

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 33 (1986)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Michel Foucault et la morale sexuelle des Anciens

**Autor:** Piérart, Marcel

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760677>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

MARCEL PIÉRART

# Michel Foucault et la morale sexuelle des Anciens

*Pour le Père E. Labaye*

«L'imagination consiste à expulser de la réalité plusieurs personnes incomplètes pour, mettant à contribution les puissances magiques et subversives du désir, obtenir leur retour sous la forme d'une présence entièrement satisfaisante. C'est alors l'inextinguible réel incréé».

*René Char*

Quelques semaines avant la mort prématurée de M. Foucault, le 25 juin 1984, paraissaient les volumes II et III de son *Histoire de la Sexualité*. Ils devaient surprendre de deux manières. En effet, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* ne correspondent pas au plan initial annoncé en 1976 dans *La volonté de savoir*. De plus, ils sont consacrés à la morale sexuelle des Anciens: le premier, à l'époque classique, le second, à l'époque impériale. Un dernier volume, *Les aveux de la chair*, aurait dû s'occuper de l'attitude des Pères de l'Eglise<sup>1</sup>. Interrogé sur les raisons de

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*. I. *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 213 p. (Bibliothèques des Histoires); II. *L'usage des plaisirs*, ibid., 1984, 287 p.; III. *Le souci de soi*, ibid., 1984, 286 p.

Ces ouvrages seront cités *HS I*, *HS II*, *HS III*. En outre, on utilisera les abréviations suivantes: H. DREYFUS et P. RABINOW, *Parcours = Michel Foucault. Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*. Trad. fr., Paris, Gallimard, 1984, 366 p. (Bibliothèque des Sciences humaines). – *Mag. litt.* = «Foucault. La suite de la sexualité. Un cours inédit, un entretien», in: *Magazine littéraire*, N° 207, mai 1984.

cette évolution, Foucault devait déclarer<sup>2</sup> : « J'ai changé d'avis. Un travail quand il n'est pas en même temps une tentative pour modifier ce qu'on pense et même ce qu'on est, n'est pas très amusant. (...) Or, travailler, c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant ». En quoi donc ce retour à la pensée antique a-t-il conduit Foucault à penser autrement ? En quoi ses travaux peuvent-ils nous inciter à modifier notre regard sur l'Antiquité d'abord, et sur nous-mêmes ensuite ?

## I.

Foucault<sup>3</sup> insiste particulièrement sur le fait que la morale des Anciens ne s'oppose pas à la morale chrétienne par sa grande permisivité : très vite une thématique de l'austérité sexuelle s'est formée autour de thèmes qui ne coïncidaient pas avec les grands partages que pouvaient tracer les grands interdits sociaux, civils ou religieux. L'intérêt était ailleurs. Il semble bien « que les réflexions morales dans l'Antiquité grecque ou gréco-romaine aient été beaucoup plus orientées vers les pratiques de soi et la question de l'*askesis*, que vers les codifications de conduites et la définition stricte du permis et du défendu »<sup>4</sup>.

Qu'on y prenne garde, cependant : si les Anciens ont inventé les exercices spirituels<sup>5</sup>, on ne saurait exagérer les continuités observables entre les deux pensées. Une idée-clé de l'étude de M. Foucault est que, en dépit d'une analogie dans les contenus moraux et des nombreux emprunts du christianisme à l'Antiquité, tous deux s'opposent radicalement dans le domaine de l'expérience de la sexualité. *Les aveux de la chair* devaient étudier la problématisation de l'activité sexuelle dans le christianisme au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle. Les allusions faites au cours d'entretiens et les comparaisons esquissées au long des deux premiers volumes permettent cependant de tracer une ébauche de la façon dont le philosophe

<sup>2</sup> *Mag. litt.*, p. 18 (propos recueillis par Fr. EWALD).

<sup>3</sup> Un bon résumé des doctrines de M. Foucault a été fait par R. IMBACH, « Anders denken lernen. Michel Foucaults Studien zur Geschichte der Sexualität », in : *Orientierung*, 48 (1984) N° 15/16, p. 167-169. Je reproduis en appendice l'encart joint par l'éditeur à chacun des volumes, qui a valeur de résumé d'auteur.

<sup>4</sup> *HS* II, p. 37-38. Cf. III, p. 215.

<sup>5</sup> Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981.

oppose les deux conceptions. A mon avis, le véritable enjeu du débat se situe là.

1. L'Antiquité considère l'activité sexuelle comme naturelle, même s'il s'agit d'une énergie qu'il faut canaliser. Pour le christianisme, c'est une activité mauvaise en soi: «la force excessive du plaisir trouve son principe dans la chute et le défaut qui marque depuis lors la nature humaine»<sup>6</sup>.

2. La morale antique se fonde sur une dissymétrie radicale entre la position de l'homme et de la femme: «Alors que l'expérience de la <chair> sera considérée comme une expérience commune aux hommes et aux femmes, même si elle ne prend pas chez elles la même forme que chez eux, alors que la <sexualité> sera marquée par la grande césure entre sexualité masculine et féminine, les *aphrodisia* sont pensés comme une activité impliquant deux acteurs, avec chacun son rôle et sa fonction – celui qui exerce l'activité et celui sur qui elle s'exerce»<sup>7</sup>.

3. «La réflexion morale de l'Antiquité à propos des plaisirs ne s'oriente ni vers une codification des actes ni vers une herméneutique du sujet, mais vers une stylisation de l'attitude et une esthétique de l'existence»<sup>8</sup>. La codification des actes relève d'une conception pastorale où le souci des autres supplante le souci de soi. L'herméneutique de soi est la conséquence d'une modification de la substance éthique. Contrairement à la morale antique, la morale chrétienne est surtout une éthique du code, reposant sur des croyances religieuses.

