cette souffrance se paie non seulement de notre propre désarroi, mais de violences et de guerres privées où souvent la possibilité de la mort, suicide ou meurtre, affleure immédiatement. Si “la question de la philosophie, c’est la question de ce présent qui est nous-mêmes”³, comment la philosophie pourrait-elle se désintéresser de ce nous-mêmes si peu “magistral”?

Foucault voit le Sexe non pas comme un moyen de libération, mais au contraire comme l’entité qui a unifié et permis le fonctionnement d’une forme historique précise et bien réelle de la sexualité, que la bourgeoisie aurait associée à ses mécanismes tacites, invisibles, immanents, de pouvoir⁴ et dont elle aurait fait, dira-t-il une fois, son “sang”, l’*ersatz* du sang noble qui lui faisait défaut. Foucault voit le Sexe non pas comme une expérience métaphysique, mais comme la configuration à chaque moment historiquement déterminée de l’expérience des plaisirs: à la métaphysique, il oppose donc l’analyse généalogique. Enfin, Foucault voit le Sexe non pas comme une affaire privée, mais comme une affaire publique au sens où sexualité, éthique et politique lui semblent indissociables. En problématisant⁵ la pratique sexuelle, Foucault en vient à proposer une analyse généalogique des techniques-du-soi antiques et chrétiennes entendues comme “formes de l’auto-subjectivation”, c’est-à-dire comme les manières dont les individus se constituent en sujets de leurs actes. Chez les Anciens, Foucault découvre une herméneutique de soi oubliée par la modernité, une façon de lier gouverne-

³ M. Foucault, “Non au sexe roi” (1977), in (1994) III, 266.

⁴ “Pouvoir” veut dire ici non pas instance de souveraineté, ensemble d’institutions et d’appareils qui garantissent la sujétion des citoyens, mais “multiplicité des rapports de force immanents au domaine où ils s’exercent”: voir M. Foucault (1976), 122.

⁵ Sur ce terme de problématisation, voir M. Foucault (1984-1), Introduction, section 2.

ment de soi et gouvernement des autres dont il faut, selon lui, retrouver non pas la lettre, mais l'inspiration. Constituer une éthique du soi est aujourd'hui, dira-t-il en 1982, une tâche urgente, fondamentale, *politiquement* indispensable, "s'il est vrai qu'après tout il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi"⁶. Ce que Foucault dit du Sexe est si plein de surprises, si chatoyant d'invention, si illuminant, si simple et si provocateur à la fois, si éloigné enfin de ce qu'on lui prête ordinairement comme opinions, qu'il doit nous sembler impossible désormais d'éviter d'affronter cette hypothèse essentielle: celle que *la résistance au pouvoir politique passe par la reconstitution du rapport de soi à soi qui fait de l'individu le sujet de ses actes*⁷.

Aussi soutiendrai-je ici l'idée que la souffrance intérieure associée à l'individualisation de notre expérience de la sexualité n'est jamais que l'indice de notre privation actuelle d'un rapport actif à la communauté. Que l'érotisme soit une mise entre parenthèses du monde et un mysticisme, Bataille l'avait vu et dit. Que cette mise entre parenthèses soit une dépossession de la puissance d'agir, une forme aliénée de la vie, cela exprime aujourd'hui la spectaculaire impuissance politique de l'individu. Cette impuissance m'apparaît comme une figure de la tragédie qui est sans doute sa figure contemporaine. Ce qui est "tragique" à notre époque n'est ni la fatalité d'Ibsen, ni la liberté de Sartre, ni même – comme pour Beckett – l'expiation du simple péché d'être né; c'est la perte par l'individu de sa puissance d'agir dans la Cité. Cette forme contemporaine du tragique est paradoxale, puisqu'à travers l'impossibilité de tout rapport entre le héros et la communauté, elle exprime en dernière instance l'impossibilité de la forme classique de la tragédie: je l'appellerai donc la "privatisation" de la tragédie. L'envahissement de la vie par les disputes de la vie sexuelle, abondamment illustrée par les œuvres de la bourgeoisie dite de gauche, n'est que la traduction d'une dépossession du monde qui le livre, et nous avec, à des guerres encore plus sanglantes, à des corps encore plus morcelés. Ainsi peut-être peut-on entendre à présent la colère et l'ironie de Foucault: plus tard on sourira, disait-il, que nous ayons accordé tant d'importance à cette économie du sexe. Repenser la sexualité, c'est réinventer et l'individu et la politique.

⁶ M. Foucault (2001), 241.

⁷ De même Th. Adorno (1951), Dédicace: "Au regard de l'unanimité totalitaire qui, à la criée, est prête à faire passer l'idée que le sens de l'individu est dans l'élimination immédiate de sa différence, il est même permis de penser que quelque chose des possibilités libératrices de la société a reflué pour un temps dans la sphère de l'individuel".

I. Le Sexe, énigme démesurée

Pourquoi, demande Foucault, le sexe est-il devenu si important dans nos sociétés? “Plus important que notre âme, plus important presque que notre vie”. Pourquoi “toutes les énigmes du monde nous paraissent(-elles) si légères comparées à ce secret, en chacun de nous minuscule, mais dont la densité le rend plus grave que tout autre?”⁸.

Devant cette énigme trop dense qu’est le sexe, toute position purement sociologique, de même que toute position purement moralisatrice, est d’emblée en deçà de ce qui fait question. S’agissant de ce qui, dans notre expérience de la sexualité, est fait de manque, de déchirement, de violence, s’agissant des souffrances de la séparation, qui font la une des journaux et des calculs statistiques des Etats, quelle compréhension *philosophique* avons-nous? Aucune tant que, appliqués que nous sommes à nous targuer de nos succès ou à nous limiter à des constats, nous ne faisons pas de la sexualité un *problème* – de même que Nietzsche pouvait dire qu’il avait fait, le premier, de la morale un problème.

Le Sexe comme “monde”: l’amplification solipsiste

Le paradoxe premier est que le désir soit sans pourquoi. Pour qui en a l’expérience le désir naît, sourd ou violent, de manière aléatoire. Il peut naître d’un hasard, d’une démarche, d’une odeur, d’une posture, d’une réminiscence. Nul besoin, malgré Schopenhauer, que l’autre corps soit beau d’une beauté apte à la reproduction; nul besoin, malgré Platon, que l’âme soit belle. Le désir n’a pas d’explication, il survient. Le plaisir lui-même se joue de la causalité. Il n’existe pas de lien d’implication intelligible, formulable, ou répétable entre le désir, ou le plaisir, et leurs “causes occasionnelles”.

A partir de cette émotion sans référence, nous construisons un monde que nous croyons être un monde privé. Comment le désir pour l’Autre en vient-il à “faire monde”?

Avec toute émotion nous pouvons construire un monde. L’émotion, dit Sartre, “revient à chaque instant sur l’objet et s’y alimente”⁹, elle est une “transformation du monde”¹⁰. Par l’émotion, je crée “magiquement” un monde: je l’anéantis, dans la peur ou dans la tristesse, ou je le constitue par

⁸ M. Foucault (1976) 206.

⁹ J. P. Sartre (1939), in (1965), 37.

¹⁰ *Ibid.*, 41.

incantation, dans la joie¹¹. A l'aide de l'hypertonus musculaire ou de la vasodilatation légère, nous dit Sartre, la joie par exemple cherche à anticiper sur la possession de l'objet désiré et le présente comme tout proche. En dansant et en chantant de joie, je possède d'un coup, symboliquement, un objet que je ne saurais posséder réellement que par des conduites prudentes et malgré tout difficiles... Toutes les émotions reviennent à constituer un monde magique "en utilisant notre corps comme moyen d'incantation"¹². Toutes les émotions sont en ce sens des phénomènes de croyance, à condition de comprendre que, par la croyance, je peux "faire un monde" dans lequel je vais vivre, projeter, aimer et souffrir, etc. Le désir fait monde au même titre que toute émotion. Ensuite nous nous convainquons que ce monde nous est propre et qu'il est singulier et unique. A cause de cette conviction nous nous mettons parfois à vivre dans ce seul "monde", dont nous pensons qu'il nous appartient absolument, et ce faisant nous mettons entre parenthèses tous les autres "mondes". La totalité des éléments de notre expérience vient se regrouper autour d'un même pôle, dans une interprétation cohérente. Nous inventons des causalités, nous imaginons des scénarios, nous expliquons tout ce qui se passe comme faisant sens dans ce monde, nous absorbons la totalité de l'empirie dans cette obsession. Nous tombons dans l'*amplification solipsiste*.

L'amplification solipsiste se nourrit de l'illusion du "sexe privé". Mais il faut bien dire que tout nous pousse aujourd'hui à cette illusion. Notre "expérience morale"¹³ du sexe est en effet devenue pour nous une sorte de marqueur de notre personnalité. En s'appuyant sur Freud, on a rompu avec l'idée que la sexualité serait un besoin strictement physiologique, un "instinct" affublé d'un "objet" et d'un "but". On a rapporté la sexualité à l'histoire singulière du sujet¹⁴: "fantasmes originaires", scènes primitives, castration, scè-

¹¹ *Ibid.*, 47: "La joie est une conduite magique qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée".

¹² *Ibid.*, 48. Le corps est défini par Sartre comme "point de vue sur l'univers immédiatement inhérent à la conscience" (*ibid.*, 51). Le terme de magique n'a pas de connotation péjorative: "la catégorie 'magique' régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui" (*ibid.*, 56).

¹³ M. Foucault, "Le retour de la morale" (1984), in (1994) IV, 705. "Morale" signifie ici que l'expérience sexuelle est devenue une expérience centrale dans la codification de la conduite individuelle, en un sens libre de toute référence à une morale particulière.

¹⁴ En introduisant la sexualité infantile, la variété des objets sexuels possibles, et la mobilité des transitions entre sexualité dite perverse et sexualité dite normale, Freud rompait avec toute définition minimale ou simpliste de la sexualité, en faveur d'un modèle tiré de la théorie physique de son temps (celui d'une énergie transformable liée à un principe de conservation). Mais la sexualité restait l'affaire du sujet individuel, selon une tendance que les freudiens ont amplifiée ensuite pour les besoins de la thérapie.

nes de séduction, etc. Dès lors le comportement sexuel est devenu logiquement l'indice de notre succès, ou de notre échec, à nous constituer comme individus (autonomes, brillants, séduisants, aimables ou touchants).

Je propose pourtant de faire une hypothèse différente: celle que la sexualité est un *langage commun* déterminé par bien d'autres choses que par l'histoire du sujet.

Nous savons qu'avec le langage ordinaire nous fabriquons aussi des mondes. Le langage ne copie pas de manière neutre les éléments d'une réalité statique, intangible, préexistante; il ne se borne pas à énoncer des états de choses d'un monde déjà là, mais il les constitue toujours en partie. Ce phénomène caractérise les langages symboliques en général. Au début du Xxe siècle on s'est aperçu que la performativité¹⁵ du langage ordinaire s'étendait à tous les domaines – perception, musique et arts en général, sciences, émotions, religions. Heisenberg et Cassirer voulaient réorienter la tradition idéaliste et rationaliste de la connaissance à partir de la notion de fonction symbolique¹⁶. D'édifice dont les fondements se trouveraient dans telle ou telle "science" (métaphysique, physique, mathématiques ou logique) et dont la cime approcherait asymptotiquement le plan de Dieu ou de la Nature, la connaissance devenait fabrication de mondes selon une multiplicité de modes d'objectivation. Après la guerre, Goodman parlera de même de *ways of worldmaking*: nous ne vivons jamais dans "un" monde, mais dans plusieurs "versions de monde", qui nous sont proposées par les sciences, les arts, les littératures et l'évolution de nos facultés de perception. Ces versions multiples ne sont pas pour autant des modèles disjoints, dont la simple réunion pourrait reconstituer "le" monde vrai, achevant ainsi un puzzle qui nous aurait été donné à la naissance. Car ces versions s'enchevêtrent, se lient les unes aux autres par diverses relations de dépendance, entrent parfois en conflit direct. Ce qui est proprement notre tâche est la fabrication d'un "monde général" à peu près cohérent, où ces versions multiples puissent s'ajuster ensemble et concourir à une harmonie.

La sexualité fonctionne-t-elle comme *way of worldmaking*? La question ne semblera bizarre qu'à proportion de notre conviction obstinée qu'il s'agit

¹⁵ J'utilise le terme de "performatif" sans en discuter les difficultés, mais simplement pour signaler sa portée philosophique critique, comme le fait Austin (1962), 12.

¹⁶ Je fais référence au manuscrit philosophique écrit par Heisenberg en 1942 et publié de manière posthume par H. Rechenberg en 1989. Cassirer se présentait sous ce rapport comme l'héritier d'une ligne de pensée qu'il attribuait aux influences croisées de Goethe, du linguiste Humboldt et des physiciens Helmholtz et Hertz. Sur ce "tournant symbolique", voir Chevalley (1996).

d'une affaire personnelle. Supposons que la sexualité ait les propriétés d'un langage commun, et non d'un langage privé. Ce serait long à démontrer, mais on peut prendre un exemple. En tant que langage de gestes, la sexualité varie avec les lieux géographiques, les périodes historiques, les couches sociales. Tel geste ne m'apparaît naturel et porteur de sens que parce que la normativité en est déjà fixée dans le groupe où je me suis formé. Ainsi le regard joue pour les cultures occidentales un rôle immense, mais qui ne présente aucun caractère de nécessité. Le rôle du regard dans la séduction est inscrit dans notre histoire théologique et philosophique: le regard par lequel j'appelle l'Autre et le séduit presque irrésistiblement est un regard qui constitue un appel au même titre que le regard des icônes, ou le regard non figuré de Dieu sur moi. Ce qui vient se loger là, littéralement créé de toutes pièces par le regard échangé, est toujours un monde possible, une vie possible, fabriqués par la zébrure de l'événement. Et pourtant le désir peut naître sans le regard et nous sommes des animaux visuels autant, voire plus, par notre culture que par notre biologie. Les formes de symbolisation du désir constituent un langage culturel partagé, susceptible de créer des états de trouble et de susciter l'émotion sexuelle. Ce langage est une fabrication de monde qui utilise le corps comme "moyen d'incantation" – tout comme les mathématiques utilisent leur langage commun de signes comme moyen d'incantation pour fabriquer leur monde d'idéalités.

Si le Sexe est devenu, comme le dit Foucault, une énigme démesurée, plus importante que notre vie, plus importante que notre âme, cela vient pour une première part de l'illusion du caractère privé de notre expérience de la sexualité. A partir du désir et de l'émotion, la sexualité "fait monde"; nous croyons que ce monde nous est propre; mais en réalité nous n'avons fait en général que transformer un événement contingent au moyen du langage symbolique qui nous a été transmis. Le sans-pourquoi initial du désir s'analyse comme n'importe quel autre phénomène aléatoire. Il peut être un effet statistique de l'interaction entre mon "état" et l'"objet", ou bien il peut être le résultat du croisement de séquences causales de genres très différents (envie d'oublier autre chose de morne ou de désagréable, désarroi existentiel, crise de ma position sociale, envie de démontrer que, moi aussi, je peux faire une expérience majeure!). Dans l'attirance sexuelle qui me pousse vers un autre être, rien ne semble avoir une nécessité interne répétable qui procéderait exclusivement des histoires individuelles. Une fois que l'événement contingent du désir s'est produit, la sexualité tente ensuite de l'entretenir par des procédures tacitement répertoriées (gestes de la "drague", vêtements, allures de fille ou type de magazine, trucs pour susciter la jalousie). Tout se passe

comme si nous arpentions longtemps, et souvent toujours, ces chemins balisés. Nous y perdons bien sûr le plaisir le plus grand, qui est celui d'ajuster ensemble nos différents mondes possibles et de fabriquer ainsi, effectivement, un monde dont nous puissions dire: il est "mien". Nous faisons somme toute ce que décrit Sénèque au tout début du *De vita beata*: "Vivre heureux, mon frère Gallion, tout le monde le désire; mais pour voir parfaitement en quoi consiste ce qui rend la vie heureuse, personne n'y voit clair; et il est si peu facile de parvenir au bonheur que chacun s'en éloigne d'autant plus qu'il s'y précipite avec plus d'ardeur pour peu qu'il s'écarte de la bonne voie".

Erotisme et "expérience intérieure": l'amplification métaphysique

L'expérience de "faire un monde" avec la sexualité possède une forme philosophique extrême dans l'érotisme, en tant qu'il peut nous apparaître comme *la seule manière de nous saisir nous-mêmes*.

Personne n'a mieux décrit ce processus que Georges Bataille. Bataille voulait faire une critique radicale de la philosophie antérieure, coupable selon lui d'avoir évité d'affronter l'expérience de l'effondrement de soi, de la dissolution de soi, de la fusion entre sujet et objet, en donnant le primat au point de vue de la connaissance scientifique objective. La philosophie contemporaine, pour Bataille, ne faisait guère mieux. Si la "seule philosophie qui vive, celle de l'école allemande" (entendons: la Phénoménologie), a bien le projet d'opposer l'expérience aux séparations abstraites de la philosophie classique, elle se contente pourtant, écrit-il, d'expériences qui ont "trop peu d'acuité"¹⁷. Car pour dépasser l'abstraction de la philosophie moderne, il s'agit d'atteindre une forme de fusion du sujet et de l'objet où le sujet se présente comme "non-savoir" et l'objet comme "l'inconnu"¹⁸. A l'évitement de l'angoisse caractéristique de la métaphysique du sujet, Bataille préfère donc opposer ce qu'il nomme "l'expérience intérieure". L'expérience intérieure est, dit-il, une réponse au "vide irrespirable"¹⁹ que nous ressentons. Elle traduit la nécessité "de mettre tout en cause (en question) sans repos admissible", elle est "un voyage au bout du possible de l'homme"²⁰.

Or, pour une telle fusion du sujet et de l'objet, il n'y a que l'érotisme. Dans l'érotisme, "je saisis en sombrant que la seule vérité de l'homme, enfin

¹⁷ G. Bataille (1943), 23.

¹⁸ *Ibid.*, 25.

¹⁹ *Ibid.*, 11.

²⁰ *Ibid.*, resp. 17 et 22. "Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s'il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible".

entrevue, est d'être une supplication sans réponse"²¹. Je ne suis plus sujet-entendement s'isolant du monde pour le regarder, le lire, en décrypter les lois ou les régularités, mais lieu pur de la communication absolue, où ce que je cherche est la déchirure de l'autre, où ce dont je jouis, avant mon propre évanouissement, est cette déchirure même et la perte des limites des corps. L'érotisme est pour Bataille la forme fondamentale de l'expérience intérieure. L'érotisme et non l'ascèse, où l'homme veut encore "être tout"; l'érotisme et non le salut, simple commodité qui permet encore de donner à la vie la forme d'un projet²²; l'érotisme et non l'action, elle aussi "toute entière dans la dépendance du projet"²³; l'érotisme et non la solitude, "nouveau leurre"²⁴. L'érotisme est cette forme fondamentale car, à la différence des Orientaux qui peuvent s'abandonner sans autre désir à l'infinité vide, "nous ne pouvons concevoir l'extrême défaillance autrement que dans l'amour"²⁵. Dans l'érotisme, je suis au-delà de la distinction entre sujet et objet²⁶, au-delà de tout projet. Je me saisis comme non-savoir, dans l'abolition de toute réflexivité comme de toute action, dans la suspension du "monde éteint et calme où nous traînons d'habitude" et où "la vie est remise à plus tard, de remise en remise..."²⁷. Je cesse, dit Bataille, de poser mon possible par terre, de l'oublier là et de m'en aller. Je me définis non plus comme sujet face à un monde d'objets, mais comme *ipse*, "moi-même".

Très délibérément, Bataille propose donc des techniques de "dramatisation de l'existence", où l'individualité abstraite de la philosophie moderne puisse se dissoudre dans l'expérience de la *dépense*. Pour ne pas finir en "boutiquier avare" ou en "Jésuite agité"²⁸, il faudrait faire la part du feu, c'est-à-dire admettre ces forces "qui travaillent à nous détruire (et qui) trouvent en nous des complicités si heureuses – et parfois si violentes..."²⁹. Il faudrait dépenser, de toutes les manières dont la philosophie a omis de parler jusqu'à maintenant: "rire, héroïsme, extase, sacrifice, poésie, érotisme ou autres"³⁰. Que le sexe en soit venu pour nous à "faire monde", cela pourrait

²¹ *Ibid.*, 30.

²² *Ibid.*, 43-44.

²³ *Ibid.*, 76.

²⁴ *Ibid.*, 135.

²⁵ *Ibid.*, 186.

²⁶ *Ibid.*, 86: "Suppression du sujet et de l'objet, seul moyen de ne pas aboutir à la possession de l'objet par le sujet".

²⁷ *Ibid.*, 77.

²⁸ *Ibid.*, resp. 28 et 60.

²⁹ *Ibid.*, 151.

³⁰ *Ibid.*, 12.

donc se lire ainsi: le sexe en est venu à nous sembler la seule manière de nous saisir comme “nous-mêmes”, et d’échapper, par une dramatisation systématique de la dépense, à l’existence éteinte qui nous est assignée.

Bataille séduit. Il séduit parce qu’il est un bon botaniste de l’âme – qui n’a pas vécu, ou espéré, l’évanouissement du Soi dans la fusion avec l’Autre? Il séduit parce qu’il est un bon analyste de la crise de la philosophie classique – qui ne voit que maintenir la fiction d’un Sujet pur face à un ensemble d’objets régis par des lois universelles est devenu impossible? Il séduit enfin, peut-être, grâce à notre mauvaise foi – pouvoir parler du sexe comme d’une expérience métaphysique fait très bien dans un dîner en ville. Bataille séduit, mais il se trompe. Faire de la sexualité un problème, c’est cesser de la penser comme une affaire privée y compris dans ces confins du privé que sont les subversions métaphysiques. C’est la position que j’adopterai, en m’appuyant plus loin sur le changement de perspective sur la question de la sexualité que l’on doit à Foucault³¹ dans la dernière partie de son œuvre.