4. La grande différence entre l'Antiquité et la morale chrétienne ne doit cependant pas être cherchée dans le contenu des interdits, le code proprement dit, mais dans une modification radicale du rapport à soi qui détermine comment l'individu doit se constituer en sujet moral. Ce rapport à soi peut être analysé sous quatre aspects: 1. la «substance éthique» (La part de nous-mêmes qui relève de la morale.); 2. le «mode d'assujettissement» (Le mode selon lequel les individus ont à reconnaître les obligations morales qui s'imposent à eux.); 3. l'«ascèse» (Quels sont les moyens dont nous disposons pour devenir des sujets moraux?); 4. la «téléologie morale» (Quel but cherchons-nous à atteindre?). Le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., l'apogée de la civilisation païenne à la haute époque impériale et les débuts du christianisme ont conçu de façon

<sup>6</sup> *HS* II, p. 60. Cf. III, p. 198–199.

<sup>7</sup> *HS* II, p. 56. Cf. II, p. 202–203; 251–252; 273–274; 278. III, p. 168–169; 215.

<sup>8</sup> *HS* II, p. 106. Cf. III, p. 251.

différente ce rapport à soi dans la morale sexuelle<sup>9</sup>. J'en résume les différents aspects dans le tableau ci-joint.

	morale de l'usage des plaisirs	morale du souci de soi	morale des aveux de la chair
1. «substance éthique»	<i>aphrodisia</i> (actes liés dans leur unité au plaisir et au désir)		concupiscence
2. «mode d'assujettissement»	choix politico-esthétique	soumission à la loi universelle de la nature	soumission à la loi divine
3. «ascèse»	<i>technè tou biou</i> – affectant le corps – les règles par lesquelles on définissait son rôle de mari – l'érotique des garçons	<i>epimeleia beoutou</i> exercices corporels et spirituels  abstinence	purification extirpation des désirs déchiffrement de soi
4. «téléologie morale»	maîtrise de soi pour dominer	– maîtrise de soi pour assurer son détachement vis-à-vis des événements extérieurs – <i>agatheia</i>	– pureté de l'âme, chasteté – salut éternel

5. Deux leçons importantes paraissent pouvoir être tirées de cette opposition de la morale antique à la morale chrétienne :

a) La première est la relativisation des interdits : «C'était (...) là où la sexualité est la plus libre que les moralistes de l'Antiquité se sont interrogés avec le plus d'intensité et qu'ils sont arrivés à former les doctrines les plus rigoureuses (...). Ce n'est donc pas l'interdit qui permet de rendre compte des formes de problématisation»<sup>10</sup>. L'interdit pourrait être la conséquence d'une attitude morale (en Grèce une volonté d'austérité) et non sa cause.

<sup>9</sup> H. DREYFUS – P. RABINOW, *Parcours*, p. 332–334 (propos de M. FOUCAULT recueillis par les auteurs).

<sup>10</sup> *Mag. litt.*, p. 19–20 (propos recueillis par Fr. EWALD).

b) La deuxième est l'historicisation de la morale chrétienne du désir. Dans l'Antiquité, nous sommes en face d'une expérience éthique qui impliquait une très forte accentuation sur le plaisir et son usage.

Si nous comparons cette expérience avec la nôtre, où tout le monde – le philosophe comme le psychanalyste – explique que ce qui est important, c'est le désir, et que le plaisir n'est rien, alors on peut se demander si cette séparation n'a pas été un événement historique sans nécessité aucune, et que nul lien n'attachait ni à la nature humaine, ni à une quelconque nécessité anthropologique<sup>11</sup>. C'est au début du christianisme que remonterait la rupture entre la notion dynamique associant désir, plaisir et acte et l'attention reportée sur la concupiscence. Entre la morale et les autres structures sociales, économiques ou politiques, il n'y a que des conjonctions historiques et non pas un lien de nature.

## II.

Bien qu'il ait sans doute cédé davantage à la tentation structuraliste qu'il n'a voulu l'admettre par la suite, M. Foucault n'est pas structuraliste en ce sens qu'il a toujours adopté un point de vue historique, voire *historiste*. Mais il a toujours accordé la plus grande attention à l'établissement des relations qui peuvent être décrites entre les différentes séries de faits qu'on peut établir dans le domaine de l'histoire de la pensée. Ce sont les systèmes qui l'intéressent, et dans la mesure où, dépassant les points de vue des individus, ils permettent d'établir des modèles dans lesquels les particularismes apparaissent comme des variations sur un thème unique. L'attention qu'il apporte, dans ses derniers livres, à la question de la problématisation du comportement sexuel dans l'Antiquité relève de cette préoccupation : « Analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs <idéologies>, mais les problématisations à travers lesquelles l'homme 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 mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications »<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> H. DREYFUS – P. RABINOW, *Parcours*, p. 328 (propos recueillis par les auteurs).

<sup>12</sup> *HS* II, p. 17–18.

Vue sous l'angle de ses résultats, la fécondité de la méthode est indiscutable. En montrant comment dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques qui faisaient jouer les critères d'une esthétique de l'existence, M. Foucault a mis le doigt sur l'un des traits caractéristiques de la morale antique.

On notera d'ailleurs que cette éthique de la maîtrise des plaisirs n'a pas attendu les philosophes pour être mise en place. Elle naît dans la Grèce archaïque, dans le cadre de ces compagnonnages d'hommes qui caractérisent alors la vie des cités.