Eros et la “société répressive”: l’amplification libertaire

Avant cela, il faut encore examiner la troisième composante de notre conception de la sexualité: pratique individuelle, subversion philosophique, la sexualité serait aussi, nous a-t-on dit, subversion politique. Dans les années 1960, qui ne sont oubliées qu’en apparence, ce qui dominait l’opinion dite d’avant-garde était ce que j’appellerai *l’amplification libertaire*. Il peut paraître tout à fait périmé aujourd’hui d’évoquer Reich ou Marcuse, mais c’est pure hypocrisie étant donné l’influence qu’ils ont exercée. Il est impossible en outre de comprendre le projet de Foucault sans comprendre ce à quoi il s’oppose.

L’amplification libertaire se caractérise par la thèse selon laquelle une civilisation non-répressive est possible. Cette thèse, centrale chez Marcuse à partir de la publication en 1955 de *Eros and Civilization*, dérive d’une tentative pour historiciser le conflit pérenne et nécessaire que Freud diagnostiquait entre la *libido* et le progrès de la civilisation, progrès que Freud voyait

³¹ Si j’oppose ici, dans une certaine mesure, Foucault à Bataille, il ne faut pas dissimuler leur accord en ce qui concerne la nécessité de “dissoudre” le sujet de la tradition transcendante. En 1978, Foucault crédite Bataille, ainsi que Blanchot et Klossowski, d’avoir fait apparaître l’idée que le sujet n’était pas une forme fondamentale et originaire: “nous étions tous d’accord sur ce point qu’il ne fallait pas partir du sujet, du sujet au sens de Descartes comme point originaire à partir duquel tout devait être engendré, que le sujet lui-même a une genèse. Et par là même se retrouve la communication avec Nietzsche” (“La scène de la philosophie”, in (1994) III, 589-590).

comme fondamentalement répressif et producteur d'une pénurie perpétuelle de satisfaction (*Lebensnot*). Ce conflit, selon Marcuse, n'est ni naturel aux "instincts", ni inévitable dans l'histoire³². Il n'existe que parce que le principe de réalité a pris dans nos sociétés la forme spécifique du *principe de rendement*³³, qui fait que chaque homme n'est plus jugé et évalué que selon sa productivité et le caractère compétitif de son rendement économique. Comme par ailleurs la civilisation a atteint un degré d'avancement très grand du point de vue de cette même productivité, la journée de travail diminue, le temps libre s'accroît, et il devient indispensable de maîtriser également les consciences. D'où le développement de "contrôles additionnels" et d'"institutions spécifiques de la répression", que Marcuse nomme *sur-répression*³⁴. La sur-répression consiste dans un réseau de relations sociales, de lois et de valeurs qui permettent d'instaurer un contrôle public aussi coercitif que subtil sur la vie privée des individus. La *Lebensnot* est donc en réalité "la conséquence d'une organisation spécifique"³⁵: "promotion des activités de loisir aliénantes, organisation monopoliste de l'information, anéantissement de toute véritable opposition au système établi, triomphe des idéologies anti-intellectuelles..."³⁶. L'on fournit aux individus des biens de consommation, en échange desquels ils vendent leur temps libre, en plus de leur temps de travail. Tout étant fait pour anesthésier, la sexualité est commercialisée elle aussi, le désir façonné et orienté. Mais, dit Marcuse, les forces qu'incarne Eros pourraient se développer différemment, à condition que l'on renonce au "principe de rendement". L'organisation sur-répressive n'est maintenue qu'en vue des intérêts de la domination sociale. Si cette domination était renversée, le niveau actuel d'avancement de nos sociétés permettrait une répartition radicalement nouvelle, et non conflictuelle, des énergies consacrées respectivement à la *libido* (prise en un sens très large qui inclut le domaine esthétique, par exemple) et au travail social: "l'hypothèse d'une civilisation non-répressive doit être théoriquement validée en démontrant d'abord la possibilité d'un développement non-répressif de la libido dans les conditions d'une civilisation arrivée à maturité"³⁷. Sans faire de propositions très précises, Marcuse martèle le slogan du "Grand refus" – emprunté à ...

³² H. Marcuse (1955), in (1963), 133: "Les conclusions de Freud (...) hypostasient une forme historique de la civilisation en une nature de la civilisation".

³³ *Ibid.*, 42.

³⁴ *Ibid.*, 44.

³⁵ *Ibid.*, 43.

³⁶ *Ibid.*, 89.

³⁷ *Ibid.*, 127.

Whitehead³⁸ –, et la revendication de cette “forme ultime de la liberté qu’est ‘vivre sans angoisse’”³⁹. Vivre sans angoisse, c’est-à-dire vivre dans la satisfaction des besoins fondamentaux de l’organisme et dans la libération par rapport à la culpabilité et à la peur⁴⁰. Ce serait-il, dit-il, “une nouvelle expérience fondamentale de l’être”⁴¹, où ordre et liberté instinctuelle seraient harmonisés, au profit d’une érotisation de toute la personnalité.

Quelle qu’aient été la nouveauté et la force de tels arguments, l’amplification libertaire n’a pas produit la libération politique attendue. Au mieux elle a nourri la bonne conscience subversive d’une partie de l’élite des sociétés avancées, au profit souvent de beaucoup de simplification. Pendant le même temps se développait l’exploitation la plus forcenée de la nature en général et des pays sous-développés en particulier que l’on ait jamais connue. Faire de la sexualité un *problème*, c’est refuser aujourd’hui d’y voir l’instrument ou le moyen d’un salut – individuel, métaphysique ou politique –, pour l’étudier plutôt comme quelque chose que nous avons pratiqué et pensé d’une certaine manière, pour des raisons qui nous échappaient dans l’immédiateté de leur impulsion. Sans doute faut-il désormais, si l’on veut retrouver une forme de vie moins aliénée, poser la question autrement. Au lieu d’espérer, comme certains l’ont fait, que l’érotisme soit en lui-même porteur d’une libération à la fois métaphysique et communautaire, il faut raisonner dans l’autre sens: c’est à partir d’une analyse des formes actuelles du pouvoir que nous pourrions nous instituer nous-mêmes comme individus libres (disons: aussi libres que possible) et rendre alors notre rapport à l’autre plus heureux.

II. “C’est de l’instance du sexe qu’il faut s’affranchir”⁴²: la désintoxication du Sexe chez Michel Foucault.

Foucault propose un changement drastique de perspective. Ce changement consiste à inverser la croyance selon laquelle la sexualité serait une expérience privée: selon Foucault, la sexualité n’est une expérience qu’en un

³⁸ *Ibid.*, 135.

³⁹ *Ibid.*, 135; Marcuse évoque le “Ohne Angst leben” de Adorno.

⁴⁰ *Ibid.*, 138. Cf. toutefois *ibid.*, 195: “la question demeure: comment la civilisation peut-elle produire librement la liberté alors que l’esclavage est devenu partie intégrante de l’appareil mental?”.

⁴¹ *Ibid.*, 141. Plus concrètement, la famille monogamique parentale tendrait à disparaître. Et de même la suprématie génitale (*ibid.*, 171). On est alors à l’époque de l’équation Occident = phallus = pouvoir mâle.

⁴² M. Foucault (1976), 208.

sens bien défini de ce mot, celui de “corrélacion, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité”⁴³. En quel sens la sexualité peut-elle résulter d’une telle corrélacion? En ceci que, loin d’être le lieu quasi mystique de la constitution de *l’ipséité*, “le sexe est un point de passage particulièrement dense pour les procédures de pouvoir”⁴⁴. Compris d’abord comme instance biologique, puis comme répétition de fantasmes originaires, révélation philosophique ou libération politique, le “Sexe” tel que Foucault le redéfinit est inséparable – quelles que soient l’inventivité et la spontanéité de tel ou tel amour – d’un ensemble de procédures implicitement ou explicitement normées qui opèrent dans le discours, dans les gestes, dans les choix de comportements. On passe d’une perspective centrée sur le désir des sujets singuliers – leurs caractéristiques, leurs passés, leurs talents, leurs impuissances – à une perspective centrée sur la relation entre individu et communauté. La sexualité fonctionnant comme un langage symbolique toujours imprégné de rapports de pouvoir, elle exprime ainsi toujours la manière dont les individus échouent, ou réussissent, à se constituer comme tels au sein de la Cité. Dans les morales antiques, Foucault trouve, à la place d’une référence au désir et au salut personnel de l’individu, l’exemple d’une réflexion sur le “bon usage” des plaisirs intégrée à une conception déterminée de la vie publique. Aujourd’hui, dira-t-il au risque d’être mal compris, il faut tendre vers une “déssexualisation”, vers une “économie générale du plaisir qui ne soit pas sexuellement normée”⁴⁵: il faut en finir avec le manque, le déchirement et la mort qui accompagnent si souvent notre expérience d’une sexualité où nous cherchons notre salut dans un monde qui nous échappe.

Contre l’amplification libertaire: la colère de Foucault à l’égard de l’“hypothèse répressive”.

C’est d’abord l’utopie d’une sexualité politiquement libératrice que Foucault critique. A l’orientation générale de Marcuse, Foucault fait un double reproche: celui d’en rester à la conception classique du sujet, et celui d’en rester à la conception classique du pouvoir. “Je considère que Marcuse essaie d’utiliser les vieux thèmes hérités du XIXe siècle pour sauver le sujet, entendu au sens traditionnel”, écrit-il en 1972. Et, en 1978: “ces analyses [de

⁴³ M. Foucault (1984-1), 10.

⁴⁴ M. Foucault (1976), 136.

⁴⁵ M. Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps” (1977), in (1994) III, 228-236.

Marcuse et de Reich] considéreraient toujours que le pouvoir avait pour fonction et rôle de dire non, d'interdire, d'empêcher, de tracer une limite..."⁴⁶. Mais Foucault s'oppose surtout aux simplifications ultérieures de ces idées. A lire *La Volonté de savoir*, on s'aperçoit que le projet d'écrire une *Histoire de la sexualité* est chez lui non seulement la suite directe du changement de perspective sur le pouvoir dont la rédaction du livre sur les prisons avait été le catalyseur⁴⁷, mais aussi, loin de toute sérénité d'universitaire, l'effet d'une crise de *colère* contre la complaisance du discours sur la sexualité "enfin libérée" du Xxe siècle.

On voudrait nous faire croire, dit Foucault, à une interprétation historique: celle dite de "l'hypothèse répressive". Selon cette interprétation, les hommes auraient d'abord connu une relative liberté des corps et du sexe jusqu'au début du XVIIIe., à la suite de quoi la sexualité aurait été enfermée dans la fonction de reproduction de la famille, avec un silence organisé autour de la sexualité des adultes et de celle des enfants, une répression et une hypocrisie généralisées, des espaces extérieurs aménagés pour la sexualité illégitime de la prostitution. Ensuite, à la fin du XIXe, Freud aurait commencé à lever ce silence, en se protégeant sous la garantie d'un discours scientifique et thérapeutique. Enfin, il y aurait eu au Xxe s. les intégrations "lourdes" de la sexualité par la sexologie, et la libération du plaisir opérée par la fameuse "génération de 68". L'entreprise de Foucault dans *La Volonté de savoir* consiste à ruiner de fond en comble la validité de cette interprétation.

Pour cela, Foucault entreprend de montrer *a contrario* qu'aucune société n'a été plus bavarde que la nôtre à propos du sexe, que du sexe l'on n'a pas cessé de parler, d'avouer, de confesser, et que l'on en a même fait l'objet d'une *scientia sexualis*⁴⁸. Or, en assujettissant les hommes au dispositif de

⁴⁶ M. Foucault, resp. "Les problèmes de la culture" (1972), in (1994) II, 77; et "Sexualité et Pouvoir" (1978), in (1994) III, 568. Dans "Les mailles du pouvoir" (1976), in (1994) IV, 198, Foucault évoque "l'analyse reichienne modifiée par Marcuse avec la notion de sur-répression".

⁴⁷ La publication de *Surveiller et Punir* marque un tournant essentiel dans l'œuvre de Foucault, comme il l'a souvent indiqué lui-même: "J'ai bien changé à partir d'une étude précise que j'ai essayé de faire, que j'ai essayé de rendre la plus précise possible, sur la prison et les systèmes de surveillance et de punition dans les sociétés occidentales aux XVIIIe et XIXe siècles, fin du XVIIIe surtout. Il m'a semblé qu'on voyait se développer, dans les sociétés occidentales, en même temps que les capitalismes d'ailleurs, toute une série de procédés, toute une série de techniques pour prendre en charge, surveiller, contrôler le comportement des individus, leurs gestes, leur manière de faire, leur emplacement, leur résidence, leurs aptitudes, mais que ces mécanismes n'avaient pas pour fonction essentielle d'interdire" ("Sexualité et pouvoir", in (1994) III, 569).

⁴⁸ Sur l'argument de Foucault selon lequel la sexualité n'a pas cessé d'être mise en dis-

sexualité, en quadrillant la vie privée quotidienne des individus, le pouvoir politique s'est donné le moyen de canaliser la rébellion contre lui tout en dissimulant sa forme nouvelle, qui est d'être *surveillance*⁴⁹. "L'idée de "sexe" permet d'esquiver ce qui fait le 'pouvoir' du pouvoir; elle permet de ne le penser que comme loi et interdit"⁵⁰. Dès lors, chacun croira sincèrement que la libération sexuelle fait figure de lutte contre le pouvoir. Et pourtant, ce faisant, chacun fera le jeu de la surveillance généralisée qui s'est installée sur nos vies. Croyant échapper à l'interdit, exaltant les transgressions de toutes sortes, chacun croira se libérer sans s'apercevoir que les contraintes qui s'exercent dans nos sociétés occidentales dite avancées – telles celles du "panoptisme" – sont désormais infiniment plus subtiles que celles de la répression. Pour le dire brutalement, l'on m'encourage à identifier ma liberté à la liberté de ma sexualité et pendant ce temps je pense à bien autre chose qu'à ce qui se passe dans le monde réel, ce qui laisse le champ libre aux

cours dans les sociétés occidentales, voir (1976), 78 sq., où Foucault rappelle comment l'*aveu* s'est progressivement inscrit dans la procédure juridique depuis le Moyen Age, envahissant ensuite la forme de la littérature (confessions, autobiographies), puis celle de la psychanalyse (et aujourd'hui de la "télé-réalité"!)." Une "histoire politique de la vérité" devrait nous dire pourquoi, depuis tant de temps, on nous ressasse "l'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" (1976), 81. Voir aussi l'Entretien de 1976 avec R. Jaccard, in (1994) III, 90: "Depuis l'Inquisition, à travers la pénitence, l'examen de conscience, la direction spirituelle, l'éducation, la médecine, l'hygiène, la psychanalyse et la psychiatrie, la sexualité a toujours été soupçonnée de détenir sur nous une vérité décisive et profonde".

Sur l'idée que l'Occident a développé une *scientia sexualis*, par contraste avec l'art érotique secret et initiatique des Orientaux, voir (1976), 69-99. Foucault suggère de saisir l'élaboration de ce savoir "scientifique" à sa racine: dans les institutions religieuses, dans les règlements pédagogiques, dans les pratiques médicales, dans les structures familiales, dans les coercitions exercées sur les individus qui découvrent en eux-mêmes la force dangereuse de la sexualité. Voir aussi l'article écrit pour le journal *Le Monde* en novembre 1976, "L'Occident et la vérité du sexe", in (1994) III, 104-105.

⁴⁹ Cf. notamment l'Entretien de 1977 cité note 45. Foucault y dit que l'essentiel de son travail est une nouvelle élaboration de la théorie du pouvoir. Etait en effet encore inadéquate la conception du pouvoir proposée dans *L'Ordre du discours*, où le pouvoir restait conçu comme une structure essentiellement juridique de lois, d'interdits ou d'exclusions. Après l'expérience de 1971-72 dans les prisons, Foucault se convainc que le pouvoir doit être pensé aujourd'hui non plus en termes de droit, mais en termes de "grilles techniques et stratégiques". Pour maîtriser les "fous", on les avait exclus; pour maîtriser la vie privée des gens, le pouvoir qui se met en place au XIXe siècle se met à quadriller, à éduquer et à surveiller: "Naît alors une grande technologie de la psyché qui est l'un des traits fondamentaux de notre XIXe siècle et de notre Xxe siècle" (M. Foucault, (1994) III, 230).

⁵⁰ M. Foucault (1976) 205. Sur la notion de pouvoir comme champ stratégique d'affrontements de toutes sortes, voir (1976), 109 sq.

dominations politiques et économiques. “Ne pas croire qu’en disant Oui au sexe, on dit Non au pouvoir; on suit au contraire le fil du dispositif général de sexualité”⁵¹.

L’“hypothèse répressive” chère aux gens qui se disent libérés se crédite donc abusivement d’une puissance subversive, sans voir ce qui n’a été de fait qu’une transformation dans la mécanique du pouvoir. Le discours sur la répression du sexe entre le XVIIe et le Xxe siècle se donne “une allure de transgression délibérée” : “conscience de braver l’ordre établi, ton de voix qui montre qu’on se sait subversif, ardeur à conjurer le présent et à appeler un avenir dont on pense bien contribuer à hâter le jour”⁵². Mais parler de la sorte contre les pouvoirs, dire la “vérité” et promettre la jouissance, ce n’est rien d’autre, pour Foucault, que tenir un discours du lyrisme et de la prédication. A un tel esprit de sérieux, Foucault oppose les flèches de l’humour. “Peut-être un jour s’étonnera-t-on”, écrit-il à la fin de son livre... “On sourira peut-être en se rappelant que ces hommes que nous avons été croyaient qu’il y a de ce côté-là une vérité au moins aussi précieuse que celle qu’ils avaient déjà demandée à la terre, aux étoiles, et aux formes pures de leur pensée; on sera surpris de l’acharnement que nous avons mis à feindre d’arracher à sa nuit une sexualité que tout – nos discours, nos habitudes, nos institutions, nos règlements, nos savoirs – produisait en pleine lumière et relançait avec fracas”⁵³.

Contre la métaphysique: l’analyse généalogique de l’homme de désir

Si la colère est le point de départ de l’entreprise de l’*Histoire de la sexualité*, l’analyse généalogique héritée de Nietzsche en est la méthode et cela permet à Foucault de se défaire de toute interprétation métaphysique de l’érotisme.

“C’est de l’instance du sexe qu’il faut s’affranchir”. Ce que dit cette phrase est qu’il faut s’affranchir, non pas naturellement de la sexualité entendue comme une activité fondamentale du corps dispensatrice d’un plaisir intense,

⁵¹ *Ibid.*, 208.

⁵² *Ibid.*, 13-14. Citons en entier: “il y a peut-être une autre raison qui rend pour nous si gratifiant de formuler en termes de répression les rapports du sexe et du pouvoir: ce qu’on pourrait appeler le bénéfice du locuteur. Si le sexe est réprimé, c’est-à-dire voué à la prohibition, à l’inexistence et au mutisme, le seul fait d’en parler, et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée. Qui tient ce langage se met jusqu’à un certain point hors pouvoir; il bouscule la loi; il anticipe, tant soit peu, la liberté future. De là cette solennité avec laquelle, aujourd’hui, on parle du sexe”.

⁵³ *Ibid.*, 209.

mais de *l'instance du sexe* comme objet de désir. Ou encore, pour reprendre la définition donnée au début de cet article, ce dont il faut s'affranchir est du "Sexe" comme *dispositif*. Car le "Sexe" joue comme l'élément imaginaire central dans un dispositif organisé. Il n'est pas "du côté du réel"⁵⁴. Etant bien davantage que le simple lieu biologique d'un besoin que chacun s'efforcerait de satisfaire selon ses capacités propres, il unifie imaginairement des éléments anatomiques et biologiques, des conduites, des sensations, des plaisirs⁵⁵, des instincts de mort⁵⁶. Grâce à l'entité fictive "Sexe", tout cela fonctionne comme principe causal, comme "signifiant unique et comme signifié universel"⁵⁷. Bref, comme le dit la définition initiale, grâce à l'entité fictive "Sexe" nos corps, leurs matérialités, leurs forces, leurs énergies, leurs sensations, leurs plaisirs, sont soumis à la prise d'un pouvoir qui n'est pas le nôtre⁵⁸. Or comment réduire une telle domination sinon en en faisant l'analyse généalogique, en en exhibant l'historicité, en lui déniait donc toute universalité?

Sur quoi doit porter essentiellement une telle analyse généalogique? Foucault dit: sur le contraste entre *désir* et *plaisirs*. "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"⁵⁹: pour comprendre cette opposition entre une économie des *plaisirs du corps* et une économie du *désir du sexe*, il faut comprendre la modification du projet de *l'Histoire de la sexualité* après la publication de *La Volonté de savoir*. Après 1976, au lieu d'écrire des études d'histoire de la sexualité pour analyser le devenir de la *scientia sexualis* du

⁵⁴ *Ibid.*, 207.

⁵⁵ *Ibid.*, 204.

⁵⁶ *Ibid.*, 206: "Le sexe vaut bien la mort. C'est en ce sens, mais on le voit strictement historique, que le sexe aujourd'hui est bien traversé par l'instinct de mort. Quand l'Occident, il y a bien longtemps, eut découvert l'amour, il lui a accordé assez de prix pour rendre la mort acceptable; c'est le sexe aujourd'hui qui prétend à cette équivalence, la plus haute de toutes".

⁵⁷ *Ibid.*, 204.