D'une manière générale, la pensée grecque a toujours été une pensée du juste milieu ; mais c'est dans la poésie iambique et élégiaque que la question de la domination des plaisirs est formulée pour la première fois de façon claire. Le besoin et la formulation d'une morale réglant les plaisirs dans le triple domaine des « travaux de la déesse née à Chypre, de Dionysos et des Muses qui apportent la joie aux hommes »<sup>13</sup> apparaissent dans le monde du banquet ; perspective hédoniste donc, besoin d'organiser le plaisir pour lui éviter de tourner en déplaisir, dans un monde qui échappe au règne de la loi<sup>14</sup>.

Mais il importe de ne pas perdre de vue que les élégies de Solon contiennent aussi une réflexion qui porte sur l'ordre de la loi (*eunomia*), condition du bonheur de la cité : il réconcilie les plaisirs privés, dans le banquet où les convives ne connaissent que leur loi propre, et le bonheur public, que procure l'obéissance à la loi<sup>15</sup>. Cet équilibre, aussi précaire que nécessaire, entre l'ordre des plaisirs et celui de la loi était perçu, à l'époque classique, comme un des caractères de la culture attique, ainsi qu'en témoigne la longue discussion du début des *Lois*<sup>16</sup>. Entre Sparte, où la loi a banni du pays tout entier « ce qui précipite plus que tout les hommes dans les plaisirs très vifs, des excès et toutes sortes

<sup>13</sup> Solon, fr. 26 West (Plutarque, *Amat.* 5, p. 751 e).

<sup>14</sup> Cf. Florence DUPONT, *Le plaisir et la loi*, Paris, 1977, p. 19–39.

<sup>15</sup> C'est ce que Plutarque a noté, en mettant dans la bouche de Solon les propos suivants : « ...aujourd'hui encore les Athéniens n'écoutent qu'un seul hérault et un seul chef, la loi grâce à leur régime démocratique. Et toi (= Esope), tu es peut-être très fort pour entendre les corbeaux et les geais, mais la voix du dieu, tu n'arrives pas à la comprendre exactement : tu te figures qu'une cité, d'après le dieu, est au comble du bonheur quand elle n'écoute qu'un seul chef, et un banquet, à ton avis, n'est parfait que si tout le monde y parle, et de tous les sujets » (*Banquet des Sept sages*, 152 D, trad. J. DEFRADAS – J. HANI). Cf. sur ce passage, F. DUPONT, *op. cit.*, p. 24 (où les lignes de Plutarque sont citées très librement).

<sup>16</sup> Platon, *Lois* I, 636a–642a ; II, 671a–674c.

de folies»<sup>17</sup>, et la cité qui permet «au premier venu de boire quand il veut, avec les compagnons qu'il veut, en s'accordant toute sorte de licence»<sup>18</sup>, il est possible de trouver une voie moyenne faisant place à ces banquets où les hommes apprendront à «côtoyer et vaincre l'impudence de l'ivresse»<sup>19</sup>. L'ordre autonome des plaisirs ne peut se déployer heureusement qu'à l'intérieur de la cité réglée par les lois et c'est l'ordre des lois qui en fixe souverainement les limites.

Le lien subtil qui est établi, dès l'époque archaïque, entre le plaisir et la loi ne doit pas être perdu de vue quand on veut analyser la position singulière de Platon en matière de morale sexuelle : entre le monde autonome des plaisirs et l'ordre de la législation la frontière peut toujours être déplacée. Il n'est donc pas étonnant que Platon, qui a poussé au plus haut degré la conception d'un homme politique et royal qui, grâce à la science qu'il possède, se hisserait au-dessus des lois et pourrait être à lui-même et aux autres sa propre règle, est aussi celui qui a réclamé avec le plus de vigueur une législation qui, dans toute la mesure du possible, régisse jusque dans les moindres détails la vie des particuliers. La nécessité de la législation provient de ce qu'aucun homme ne serait capable de dominer constamment la multiplicité des cas particuliers.

Or, dès le moment où l'on confie à la législation le soin de produire la vertu dans le cœur des citoyens, se pose la question de l'obéissance dans un domaine où l'intervention de l'autorité n'est pas facile. Tel est le cas de la morale sexuelle. Platon aurait souhaité soumettre la vie privée à une réglementation précise<sup>20</sup>. Mais il est conscient du fait qu'elle n'aura guère de chance de triompher, si elle n'est pas sanctionnée par l'opinion publique, seule capable de prononcer des interdits efficaces dont celui de l'inceste fournit le modèle exemplaire<sup>21</sup>.

L'Antiquité a connu, en matière de comportement sexuel, une liberté dont nous n'avons plus guère idée, mais celle-ci n'était pas illimitée. Le grand interdit de l'inceste était complété par tous ceux qui, variant selon les lieux et les époques, tombaient sous le coup de la réprobation publique<sup>22</sup>. L'efficacité de celle-ci n'a pas échappé au phi-

<sup>17</sup> *Lois* I, 637a (trad. E. DES PLACES).

<sup>18</sup> *Lois* II, 673e–674a (trad. E. DES PLACES).

<sup>19</sup> A. DIÈS, dans l'édition collective de Platon, Paris, t. XI, 1 (1951), Notice, p. X.

<sup>20</sup> *Lois* VI, 780a.

<sup>21</sup> *Lois* VIII, 833a.