⁵⁸ Voir *ibid.*, 140-142 pour la détermination de quatre domaines de la sexualité où se sont instaurés à partir du XVIII^e siècle des systèmes de règles et de procédures de contrôle: l'hystérisation du corps de la femme, la pédagogisation du sexe de l'enfant, la socialisation des conduites procréatrices, la psychiatrisation du rapport pervers. Foucault propose l'hypothèse qu'en se dotant d'un tel dispositif, la bourgeoisie se donnait un corps, elle se constituait un "corps spécifique", avec une santé, une hygiène, une descendance, une race (*ibid.*, 164), transposant ainsi les procédés utilisés par la noblesse pour entretenir sa distinction de caste: "le 'sang' de la bourgeoisie, ce fut son sexe". Plus généralement, dit Foucault, "il faut sans doute admettre qu'une des formes primordiales de la conscience de classe, c'est l'affirmation du corps" (*ibid.*, 166).

⁵⁹ *Ibid.*, 208.

XVIe au XIXe siècle, Foucault décide en effet d'accorder la priorité à la question de savoir pourquoi nous avons fait de la sexualité une "expérience morale". Cela le conduit à remonter aux débuts de l'ère chrétienne, puis à la période qui précède immédiatement l'élaboration des morales chrétiennes, puis enfin à l'étude de la sexualité aux Ve et Ive siècles avant Jésus-Christ. Les deux livres de 1984, les derniers publiés par Foucault, sont consacrés à "une *généalogie de l'homme de désir* depuis l'Antiquité classique jusqu'aux premiers siècles du christianisme"⁶⁰. Il s'agit de savoir comment, dans les sociétés occidentales modernes, les individus en sont venus à se constituer comme sujets d'une sexualité en se reconnaissant comme sujets de désir. C'est-à-dire d'étudier "les rapports de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet", en réorganisant toute l'analyse autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi⁶¹. C'est autour de l'idée de la problématisation des herméneutiques de soi que Foucault ordonne à partir de ce moment non seulement ses hypothèses sur le lien entre sexualité, éthique et politique, mais aussi la lecture récurrente qu'il fait de l'ensemble de son travail antérieur, défini comme "histoire de la vérité": "Il me semble mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité: analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs "idéologies", mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes modernes de la problématisation; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications. Problématisation de la *folie et de la maladie* à partir de pratiques sociales et médicales, définissant un certain profil de "normalisation"; problématisation de la *vie, du langage et du travail* dans des pratiques discursives obéissant à certaines règles "épistémiques"; problématisation du *crime et du comportement criminel* à partir de certaines pratiques punitives obéissant à un modèle "disciplinaire". Et maintenant je voudrais montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à partir des pratiques de soi, faisant jouer les critères d'une "esthétique de l'existence"⁶².

⁶⁰ M. Foucault, "Le retour de la morale" (1984), in (1994) IV, 705. Cf. aussi le *Prière d'insérer* de 1984.

⁶¹ M. Foucault (1984-1), 12-13.

⁶² *Ibid.*, 18.

Contre l'amplification solipsiste: gouvernement de soi et gouvernement des autres

Ce que découvre Foucault à cette occasion engage toute son interprétation du christianisme, mais je me limiterai ici à ce qui concerne strictement la question des liens entre sexualité, éthique et politique chez les Grecs de l'époque classique. Quatre points sont essentiels: le mode de caractérisation des plaisirs sexuels (*aphrodisia*); les règles de leur bon usage (*chrèsis*); la fixation du mode de rapport à soi qui permet ce bon usage (*enkrateia*); enfin, la définition de la téléologie de la pratique sexuelle, c'est-à-dire du but visé par le sujet moral (*sophrosunè*). Ces quatre points correspondent à la quadripartition générale de toute analyse morale telle que Foucault la propose dans l'Introduction de *L'Usage des Plaisirs*⁶³.

(a) Qu'en est-il d'abord, dans les morales antiques, de la *détermination des plaisirs (aphrodisia)*? Plusieurs différences apparaissent avec le traitement dont l'acte sexuel fait l'objet dans ce que Foucault appelle la morale chrétienne de la chair. Dans ces dernières, les *aphrodisia*, les "choses de l'amour", sont en général des actes, gestes, contacts, qui procurent certaines formes de plaisirs. "On aurait bien du mal à trouver chez les Grecs (comme chez les Latins d'ailleurs) une notion semblable à celle de "sexualité" et de "chair". Je veux dire: une notion qui se réfère à une entité unique et qui permet de regrouper, comme étant de même nature, dérivant d'une même origine, ou faisant jouer le même type de causalité, des phénomènes divers et apparemment éloignés les uns des autres: comportements, mais aussi sensations, images, désirs, instincts, passions"⁶⁴. Le "Sexe" n'est pas, chez les Grecs, cette entité imaginaire qui fonctionne comme principe unifiant d'un comportement – il y a seulement des joies du corps, dont aucune programmation normative n'est spécifiée: pas de ces longues listes d'actes possibles, comme on en trouvera dans les pénitentiels, dans les manuels de confession, ou dans les ouvrages de psychopathologie. Rien non plus qui ressemble au souci de déceler sous l'inoffensif ou l'innocent la présence insidieuse d'une

⁶³ Au vu du vague sémantique du terme de "morale", il convient en effet, dit Foucault, de distinguer entre ce qui est détermination de la substance éthique, ce qui est mode d'assujettissement de l'individu à la règle qu'il choisit de suivre (obéissance de principe au groupe ou à une tradition spirituelle, conception d'un bon usage, exigence esthétique...), ce qui est forme du travail que l'on effectue soi-même sur soi-même (apprentissage et mémorisation de préceptes, ou bien combat permanent, déchiffrement de soi-même, etc.), et enfin ce qui est la fin recherchée par l'action (insertion de la pratique dans l'ensemble d'une conduite individuelle, ou civique, ou religieuse).

⁶⁴ M. Foucault (1984-1), 43.

puissance aux limites incertaines et aux masques multiples, celle du désir⁶⁵. Un tel soupçon n'habite pas l'expérience des *aphrodisia*. Les plaisirs que l'on trouve dans le comportement sexuel sont plutôt envisagés selon une dynamique des forces qui lie entre eux actes, plaisirs et désirs. L'idée est que la nature a voulu que l'acte sexuel soit lié à un certain plaisir, et que ce soit ce plaisir qui suscite le désir: le désir est toujours désir de la chose agréable⁶⁶. Corrélativement il n'y a pas chez les Grecs d'ontologie du manque associée au désir sexuel. Le plaisir sexuel engendre bien un sentiment plus ou moins insatiable de privation, mais il est considéré pour cette raison comme un plaisir inférieur, inférieur en particulier aux plaisirs de la vue ou de l'ouïe, dont on ne se lasse pas. "Ce sera par la suite un des traits fondamentaux de l'éthique de la chair et de la conception de la sexualité que la dissociation – au moins partielle – de cet ensemble (plaisir-désir-acte)"⁶⁷: on trouvera dans la morale chrétienne une éliision du plaisir, un renoncement à l'acte et une problématisation de plus en plus intense du désir, de l'émotion, du trouble.

(b) Qu'en est-il, en second lieu, du *type d'assujettissement* de l'homme aux plaisirs de la sexualité? Ce que les Grecs rassemblent sous le terme d'"usage des plaisirs" (*chrèsis aphrodision*) relève d'un art de se conduire fondé sur la mesure, la réflexion, le bon ajustement aux conditions de la vie de chacun. La question fondamentale n'est donc pas celle de l'interdit et du permis, mais celle du bon usage, qu'il s'agisse d'ailleurs des comportements sexuels ou alimentaires: tout le monde, dans quelque mesure, tire du plaisir de la table, du vin et de l'amour; mais tous ne le font pas comme il convient, dit Aristote. Faire les choses comme il convient, qu'est-ce que cela veut dire? L'art de se conduire tel que Foucault le retrouve dans la pensée grecque classique, s'ordonne autour de la valorisation de la tempérance et de la modération, et cette stylisation de la conduite semble dictée par le souci d'une triple

⁶⁵ *Ibid.*, 50.

⁶⁶ Selon Foucault, cette dynamique de la chose agréable est analysée selon deux grandes variations, où ni le choix de l'objet sexuel ni aucune présupposition de normalité du comportement n'entrent en compte. Il y a d'une part une variation selon le plus et le moins, c'est-à-dire une variation quantitative qui concerne l'intensité de la pratique sexuelle et qui met en avant l'impératif de la tempérance (corrélativement, la luxure ou la démesure sont vues non comme une volonté mauvaise de l'âme, mais comme une maladie du corps). Et d'autre part, les plaisirs sont caractérisés selon une variation de polarité ou de rôle: actif-masculin ou passif-féminin, avec une ligne de partage entre acteurs-actifs et acteurs-passifs qui passe sans doute essentiellement entre hommes et femmes, mais qui vaut plus généralement pour tous les rapports sexuels (notamment homosexuels). C'est cette seconde variation qui lie étroitement comportement sexuel et comportement politique (l'homme libre doit être "actif" partout), et qui pose le problème de résoudre le paradoxe que Foucault nomme "l'antinomie du garçon".

⁶⁷ M. Foucault (1984-1), 51.

stratégie: du besoin, du moment, du statut. Besoin naturel du corps, qui rentre sous la catégorie de la Diététique, dont le but n'est pas de prolonger la vie indéfiniment mais de la rendre utile et heureuse dans ses limites. Moment opportun (*kairos*): être heureux, c'est savoir faire usage des plaisirs "quand il faut et autant qu'il faut"; pour l'activité sexuelle il y a non seulement une période privilégiée de la vie (tardive), mais aussi des saisons privilégiés, des moments privilégiés de la journée. Statut: la morale sexuelle antique du bon usage prend toujours en compte le mode de vie, lui-même déterminé par le statut social. Il y a ainsi un lien entre la réputation du dirigeant et la maîtrise de la conduite sexuelle: la tempérance est vue comme une qualité de ceux qui ont des responsabilités dans la maison, puis dans la cité, et le dirigeant doit donner l'exemple⁶⁸. Pour autant, aucune règle universelle de conduite n'est proposée: "ce n'est 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"⁶⁹. En lieu et place d'une référence à l'universalité morale⁷⁰, l'usage des plaisirs est toujours envisagé *relativement* à ce qui est juste dans telle ou telle situation⁷¹.

(c) Qu'en est-il, troisièmement, du *mode de rapport à soi* qui permet ce bon usage des plaisirs sexuels? Il s'agit ici de l'*enkrateia*. L'*enkrateia*, comme travail sur soi, désigne l'une des vertus fondamentales. C'est une

⁶⁸ L'interprétation de ce point est redoutable, tant le puritanisme américain en donne aujourd'hui la caricature. De fait nous semblons osciller aujourd'hui, d'un pays à l'autre, entre des exigences puritaines absurdes ou terribles et une apologie infantile de la sexualité "libre". Seule la notion de plaisirs du corps associé à celle du bon usage permet sans doute de penser quelque chose comme une sexualité susceptible d'intégrer une "morale austère de la liberté", selon l'expression de Foucault.

⁶⁹ M. Foucault (1984-1), 73.

⁷⁰ Foucault (1984-1), 275 suggère qu'il n'y a, dans l'histoire de la sexualité, aucune fonction intemporelle de l'interdit, aucune forme permanente de la loi, mais plutôt une "histoire de l'éthique" entendue comme l'élaboration d'un rapport à soi susceptible de permettre à l'individu de se constituer comme sujet de conduite morale.

⁷¹ Si l'on élabore l'éthique sans la règle de l'universalité, quel fondement lui donner autre que le succès de telle ou telle conduite? A cette question, la pensée grecque semble avoir répondu par la référence à la mesure et à la tempérance, référence elle-même fondée sur une conception de l'équilibre et de l'harmonie (du Cosmos et de l'individu) de type esthétique. En ce sens, l'esthétique de l'existence dont parle Foucault à propos des Grecs a très peu à voir avec la revendication esthétique que l'on trouvera par exemple dans le XIXe siècle occidental: le "style de vie" du dandy ou du dilettante est davantage appuyé sur une stratégie de la provocation que sur une conception de l'équilibre.

forme active de maîtrise de soi, la relation aux désirs qui permet d'accéder à la tempérance étant de type agonistique. Pour ce combat, il faut de l'expérience – en d'autres termes il faut avoir déjà éprouvé les désirs que l'on veut limiter ou réprimer. Aucune illusion de pureté, d'innocence ou de virginité morale ici. Il n'y a pas d'élaboration éthique possible pour le sujet sans quelque chose de l'ordre de l'expérience de la vie dans ses aspects les moins sereins. Foucault cite Antiphon: "N'est pas sage celui qui n'a pas désiré le laid et le mal, qui n'en a pas tâté; car alors il n'y a rien dont il ait triomphé et qui lui permette de s'affirmer vertueux"⁷². Mais cette relation agonistique est un combat entre soi et soi, et non un combat contre un Autre comme ce sera le cas dans l'éthique chrétienne, où l'Autre se manifestera comme la présence de désirs envoyés par le diable. Dans la morale antique, il s'agit non pas d'expulser le mal, mais de se mesurer avec soi-même. Cela se fait par une gymnastique de l'âme. Il faut exercer l'âme, comme on exerce le corps, il est absurde de penser que l'âme saura spontanément agir avec tempérance en toutes circonstances. Le nom de cette application à soi, vue comme condition préalable pour pouvoir s'occuper des autres, est l'*epimeleia heautou*. Ce *souci de soi* permet à son tour le *gouvernement des autres*: savoir se faire écouter d'un enfant ou d'un adolescent, savoir se comporter avec ses serviteurs, savoir gouverner les citoyens de sa ville, tout cela exige que l'on sache se gouverner soi-même. "Assurer la direction de soi-même, exercer la gestion de sa maison, participer au gouvernement de la cité sont trois pratiques de même type"⁷³. Le rapport à soi est donc toujours pensé en liaison avec les activités de l'homme "libre" dans la cité, à l'opposé de ce que sera l'intériorité chrétienne. "Ce qu'on appelle l'intériorité chrétienne est un mode particulier de rapport à soi, qui comporte des formes précises d'attention, de soupçon, de déchiffrement, de verbalisation, d'aveu, d'autoaccusation, de lutte contre les tentations, de renoncement, de combat spirituel, etc. Ce qui est désigné comme l'"extériorité" de la morale ancienne implique aussi le principe d'un travail sur soi, mais sous une forme très différente"⁷⁴.

(d) Reste enfin la question de la *téléologie* de la pratique sexuelle: quelle fin est recherchée? Chez les Grecs, le mode d'accomplissement visé est la *sophrosunè*, caractérisée avant tout comme liberté. Etre libre et pouvoir le rester. La *sophrosunè* est une vertu qui s'obtient à travers la pratique de la tempérance, et elle est comprise comme une vertu "virile", c'est-à-dire acti-

⁷² M. Foucault (1984-1), 77.

⁷³ *Ibid.*, 88. Foucault renvoie notamment à *L'Economique* de Xénophon.

⁷⁴ *Ibid.*, 74.

ve⁷⁵. Mais par ailleurs la liberté-pouvoir qui caractérise le mode d'être de l'homme tempérant ne peut pas se concevoir sans un rapport à la vérité. D'où le lien si fondamental établi à partir de la tradition socratique entre amour et connaissance: "on ne peut pas se constituer comme sujet moral dans l'usage des plaisirs sans se constituer en même temps comme sujet de connaissance"⁷⁶. Dans le *Banquet* et le *Phèdre*, c'est le rapport de l'âme à la vérité qui fonde l'Eros et qui ouvre à la tempérance. Mais ce rapport au vrai ne prend pourtant jamais la forme d'un déchiffrement de soi par soi, ni d'une obligation pour le sujet de dire vrai sur lui-même, comme ce sera le cas dans les morales ultérieures. Le lien liberté-vérité débouche sur une "esthétique de l'existence", c'est-à-dire sur une façon de vivre dont la "valeur morale ne tient ni à sa conformité avec un code de comportement, ni à travail de purification, mais à (...) certains principes formels généraux dans l'usage des plaisirs, dans la distribution qu'on en fait, dans les limites qu'on observe, dans la hiérarchie qu'on respecte"⁷⁷. Cette vie s'inscrit dans un ontologique: il y a une "beauté d'arrangement" propre à chaque chose et une âme bonne est une âme bien ordonnée (tempérante).

On voit ainsi se dessiner les principaux traits que Foucault découvre dans le mode de subjectivation propre à la pensée grecque classique à propos du comportement sexuel. Une détermination des plaisirs qui s'inscrit dans un ensemble d'attitudes d'insertion du corps dans le monde – régime de santé, gestion de la maison et de la cité, formation pédagogique à la liberté –, et d'où la division entre bien et mal est absente, étant remplacée par une tout autre opposition: celle qui existe entre tempérance, mesure, maîtrise, d'un côté, et intempérance, excès, faiblesse de l'autre. Une conception du bon usage qui n'est pas fondée sur l'idée de loi universelle: le sujet se construit comme sujet moral en prenant pour guide les conditions du problème – le genre de besoin ressenti, l'opportunité du moment, l'adaptation au statut dans la Cité. Une technique de travail sur soi qui ne ramène pas le plaisir au désir compris comme trouble de l'intériorité du sujet, mais qui le pense selon des modèles empruntés à la formation de l'homme libre. Savoir se commander à soi-même, ce n'est pas se déchirer par l'introspection, c'est penser le combat avec soi par analogie avec la vie du citoyen. Le modèle fondamental est celui

⁷⁵ *Ibid.*, 99: "pour les Grecs, c'est l'opposition entre activité et passivité qui est essentielle (...) ce qui constitue la négativité éthique par excellence, ce n'est évidemment pas d'aimer les deux sexes; ce n'est pas non plus de préférer son sexe à l'autre; c'est d'être passif à l'égard des plaisirs".

⁷⁶ *Ibid.*, 100.

⁷⁷ *Ibid.*, 103.

de l'action, et non de la passion. Il en résulte que le comportement sexuel n'est pas associé à l'idée d'une emprise exercée sur mon corps par un autre et dont je pâtirais jusqu'à être mis hors de moi par le manque, mais à celle d'une activité par laquelle j'élabore un rapport à moi et un rapport à l'autre qui est de l'ordre de l'autorité dans la tempérance. Enfin, la téléologie de la pratique des plaisirs les subordonne chez les Grecs à la visée de la liberté, associée à la connaissance à partir de Platon. Citons pour résumer la conclusion du *Souci de soi*, où Foucault tente une synthèse des différences qu'il trouve entre les morales antiques et les morales chrétiennes: les morales ultérieures, écrit-il, "définiront d'autres modalités du rapport à soi: une caractérisation de la substance éthique à partir de la finitudein (1994) la chute et du mal; un mode d'assujettissement dans la forme de l'obéissance à une loi générale qui est en même temps volonté d'un dieu personnel; un type de travail sur soi qui implique déchiffrement de l'âme et herméneutique purificatrice des désirs; un mode d'accomplissement éthique qui tend au renoncement à soi"⁷⁸.

III. "Ce présent qui est nous-mêmes"

J'ai évoqué au début de cet article une phrase de Foucault: "La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes". Où en ce présent qui est nous-mêmes, sous le rapport de la sexualité? Nous qui avons fait de la sexualité une expérience essentiellement individuelle, nous qui en avons fait parfois l'expérience par excellence qui nous permettrait de nous saisir nous-mêmes, nous qui, enfin, avons souvent cru qu'en disant Oui au sexe l'on disait Non au pouvoir, que pouvons-nous dire aujourd'hui?

Nous pouvons d'abord essayer d'être "perspectiviste". De voir avec d'autres yeux. Imaginons un point de vue décalé à l'égard de cette réalité historique de l'entité "Sexe" qui a modelé notre présent. Déplaçons le regard. C'est un tel déplacement que Foucault opère en voyant notre présent du point de vue reconstruit de la culture gréco-latine. Quelqu'un qui aurait vécu presque entièrement hors de la société ne pourrait-il avoir de même aujourd'hui de la sexualité une expérience centrée sur le problème de la tempérance et non sur celui de la culpabilité, sur le bon usage et non sur le respect d'une loi morale universelle, sur l'action et non sur la passion, sur la liberté et non sur le renoncement? Abandonnons donc les désirs de culpabilité et les désirs de

⁷⁸ M. Foucault (1984-2), 274.

transgression, corrélatifs, dont nos concepts de Bien et de Mal, étayés sur celui de péché, ont été les pourvoyeurs. Imaginons une économie des plaisirs où l'individu ne serait pas normé par l'expérience du sexe et qui, précisément pour cette raison, pourrait laisser à la sexualité toute sa puissance de plaisir et de vie. Renonçons aussi, à propos de la pratique sexuelle, aux exaltations métaphysiques. Renonçons encore, dans le même mouvement, aux hypocrisies de nos sociétés de "liberté" qui étalent le sexe partout en images pour mieux l'interdire dans la réalité, à travers l'insupportable coercition du regard social, dès que les conditions de la "normalité" ne sont pas remplies⁷⁹. De ce point de vue décalé, les morts qui accompagnent aujourd'hui le sexe, petites ou grandes, morales ou physiques, apparaissent incongrues.

Politique: "privatisation" de la tragédie et perte de la puissance d'agir

Incongrues. Et davantage: car notre expérience de la sexualité équivaut à ce que j'appellerai une "privatisation" de la Tragédie. Elle est, pourrait-on dire, l'effet imparable d'une sorte d'"accord général sur le commerce des services". Le sexe, tout comme la poste, les trains et demain l'éducation, est devenu une manne de profits pour le libéralisme... "Ce qui jadis méritait pour les philosophes de s'appeler la vie est devenu une affaire privée et ne relève plus finalement que de la consommation", dit Adorno⁸⁰. Faire du sexe l'occasion de nos tragédies privées, c'est faire de la tragédie "l'expiation minable de la violation d'une loi locale codifiée par les fripons à l'usage des imbéciles"⁸¹! Nietzsche voyait dans l'absurdité de notre souffrance intérieure l'héritage du christianisme: le christianisme, écrivait-il dans *Aurore* (§ 76), est ainsi parvenu à "faire d'Eros et d'Aphrodite – grandes forces se prêtant à l'idéalisation – des kobolds et des esprits trompeurs tout droit sortis de l'enfer, en provoquant des tortures de consciences chez les croyants chaque fois qu'ils ressentaient une excitation sexuelle". Sans doute. Mais la question fondamentale est celle du *rapport réciproque entre l'individu et la communauté*. En d'autres termes, la question est celle de la manière dont l'individu peut se constituer en tant que tel et dont la société peut parvenir à se constituer de son côté sans réduire ses membres à l'impuissance politique.