<sup>22</sup> Ainsi, par exemple, le dégoût d'Aristophane, qu'on ne saurait taxer de pruderie, face à certaines pratiques (*Cavaliers*, 1280–1284; *Guêpes*, 1280–1283, cf. K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Londres, 1978, p. 102).

losophe, qui lui confie le soin de régler cette question délicate entre toutes. L'interdiction de toute activité sexuelle non conforme à la nature, c'est-à-dire non tournée vers la procréation, ou, à défaut, celle de pratiquer ouvertement de tels actes repose sur un modèle éthique différent de cette esthétique de l'existence née de la nécessité hédoniste de régler le plaisir du vin, de l'amour et de la parole. On pourrait discuter des raisons pour lesquelles la morale de la maîtrise de soi a dominé celle de l'interdit sanctionné par la pression sociale et la tradition religieuse. Il suffit pour l'instant de noter que cette dernière existait déjà dans l'Antiquité, qu'elle réglait sans doute les comportements les plus quotidiens et que c'est à elle que Platon a songé lorsqu'il a renoncé à l'utopie de la *République* pour construire la cité des *Lois*.

### III.

Or, il existe une série de textes prescriptifs, dont M. Foucault ne fait pas état, parce qu'ils n'ont pas ou guère fait l'objet de problématisation de la part des philosophes : ce sont les règlements culturels fixant les interdits qui frappent l'accomplissement des actes religieux.

Les prescriptions relatives à la pureté rituelle couvrent des domaines variés touchant à l'habillement, à l'alimentation et surtout aux souillures contractées à l'occasion des accouchements, des deuils ou dans les relations sexuelles<sup>23</sup>. Celles-ci comportent aussi bien les relations illégitimes que celles qui sont autorisées par le droit naturel le plus rigoureux. Avec le temps, cependant, la gravité relative des diverses formes de souillure paraît coïncider avec une certaine forme de classification morale, tandis qu'on voit apparaître des règlements réclamant non seulement la pureté du corps, mais aussi celle du cœur<sup>24</sup>.

Ces prescriptions, qui apparaissent aussi dans l'Ancien Testament, sont si répandues dans le monde grec qu'on peut se demander si l'éthique de la pureté n'est pas en partie le produit de l'intériorisation d'une continence rituelle reposant sur l'idée que les relations sexuelles, et,

<sup>23</sup> Voir, par exemple F. SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, N° 55, 65, 139 ; *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962, N° 31, 54, 59, 91, 115 ; *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris, 1955, N° 12, 14, 18, 29.

<sup>24</sup> Cf. par exemple un règlement de Lindos, datant du II<sup>e</sup> siècle après J.-C., réclamant la pureté « des mains et du cœur » (F. SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, N° 139).

singulièrement, les relations avec la femme, même légitime, provoquent une souillure qui rompt le contact avec la divinité<sup>25</sup>.

On objectera que les penseurs anciens n'ont guère pris en compte cet aspect, pourtant important, de l'expérience sexuelle de leurs contemporains. Mais je crois que l'objection ne résiste pas à l'analyse. M. Foucault fait grand cas des textes médicaux réclamant une maîtrise relative des pratiques sexuelles. Or, on peut se demander si, quoi qu'il en dise, plusieurs des théories élaborées par la médecine antique n'impliquent pas une certaine disqualification de l'acte sexuel. R. Joly<sup>26</sup>, qui s'est attaché, sur les traces de *La formation de l'esprit scientifique*, à mettre en valeur le caractère préscientifique de la médecine grecque, a attiré l'attention sur les préjugés sexuels qu'on y trouve. Les dangers que les médecins grecs associaient à l'accomplissement de l'acte sexuel pourraient bien trouver leur origine réelle dans une angoisse viscérale plutôt que dans la forme rationalisée sous laquelle ils les justifient.

La même remarque vaudrait pour les moralistes. Les Pythagoriciens semblent avoir accordé une grande attention aux prescriptions relatives à la pureté. Elle « s'obtient, lit-on dans Diogène Laërce, par le moyen des purifications, des ablutions, des aspersion, du fait de n'avoir pas eu de contact avec un mort, avec une femme, ou avec toute autre souillure, et de s'abstenir de viandes d'animaux morts (...) »<sup>27</sup>. Et l'on peut se poser la question de savoir si une morale de la maîtrise des plaisirs aurait, à elle seule, suffi à justifier la condamnation que fait Platon des *aphrodisia*. Il admet, dans les *Lois*, le recours à l'usage réglé du vin comme moyen d'entraînement à la tempérance, mais ne préconise rien de tel en matière sexuelle ! Peut-être le discrédit qui entache la sexualité a-t-il entraîné à leur insu les moralistes plus loin qu'ils ne l'auraient fait s'ils s'étaient laissés guider par des préoccupations purement hédonistes ?

Ainsi donc, dès l'époque classique, apparaissent des idées qu'on retrouve plus tard dans la pensée chrétienne : la volonté clairement affirmée par Platon dans les *Lois* de construire un code prescriptif

<sup>25</sup> A l'origine, les règlements ne distinguent pas entre les relations légitimes ou illicites ; plus tard, les secondes font l'objet de prescriptions plus sévères. L'apophthegme que Diogène Laërce (VIII, 43) met dans la bouche de Théano reflète cette moralisation d'un comportement rituel : « On l'interrogeait pour savoir après combien de jours une femme qui a eu des rapports avec un homme est purifiée. — S'il s'agit de son mari, immédiatement, répondit-elle. Si c'est avec un autre, jamais ».

<sup>26</sup> R. JOLY, *Le niveau de la science hippocratique*, Paris, 1966, p. 60–64.