⁷⁹ L'analyse de ces coercitions locales reste à faire. A quelles exigences tacites obéissons-nous pour que notre sexualité – d'hommes, de femmes, d'adolescents, d'homosexuels – soit conforme à une norme? A y regarder d'un peu près, nous nous conformons sans cesse à des séquences d'"attitudes-types": être "libre" ici, "fidèle" là, "épanoui(e)" partout...

⁸⁰ Th. Adorno (1951), Dédicace.

⁸¹ S. Beckett (1931), in (1990), 79.

Dans la tragédie grecque il était question du rapport conflictuel entre l'individu, la communauté et l'instance divine. Le héros tragique assume son destin en négociant une double contrainte: d'une part celle de la fatalité qui lui a été imposée par les dieux et qui l'a poussé à une faute, d'autre part celle de sa liberté d'homme. Le héros n'est pas à proprement parler criminel; il est conduit à commettre une erreur. Sa responsabilité commence ensuite, lorsqu'il est confronté à une décision. La tragédie est donc le lieu où se heurtent trois forces différentes: celle, transcendante, de la volonté (aveugle) des dieux, celle de la communauté représentée par le chœur, et celle de l'homme libre que devient le héros. Aux époques postérieures, la tragédie semble maintenir cette structure générale tout en modifiant l'identité de l'instance transcendante: la fatalité inaugurale vient alors non plus de la volonté arbitraire des dieux, mais de la passion, comme chez Racine, de l'honneur, comme chez Corneille, de l'hérédité, comme chez Ibsen.

Que se passe-t-il à l'époque contemporaine? On a pu voir dans notre époque celle de la disparition de toute transcendance et de son remplacement par le règne de l'absurde. La culpabilité serait restée en nous, telle un héritage empoisonné, mais elle serait sans raison, vide de sens. Beckett décrit l'attente de "rien": ce qui reste de fatalité vient du temps qui s'écoule dénué de toute signification. Mon hypothèse est celle-ci: *en faisant de la sexualité le lieu ordinaire de nos tragédies privées, nous ne faisons que représenter, mettre en scène, non seulement la disparition de l'instance du divin, mais aussi l'impossibilité de notre rapport à la Cité.* Et la souffrance qui accompagne cette expérience est une souffrance de dépossession de notre puissance d'agir. Dans la vie "privée", je construis des mondes avec mes émotions. Quand le sexe lui-même fait monde et que ce monde de remplacement devient un champ de bataille, ce qui s'écroule alors n'est pas seulement la relation avec l'autre, c'est la totalité d'un monde symbolique. Parce que je me suis laissé aller à identifier ce principe à l'expérience de la fusion et à remplacer la communauté par un seul, la souffrance du manque, du déchirement ou de la séparation est une souffrance qui atteint le principe même de l'individuation. Le "monde général", défini comme totalité virtuelle des "mondes possibles" que je puis créer, disparaît. Etre possédé par le sexe, c'est être dépossédé de ce "monde général", en ce sens bien particulier de: être dépossédé de ma puissance d'agir et de "faire des mondes". Le Monde disparaît et le "Sexe" prend sa place. Le corps pâtit – il souffre de sa passion –, et interprète tout selon cette prise sur lui, alors que le corps devrait être au contraire prise sur le monde. L'expérience morale du sexe semble être aujourd'hui celle du rapport impossible à un extérieur et à une action.

Cette forme contemporaine du tragique est paradoxale, puisqu'à travers l'impossibilité de tout rapport entre le héros et le chœur, elle exprime en dernière instance l'impossibilité de la forme classique de la tragédie. Faisant, pour d'autres raisons, le même constat de la fin d'un genre, Brecht disait que la tragédie devait désormais laisser sa place à la comédie, qui revient les pieds sur terre et qui cherche une issue pratique au conflit. En tout état de cause, il n'y a dans notre expérience individuelle, métaphysique ou politiquement exaltée de la sexualité que la reproduction aveugle d'un "dispositif de pouvoir", selon l'expression de Foucault. Ce dispositif de pouvoir pousse l'individu à se constituer comme tel en-dehors de la Cité, à penser sa propre vie en termes de réussite ou d'échec individuel, à oublier les morts objectives pour ses morts intérieures, et enfin à penser l'Autre comme objet, objet dont il faut tirer du plaisir ou de la souffrance, objet à voir, à exploiter, à techniciser. Reproduction aveugle d'un dispositif de pouvoir: car pendant ce temps, l'individu ne se préoccupe pas d'autre chose que de lui-même. Obéissant à la "loi locale codifiée par les fripons", il se livre à la représentation aberrante de la sexualité, de l'amour, de la réussite, que lui proposent l'univers de l'opinion et les différents messages que véhiculent les écrans de toutes sortes qui bouchent sans cesse son horizon. Il tente de correspondre à la norme en vigueur dans son groupe d'appartenance, et que cette norme soit conformiste ou transgressive ne fait guère de différence sous ce rapport. Pendant ce temps, d'autres intérêts bénéficient de ce nouvel "asile de l'ignorance" qu'est, pourrait-on dire en songeant à Spinoza, le "Sexe" mis à la place de Dieu. La sexualisation de notre économie des plaisirs apparaît comme une manoeuvre de pouvoir précise: faire en sorte que les individus oublient la Cité, qu'ils s'en désengagent, qu'ils se constituent dans ce rêve de l'ipséité érotique.

Philosophie: la difficulté de nous saisir "nous-mêmes" comme sujets de nos actes

Comment résister à un dispositif de pouvoir qui se donne comme hédoniste et plus généralement comme gestionnaire de la vie?⁸² Comment résis-

⁸² Cf. M. Foucault (1976), Partie V. Le pouvoir du souverain, dans l'Ancien Régime, s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang imposée aux sujets. Droit de prise: sur les choses, le temps, les corps, et finalement la vie, droit qui culminait dans la peine capitale. Mais il se produit ensuite une très profonde transformation de ces mécanismes du pouvoir. Au lieu d'un pouvoir qui prélève, on a un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner, un pouvoir qui se défi-

ter à cette forme de pouvoir qui se donne comme biopouvoir, qui nous dit comment il faut vivre, et n'a pourtant "jamais été aussi sanglant"? Les forces qui résistent, répondait Foucault, doivent prendre appui sur cela même que ce pouvoir investit, à savoir sur la vie, "entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible"⁸³. Cela signifie que la résistance au pouvoir politique passe par la *reconstitution d'un rapport de soi à soi*, c'est-à-dire par la maîtrise que peut avoir l'individu sur ce qui le constitue comme individu. Pour cela il est nécessaire de réinventer un moyen pour l'homme de se constituer comme sujet de ses actes dans un lien avec la Cité. C'est dans *l'individu* que peut se concentrer aujourd'hui la résistance au "pouvoir politique", dans l'individu et dans la défense de ses droits: "Parce qu'ils prétendent s'occuper du bonheur des sociétés, les gouvernements (pris au sens général de tout détenteur de pouvoir) s'arrogent le droit de passer au compte du profit et des pertes le malheur des hommes que leurs décisions provoquent ou que leurs négligences permettent. C'est un devoir de la citoyenneté internationale de toujours faire valoir aux yeux et aux oreilles des gouvernements les malheurs des

nit comme défense et gestion de la vie. Ce pouvoir sur la vie s'est développé depuis le XVIIe s. sous deux formes principales: celle d'un dressage des corps, d'une majoration des aptitudes et de la docilité, et celle d'une concentration sur les processus biologiques, les naissances, la mortalité, la durée de vie. Selon (1976), 184, "la vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie". S'ouvre ainsi l'ère d'un biopouvoir, dont la venue s'accompagne d'un certain nombre de phénomènes tels que la disqualification des rituels de la mort, ou l'augmentation des suicides ("obstination à mourir", comme pour échapper à un pouvoir associé à la gestion de la vie). L'on assiste aujourd'hui à une prolifération des technologies politiques, qui investissent le corps, la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l'espace tout entier de l'existence. Parallèlement se marque l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi. A cette redéfinition du pouvoir comme ensemble de mécanismes, disciplines, etc. destinés à gérer la vie, correspond selon Foucault un paradoxe: se pensant comme défense de la vie, le pouvoir dans les sociétés contemporaines s'arroe un droit de tuer au nom du salut des populations qui le livre à la fascination du génocide.

L'importance prise par le sexe comme enjeu politique s'explique par l'importance prise depuis le XIXe siècle par les techniques de gestion de la vie. Car d'un côté le contrôle de la sexualité relève de la discipline des corps, et de l'autre, il relève de la régulation des populations. Il donne donc lieu à des surveillances infinitésimales, à des contrôles de tous les instants, à des aménagements spatiaux d'une extrême méticulosité - et aussi à des mesures massives, à des estimations statistiques. Au XIXe siècle, la sexualité est poursuivie jusque dans le plus petit détail des existences; elle est traquée dans les conduites, pourchassée dans les rêves; on la suspecte sous les moindres folies, on la poursuit jusque dans les premières années de l'enfance. Loin d'avoir été réprimée dans la société contemporaine, la sexualité y est donc au contraire en permanence suscitée.

⁸³ M. Foucault (1976), 191.

hommes, dont il n'est pas vrai qu'ils ne sont pas responsables. Le malheur des hommes ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent le pouvoir"⁸⁴. Il faut prier pour que le malheur des hommes concrets, enfin aperçu, prime sur la référence aveugle aux grandes causes, quelles qu'elles soient. Mais prier ne suffit pas. Il faut agir. Et penser. S'agissant de la conception de l'individu, c'est la tâche de la philosophie.

Il me semble que l'homme concret doit avant tout être libéré de deux choses: l'une est la *moralisation* pointilleuse, tâtilonne et constante de ses actes, sous la coercition du regard social; l'autre est la *dramatisation* systématique de son existence, qu'il recherche comme une contrepartie et qu'il croit trouver dans les guerres privées du sexe ou celles, planétaires, des peuples. Ces deux choses agissent comme des forces contraires: la première propose sans cesse l'idéal de la conformité à une norme, tandis que la seconde tend à créer un espace hors contraintes, exceptionnel, où l'on retrouverait le jeu de la vie et de la mort. De fait moralisation et dramatisation fonctionnent ensemble, dans une commune présupposition de la norme et dans un commun oubli des conditions du bonheur et de la paix, qui supposent toujours des normes, mais désignées comme conventionnelles et modifiables. Le résultat net de cette double action est l'annulation pure et simple, que ce soit par fusion avec le code moral du groupe ou par auto-destruction exaltée, de la puissance d'agir propre à chaque homme. Cette annulation – but naturel de toutes les configurations de pouvoir – est l'annulation de tout rapport possible entre l'individu comme tel et la communauté. Retrouver la puissance d'agir, reconstituer par là même une communication active entre l'homme et la Cité, suppose donc que l'on pense *a contrario* le processus de la subjectivation (se construire comme sujet de ses actes) indépendamment de toute référence à une instance extérieure. Ce qu'il faut rechercher est une vérité d'apprentissage ou *d'ajustement*, où l'homme soit libéré l'homme de la fatalité d'être jugé et, par là même, du coût des dramatisations "libératrices".