<sup>27</sup> Diogène Laërce, VIII, 33 (Vie de Pythagore, traduction modifiée de R. GENAILLE).

réglant en détail les pratiques sexuelles et la conviction que la sexualité est un mal indispensable à la procréation de l'espèce. Aussi pourrait-on se demander si ce qui sépare les penseurs païens des moralistes chrétiens ne tient pas davantage à la différence de leurs projets qu'à un désaccord profond sur la nature des choses. Platon, qui se préoccupe du bonheur des hommes sur terre, aborde le problème sous l'angle de la production de la vertu dans une cité qui est obligée de procréer pour survivre. C'est dans la cité de Dieu que la question d'une herméneutique du désir prend toute son importance. Si les relations charnelles éloignent de l'amour de Dieu, elles sont condamnables. Mais comment concilier cela avec le devoir de l'homme de peupler l'univers ?

L'avantage d'une méthode attentive aux problématisations est de prendre au sérieux ce que les penseurs disent d'eux-mêmes et du monde. Elle risque cependant de négliger des éléments constitutifs de leurs doctrines qui n'ont pas été réfléchis, mais qui ont pu en infléchir le sens. De plus, comme l'ont montré H. Dreyfus et P. Rabinow<sup>28</sup>, la recherche par M. Foucault de *systèmes* de pensée le conduit à laisser de côté des comportements marginalisés dans celui qu'il étudie, mais qui ont pu jouer un rôle dans la naissance de constructions nouvelles : « On ne pourra comprendre ce qui préside à la naissance d'un nouveau système éthique et oriente la réalité humaine vers une perspective nouvelle que si l'on est prêt à étudier non seulement les systèmes de pensée et la réalité qu'ils constituent, mais aussi les pratiques qui subsistent en dépit de leur insignifiance et de leur soumission apparentes »<sup>29</sup>. Le fait que deux de ces pratiques marginalisées aient été présentes au sein de la pensée platonicienne (la conception d'une morale pastorale<sup>30</sup> et la condamnation globale de la sexualité<sup>31</sup>) aurait dû le mettre en garde contre une opposition trop radicale entre le paganisme et le christianisme.

Mais il faut se demander si, par delà les questions de méthode, nous ne sommes pas en fait en présence d'un point aveugle de Michel Foucault, à la fois moteur et frein de la recherche, dont la cause serait à chercher dans le mouvement général de sa pensée. L'affirmation récur-

<sup>28</sup> H. DREYFUS – P. RABINOW, *Parcours*, p. 361–362.

<sup>29</sup> *Parcours*, p. 362.

<sup>30</sup> Dans les mythes du *Politique* (271c–272b) et des *Lois* (IV, 713c–e) l'humanité de l'âge de Cronos est placée sous la houlette de bergers divins.

<sup>31</sup> Cette condamnation était faite au nom d'une éthique de la domination de soi, assurément, mais elle allait plus loin que cette éthique ne le réclamait.

rente que le rapport sexuel est pensé à partir d'une polarité qui oppose activité et passivité et non pas masculinité et féminité – ce qui est une assertion qui mériterait au moins d'être vérifiée –, l'obstination qu'il met à exclure l'idée que les interdits aient pu jouer un rôle dans l'élaboration de la morale païenne, la ténacité avec laquelle il ramène toute la réflexion des anciens à une esthétique de l'existence – ce qu'elle fut certainement, mais pas exclusivement –, tout cela ne procéderait-il pas de la volonté de croire que la morale chrétienne et celle des païens sont radicalement hétérogènes en dépit des pratiques d'austérité qu'elles ont en commun? Or, si la naissance de la morale chrétienne est «un événement historique sans nécessité aucune»<sup>32</sup>, son écroulement sous les coups des mouvements de libération pourrait ouvrir la voie à l'élaboration d'une éthique nouvelle où le sujet, délivré des interdits sociaux qui l'entravent et dispensé du devoir de déchiffrer ses propres désirs, pourrait à nouveau être à lui-même sa propre règle.

Bien entendu, M. Foucault a nié expressément la possibilité de transposer à notre époque un modèle élaboré en d'autres temps et d'autres lieux. A la question de savoir si «les Grecs offrent un autre choix séduisant et plausible», il répond qu'«on ne trouvera pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents»<sup>33</sup>. Mais quand on l'interroge sur le genre de morale que nous pourrions élaborer aujourd'hui, il remarque<sup>34</sup>:

Ce qui m'étonne, c'est que dans notre société l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets, et non pas avec les individus ou la vie (...) Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art?

L'enjeu est donc bien de «se créer soi-même sans le recours à la connaissance et aux lois universelles»<sup>35</sup> et l'on comprend la fascination qu'a pu exercer sur lui «un système qui a permis au moins à l'aristocratie de cohabiter en société dans un monde qui cultivait les plaisirs du corps. La perfection de l'âme et le devoir envers la Cité *sans qu'aucune religion, loi ou science vienne en dicter les normes*»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> H. DREYFUS et P. RABINOW, *Parcours*, p. 328 (propos de M. Foucault recueillis par les auteurs).

<sup>33</sup> *Parcours*, p. 325 (propos de M. FOUCAULT).

<sup>34</sup> *Parcours*, p. 331 (propos de M. FOUCAULT).

<sup>35</sup> *Parcours*, p. 331.

<sup>36</sup> *Parcours*, p. 352. Je souligne.