Y a-t-il un concept de "sujet" adéquat pour une telle position philosophique? De "sujet", à proprement parler, il n'y en a jamais eu – on ne rencontre de tels phénomènes que dans les traités d'histoire de la philosophie. *Stricto sensu*, je n'ai jamais affaire qu'à des *gens*, qui sont dans telle ou telle *situation*. Ce sont les gens qui transforment, chacun, leurs contingences en leur donnant une direction et un sens (cela pourrait s'appeler: vectorialiser son existence). Encore faut-il trouver une manière de désigner cet effort vers une

⁸⁴ M. Foucault, "Face aux gouvernements, les droits de l'homme" (1984), in (1994) IV, 708.

direction, un sens. Le sujet est mort en philosophie depuis un demi-siècle. Dans “sujet”, l’on entendait quelque chose comme un entendement abstrait et isolé, duplication finie, ectype, de l’entendement divin archétype, capable, de Descartes à Kant et jusqu’à Husserl compris, de “constituer”, par exemple, la nature en “ensemble des objets de l’expérience possible”, c’est-à-dire d’objets déterminés catégorialement. Ce sujet-là ne s’est pas si bien trouvé d’être diffracté en une séquence surréelle d’images en miroir – sujet de l’histoire, sujet de la psychanalyse, etc. Il faut, donc, trouver un autre mot. L’“interloqué”, l’adonné”, l’“advenant”, disent quelque chose de ma situation d’être “convoqué”, “appelé”, récipiendaire d’un “don” gratuit, ou bien de ma situation d’avoir à “répondre de ce qui m’arrive dans ce qui est pour moi un événement”⁸⁵. Mais supposons que l’on garde le terme d’“individu”. Je peux comprendre, avec Cicéron, l’*individuum* comme *a-tome* indivisible, quoique non plus selon l’imagerie d’une petite sphère ou bille parfaitement performante et roulant sans frottement sur des plans infinis et lisses, mais comme une configuration soumise constamment à des interactions avec l’extérieur et cependant assez cohérente et solide pour revenir dans un “état fondamental” après les perturbations. Pour me constituer comme sujet de mes actes, je dois être collé à l’intérieur. Pas trop rigidement, parce qu’il faut que les choses bougent sans cesse. Mais suffisamment pour ne pas tomber en morceaux. Initialement je ne suis cependant qu’un regroupement contingent de déterminismes génétiques et d’expériences vécues. Mon unicité, ma non reproductibilité, me viennent du fait que cet assemblage contingent de déterminismes génétiques et d’expériences vécues ne peut, à cause du second terme, caractériser aucun autre vivant. Mais cela ne suffit pas pour faire de moi un individu au sens recherché. Je tombe en morceaux quand je suis incapable de donner du sens à ce qui “m’arrive”. Je ne peux donc devoir ma constitution comme entité individuée qu’au travail que je fais sur moi-même en vue d’“ajuster” mes mondes. En dernière instance notre époque pourrait sans doute penser l’individu selon une représentation empruntée à la technique du *collage*: comme un assemblage à la fois souple et solide, sur un papier à deux dimensions, troué çà et là, de bouts de choses et de machins de toutes origines. Être un individu, ce serait être, simplement, pas trop déchiré – pouvoir tenir ensemble en une unité fragile les choses collées et les trous.

Ethique: violence et perte de la puissance de sentir

Qu’est-ce qui est *inacceptable* aujourd’hui, sinon la pauvreté, les préca-

⁸⁵ Je fais allusion à J.-L. Marion (1998) et à C. Romano (1998).

rités, la solitude, l'exclusion? Et, commune à tout cela, la violence? Ou plutôt, notre infirmité devant la violence. On déplore la violence. On condamne ceux qui, disons, se font prendre. On ferme les yeux sur la violence ordinaire. On fabrique des moyens en général naïfs (la "culture" à usage de la bonne bourgeoisie) pour empêcher les explosions, que l'on n'empêche pas. On construit des théories abstraites. Mais tout cela évite la question. Et du coup la violence elle aussi passe à côté des barrages, elle s'installe, terrible ou anodine, polymorphe et mal définie, un nom unique pour une phénoménalité insaisissable, un "problème" pour les gouvernements, une réalité pour les gens, quelque chose qu'on ne sait pas par quel bout prendre. On ne s'en tirera pas, pourtant, sans comprendre ce qui se tient, caché, sous toutes les violences institutionnalisées – misère, prisons, hôpitaux psychiatriques, colonialismes – de même que sous toutes les violences privées (comment on tue, partout et tout le temps, dans la famille comme dans la sexualité).

Ce qui se tient caché, sous tout ce désir de faire mal et de se faire mal, est notre dépossession de notre puissance de sentir. Je me perds aujourd'hui dans l'oubli de la politique par perte de ma puissance d'agir dans la communauté. J'échoue à me saisir "moi-même" comme sujet de mon savoir et de mes actes. Et j'exprime par la violence ce que personne ne veut entendre, c'est-à-dire qu'on m'a pris mon corps, qu'on m'a pris mon âme, qu'on m'a pris mon entendement. La sexualité n'est, somme toute, qu'un terrain d'application de toutes ces dépossessions. Elle est le lieu le plus visible de nos désarrois. Mais la même analyse vaudrait, par exemple, pour notre rapport à nos enfants, devant qui nous ne savons plus comment nous constituer comme individus.

L'atrophie de la puissance de sentir n'est pas seulement une atrophie de la sensation physique. L'atrophie de la sensation physique est manifeste aujourd'hui, malgré les apparences contraires, le culte du corps, etc. Elle est manifeste dans la diminution de l'aptitude à la souffrance physique. Elle l'est plus encore dans l'aseptisation généralisée des corps: les regards doivent rencontrer des surfaces lisses, polies, pour qu'il n'y ait pas d'aspérités. Pas d'expressions non contrôlées du visage, pas de postures gestuelles qui pourraient venir contredire les mouvements de corps automatisés, astreints à des rituels précis. Pas non plus de présence intempestive de la maladie et de la mort. L'obsession optique de notre culture a supprimé les autres sens que celui, objectivant, de la vision distanciée. Mais au-delà de la capacité à rapporter la sensation à mon corps propre, j'appelle *puissance de sentir* la faculté de *rééquilibrer sans cesse nos mondes*: ceux de la sensation physique, de l'émotion, de l'intellection. La puissance de sentir est ce qui me permet de revenir à un niveau fondamental stable après chaque souffrance, après chaque bonheur, et

de n'être "pas trop déchiré". Elle est une capacité à *ajuster* ensemble les mondes dans lesquels je vis. Car je ne perçois jamais rien sur un seul mode. Dans la perception du corps sexuel de l'autre, j'introduis en même temps mon expérience mondaine de la mode, mon expérience théologique de la chair, ou mon expérience maternelle de la caresse. Dans mon rapport à l'enfant, j'introduis mon expérience de l'humour, de la générosité, du don, ou bien du ressentiment et de la réclamation. Dans ma conception de l'amour, j'introduis ma capacité à penser tout sous un jour nouveau, s'il le faut, voire à aimer un être non humain. Chaque manière de recevoir l'expérience est ainsi à chaque instant le résultat du rééquilibrage permanent de la puissance de sentir. Être dépossédé de cette puissance par les formes aliénées de la vie, c'est être dépossédé de l'expérience elle-même: je n'existe plus alors que par procuration et mimétisme.

Ne plus exister seulement par procuration ou mimétisme, cela suppose que l'on retrouve aujourd'hui l'usage des "techniques de soi" et du "souci de soi". Les techniques de soi sont, dans toute société, des moyens pour l'individu de produire son identité en suivant des règles. Elles font obstacle aux techniques de domination. Dans l'Antiquité gréco-romaine – et dans d'autres civilisations qui lui sont antérieures, de telles techniques étaient non seulement codifiées, mais aussi l'objet d'un discours explicite. Qu'en est-il aujourd'hui? Tout se passe de fait comme si la pratique du souci de soi, qui brille par son absence dans le discours philosophique, s'était scindée selon deux normativités opposées: celle, médicale, de la psychanalyse et de la psychiatrie; et celle, sociologique, de l'"être-bien-dans-sa-peau", qui fonde indifféremment l'exaltation conviviale du sport et le subtil terrorisme de l'embauche et de certaines pédagogies. Dans le premier cas, il s'agit de soigner des gens réputés malades, afin de leur permettre de rentrer dans un rapport supposé normal à l'autre; et dans l'autre cas il s'agit d'assigner l'être de l'individu tout entier à la destinée du groupe. Mais ni ici, ni là il n'est fait place à la nécessité pour l'individu ordinaire de s'astreindre à un travail spécifique de soi sur soi.

Dépossédés de notre puissance d'agir dans la Cité, impuissants à nous saisir nous-mêmes comme sujets de nos actes, inaptes à sentir au sens propre du terme: faire de la sexualité un *problème* montre que l'énigme n'est pas dans le sexe, mais dans notre faiblesse politique, philosophique et éthique face aux formes aliénées de la vie.

Cévennes, novembre 2001.

Bibliographie

- ADORNO, Th., 1951. *Minima Moralia*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- AUSTIN, J. L., 1962. *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Press.
- BATAILLE, G., 1943. *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris.
- BECKETT, S., 1931. *Proust*. Chatto & Windus, Londres.
- BECKETT, S., 1990. *Proust*. Ed. de Minuit, Paris.
- CHEVALLEY, C., 1996. "Physics as an art. The German tradition and the Symbolical Turn in Philosophy, History of Art and Natural Sciences in the 1920's". In Tauber A. I. (Ed.), *Aesthetics and Science*, Kluwer, Dordrecht, 227-249.
- CHEVALLEY, C., 1998. Introduction et traduction; voir Heisenberg, W. (1998).
- FOUCAULT, M., 1976. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, M., 1984-1. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, M., 1984-2. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, M., 1994. *Dits et Ecrits*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, M., 2001. *L'Herméneutique du sujet. Cours du Collège de France (1981-82)*, Gallimard/Seuil, Paris.
- HEISENBERG, W., 1989. *Ordnung der Wirklichkeit*, R. Piper, Munich.
- HEISENBERG, W., 1998. *Philosophie. Le Manuscrit de 1942*, Seuil, Paris.
- MARCUSE, H., 1955. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston.
- MARCUSE, H., 1963. *Eros et Civilisation*, Ed. de Minuit, Paris.
- MARION, J-L., 1998. *Etant donné*, P. U. F., Paris.
- ROMANO, Cl., 1998. *L'événement et le monde*, P. U. F., Paris.
- SARTRE, J.-P., 1939. *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Hermann, Paris; rééd. (1965).