C'est l'urgence d'un problème actuel qui a poussé M. Foucault à tracer entre les points de vue païen et chrétien des frontières qui n'ont peut-être pas été aussi hermétiques qu'il le croyait. Or, je ne pense pas que la question de l'hétérogénéité relative des deux éthiques – qui est un problème historique –, puisse peser d'un poids réel dans l'examen de la thèse que « nous devons nous débarrasser de l'idée d'un lien analytique et nécessaire entre la morale et les autres structures sociales, économiques ou politiques » – qui échappe par essence à la compétence de l'historien. Si Foucault a pu le croire, c'est à cause de la nature des rapports qu'il établit entre les points de vue historique et philosophique, rapports qui expliquent à la fois la remarquable nouveauté de son projet, mais aussi, sans doute, la fragilité de sa position.

#### IV.

Entre M. Foucault et les historiens de profession, les rapports n'ont jamais été simples<sup>37</sup>. Même si, dès le début, l'importance de son œuvre a été reconnue par des personnes qui se sentent autorisées à parler au nom de la profession, ses travaux n'ont cessé de susciter quelques inquiétudes et bien des interrogations. Certes, une partie des critiques qu'on lui a adressées tient à la désinvolture avec laquelle il traite facilement ses sources. C'est un aspect sur lequel je ne m'attarderai pas : dans le cas présent, surtout dans le deuxième volume, Foucault n'hésite pas à s'inspirer largement de travaux qui font autorité, comme ceux de G. Bowersock, P. Hadot, C. Vatin, P. Veyne ou A.J. Voelke, pour n'en citer que quelques-uns. Plus radicalement, on décèlerait chez maint historien une méfiance quasi instinctive à l'égard de cette « histoire écrite en mots abstraits plutôt qu'en une sémantique d'époque, encore chargée de couleur locale ; histoire qui semble retrouver partout des analogies partielles, esquisser des typologies, car une histoire écrite en un réseau de mots abstraits présente moins de diversité pittoresque qu'une narration anecdotique »<sup>38</sup>. On ne niera pas cependant que dans chaque groupe social, les actes sont vécus et interprétés, les mythes et les systèmes, élaborés selon certains schémas mentaux que l'historien a le devoir de dégager et de décrire, avec toutes les ressources que lui fournit

<sup>37</sup> Cf. l'article d'Arlette FARGE, « Face à l'histoire », *Mag. litt.*, p. 40–42.

<sup>38</sup> P. VEYNE, « Foucault révolutionne l'histoire », texte joint à *Comment on écrit l'histoire* (texte abrégé), Paris, Ed. du Seuil (Points), 1978, p. 234.

un appareil critique raffiné et toute la prudence que lui inspire la conscience de ses limites. Que M. Foucault prétende faire l'histoire des systèmes de pensée, nul ne devrait y trouver à redire. Mais je ne crois pas que le véritable enjeu du débat doive être cherché dans les méthodes ou les objets. On le trouverait plutôt dans le rôle qu'il prétend assigner à l'histoire.

L'œuvre de Foucault n'est pas de celles qu'on définit aisément. Il ne me semble d'ailleurs guère soucieux de lever les ambiguïtés qui planent sur le statut de sa démarche :

Les études qui suivent, écrit-il dans l'introduction de *L'usage des plaisirs*, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des études d'« histoire » par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent ; mais ce ne sont pas des travaux d'« historien ». (...) Elles sont – si on veut bien les envisager du point de vue de leur « pragmatique » – le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger. C'était un exercice philosophique : son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement<sup>39</sup>.

En quoi une histoire de la folie, des prisons ou de la sexualité peut-elle être à la fois étude d'histoire et exercice philosophique ? En quoi cette entreprise différera-t-elle *ceteris paribus* d'une histoire écrite par un historien de métier ?

Dans *L'archéologie du savoir*, M. Foucault décèle dans les disciplines historiques une mutation épistémologique qui a pour effet la multiplication des ruptures dans l'histoire des idées, la mise au jour des périodes longues et la découverte de strates obéissant à des rythmes divers dans l'histoire proprement dite : la notion de discontinuité prend une place centrale en histoire. Cette mutation, qui serait due à une modification de l'attitude de l'histoire face au document, qui est transformé en monument, n'aurait pas été suffisamment réfléchie, parce que « l'histoire continue c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet. (...) Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée »<sup>40</sup>. Mais il

<sup>39</sup> *HS* II, p. 15.

<sup>40</sup> M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèques des Histoires), p. 22. Cf. H. DREYFUS – P. RABINOW, *Parcours*, p. 119–147.

s'agit là d'une simple construction ponctuelle : l'homme est pris dans des pratiques auxquelles correspondent des « formations discursives » dont les règles, qu'il importe à l'« archéologue » de dégager, ne sont pas accessibles à ceux qui prononcent les énoncés<sup>41</sup>.

Mais le problème se posait de savoir quelle différence existait entre le discours archéologique et les discours des sciences de l'homme qui sont pris dans l'histoire. Après avoir été séduit par le structuralisme, Foucault, comme l'ont bien montré H. Dreyfus et P. Rabinow, a renoncé à l'idée que « l'archéologie est tout simplement une discipline ahistorique, qui possède une terminologie ahistorique capable de survoler l'histoire et d'ordonner ses événements, précisément parce qu'elle n'est pas dans l'histoire »<sup>42</sup>, il se serait reconnu comme impliqué dans l'histoire<sup>43</sup> :

Foucault (...) remplace l'ontologie par une approche historique d'un type particulier qui met l'accent sur les pratiques culturelles en tant qu'elles déterminent ce que nous sommes. (...) La généalogie reconnaît que nous sommes tels que l'histoire nous fait et donc qu'il nous est impossible d'avoir une image complète et détachée de nous-mêmes et de notre histoire. (...) Nous sommes contraints à interpréter l'histoire en fonction des pratiques de notre époque.

La « généalogie », qui se substitue sans l'abolir à l'« archéologie », a pour principal caractère d'être tournée vers le présent. L'interprétation historique est orientée vers l'analyse pragmatique qui la justifie en dernier ressort. Le passé est étudié en fonction du présent parce que nous ne sommes rien d'autre que notre histoire et que la « généalogie » proclame la fin de la philosophie<sup>44</sup>.

La position de M. Foucault à l'égard de l'histoire n'est donc pas dépourvue de toute ambiguïté. Même si, en droit, une histoire des pratiques et des discours est possible dans tous les domaines, il en limite l'usage à l'analyse pragmatique. Cette amputation volontaire, qui ne répond à aucune limitation dans le champ épistémologique, ne se justifie que dans un projet qui privilégie l'action par rapport à la connaissance. Elle trouve son sens ultime dans le désir d'engagement du philosophe.

<sup>41</sup> H. DREYFUS – P. RABINOW, *Parcours*, p. 138.

<sup>42</sup> *Parcours*, p. 144.

<sup>43</sup> *Parcours*, p. 180.

<sup>44</sup> *Parcours*, p. 159.

La même préoccupation se retrouve dans la définition de l'intellectuel que M. Foucault donnait quelques semaines avant de mourir<sup>45</sup> :

Le rôle d'un intellectuel n'est pas de dire aux autres ce qu'ils ont à faire. De quel droit le ferait-il ? (...) Le travail d'un intellectuel n'est pas de modeler la volonté politique des autres ; il est, par les analyses qu'il fait dans les domaines qui sont les siens, de réinterroger les évidences et les postulats, de secouer les habitudes, les manières de faire et de penser, de dissiper les familiarités admises, de reprendre la mesure des règles et des institutions et à partir de cette re-problématisation (où il joue son métier spécifique d'intellectuel) participer à la formation d'une volonté politique (où il a son rôle de citoyen à jouer).

Mais – à moins d'admettre que la critique soit une fin en soi –, la question de la valeur de vérité que peut avoir un discours qui est pris de la sorte dans l'histoire demeure tout entière. En quoi le discours critique qu'autorise la « généalogie » se distingue-t-il de ces idéologies au moyen desquelles les hommes ont pris l'habitude de justifier leurs pratiques ? Les réponses de M. Foucault paraissent bien embarrassées<sup>46</sup> :

Je n'ai jamais écrit rien d'autre que des fictions, et j'en suis parfaitement conscient. Malgré cela, je ne voudrais pas dire que ces fictions sont en dehors de la vérité. Je crois qu'il est possible de faire fonctionner la fiction à l'intérieur de la vérité, d'introduire des effets de vérité dans un discours de fiction et ainsi d'arriver à faire produire au discours, à lui faire « fabriquer » quelque chose qui n'existe pas encore, quelque chose qu'on « fictionalise ». On « fictionalise » l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, et on « fictionalise » une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique.

Une analyse détaillée de la forme d'historisme que préconise M. Foucault réclamerait de longs développements. Elle suppose d'ailleurs des compétences qui ne sont pas les miennes. Est-il besoin de rappeler qu'un relativisme aussi radical<sup>47</sup> se nie dans l'acte même qui le

<sup>45</sup> *Mag. litt.*, p. 22.

<sup>46</sup> Entretien de M. Foucault avec Lucette Finas cité par H. DREYFUS – P. RABINOW, *Parcours*, p. 291–292.

<sup>47</sup> Cf. la formule de P. VEYNE, « Foucault révolutionne l'histoire », p. 228, n. 6 : « *les choses n'existent que par relation (...) et la détermination de cette relation est leur explication même*. Bref, tout est historique, tout dépend de tout (et non pas des seuls rapports de production), rien n'existe transhistoriquement et expliquer un prétendu objet consiste à montrer de quel contexte historique il dépend » (Cf. n. 38).

pose? Si la philosophie est la discipline grâce à laquelle la pensée rationnelle essaie de se comprendre elle-même, l'une de ses tâches les plus urgentes, en cette fin de siècle, sera de prendre en charge cette double dimension d'un discours qui a pour caractère d'être dans l'histoire et de prétendre la transcender. Refuser d'affronter le problème pourrait conduire dans deux directions aussi peu satisfaisantes l'une que l'autre.

On pourrait négliger le lien obligatoire que Foucault établit entre la connaissance du passé et le besoin d'agir sur le présent, tout en admettant son épistémologie. C'est ce que fait Paul Veyne, qui met l'histoire au service de la théorie de Foucault<sup>48</sup> :

Le programme de vérité historique dont relève le présent livre ne consistait pas à dire comment la raison progresse (...), mais à faire réflexion sur la constitution de la vérité à travers les siècles. (...) Il ne s'ensuit pas que ce programme est plus vrai que les autres et encore moins qu'il a plus de raisons de s'imposer et de durer que les autres; mais seulement qu'on peut y prononcer sans se contredire la phrase que voici : « La vérité est que la vérité varie ». Dans cette conception nietzschéenne, l'histoire des discours et des pratiques joue le rôle d'une critique transcendante.

En droit, une histoire des variations de l'esprit humain ou des rapports entre dominants et dominés est légitime si elle n'est pas exclusive. Il est cependant peu probable que les historiens de métier se rendront aux arguments de P. Veyne et recevront respectueusement le cadeau que leur fait M. Foucault en mettant leurs forces au service de sa philosophie. C'est oublier la capacité de résistance d'une corporation qui, comme le rappelait l'un de ses membres, n'est guère portée à l'épistémologie<sup>49</sup>, mais qui possède, avec le savoir-faire, les moyens d'imposer ses propres paradigmes. Les historiens ne seront sans doute guère enclins à amputer leur discipline de quelques-uns de ses plus beaux fleurons. Ils pourraient d'ailleurs trouver dans des voies nouvelles comme l'histoire de l'histoire, qui est en plein essor, les fondements d'une réflexion critique qui comblerait leurs carences philosophiques. Habités à prendre leur bien là où ils le trouvent sans trop de scrupules, ils retiendront des travaux de M. Foucault ce qui leur paraîtra utile à

<sup>48</sup> P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, 1983, p. 127.

<sup>49</sup> F. FURET, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, 1982, p. 5. Déjà H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1962, p. 10–12, réclamait de l'historien qu'il s'intéresse davantage aux questions philosophiques.

leurs propres projets, sans refaire le parcours philosophique auquel on les convie.

L'autre attitude consisterait à subordonner la théorie à l'action en n'accordant au discours critique qu'une valeur rhétorique ou, au plus, idéologique. Cette position n'est tenable que dans une stratégie de la déstabilisation qui cherche, par une sorte de néo-socratisme<sup>50</sup>, à ébranler les convictions reçues plutôt qu'à construire de nouvelles certitudes.

Que la pensée de M. Foucault ait oscillé entre ces deux extrêmes ne me paraît pas douteux<sup>51</sup>. Son scepticisme l'a conduit à réduire ce qu'on peut dire de l'homme à sa dimension historique. Sa volonté d'engagement l'a fait se tenir à l'écart d'une histoire érigée comme fin en soi. Mais c'est peut-être le besoin d'échapper au désespoir d'un relativisme systématique et d'asseoir son action sur des bases un tant soit peu stables qui l'a conduit, dans ses deux derniers livres, à céder à un mouvement traditionnel de la pensée européenne en tentant de retrouver ses racines.

## V.

En faisant de la pensée antique l'objet de ses derniers travaux, M. Foucault poussait en quelque sorte à la limite le problème du rapport entre philosophie et histoire<sup>52</sup>:

Je ne suis, écrit-il, ni helléniste ni latiniste. Mais il m'a semblé qu'à la condition d'y mettre assez de soin, de patience, de modestie et d'attention, il était possible d'acquérir, avec les textes de l'Antiquité grecque et romaine une familiarité suffisante : je veux dire une familiarité qui permette, selon une pratique sans doute constitutive de la philosophie occidentale, d'interroger à la fois la différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse.

La philosophie traditionnelle a toujours entretenu avec son histoire, et singulièrement avec celle de ses origines, des rapports particuliers.

<sup>50</sup> Je n'emploie pas l'expression dans un sens péjoratif : voir le beau portrait de Socrate par P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, p. 77-116.

<sup>51</sup> Cf. H. DREYFUS – P. RABINOW, *Parcours*, p. 347-364.

<sup>52</sup> *HS* II, p. 13 n. 1.

Elle admet que nous continuons à penser dans la forme d'une tradition qui remonte à Platon et à Aristote et que l'histoire de la philosophie ne saurait être séparée de la philosophie. Elle a toujours considéré comme légitime l'utilisation des textes du passé en fonction des préoccupations présentes. C'est avec cette tradition que me paraît renouer Foucault en s'imposant le détour qui est à l'origine de ses deux derniers livres. Or sa démarche me paraît commandée moins par la nécessité de refaire la « généalogie » d'un comportement actuel, que par le besoin de donner à sa volonté d'action un fondement qu'il ne pouvait plus trouver dans l'épistémologie qu'il a construite.

Dans *La volonté de savoir*, en effet, M. Foucault s'était servi de l'*ars erotica* orientale pour convaincre son lecteur que notre besoin de connaître la vérité du désir sexuel est propre à notre culture<sup>53</sup>. En un sens, la comparaison avec les cultures orientales suffisait à relativiser nos pratiques et il n'était pas nécessaire de la compléter par une enquête aussi étendue sur le comportement moral des anciens. Mais l'intérêt de Foucault pour ces périodes lointaines pourrait bien résider dans les conséquences qu'il espère tirer de la confrontation de notre passé avec notre présent sur le plan des conduites.

H. Dreyfus et P. Rabinow ont noté que les techniques orientales « relativisent certes notre obsession de la signification sexuelle, mais (qu') elles ne semblent pas offrir de solution de rechange à nous autres Occidentaux du monde moderne ». En revanche, les pratiques païennes « si elles ont été marginalisées et banalisées, ont néanmoins contribué à façonner nos corps et demeurent accessibles à notre saisie »<sup>54</sup>. Les systèmes élaborés ont le double avantage d'être autres que le nôtre et d'être dans notre histoire. Ils garantissent la possibilité d'une alternative. Même si les Anciens ne peuvent nous fournir un modèle, la simple existence de leur éthique « nous montre quand même que d'autres, avant nous, ont eu à résoudre un problème analogue, de par sa forme, à celui qui se pose aujourd'hui, nous permettant ainsi de repenser notre problème selon une perspective nouvelle »<sup>55</sup>.

Le retour à l'Antiquité prend ainsi tout son sens dans l'espoir que l'étude d'une pensée dont nous nous souvenons qu'elle est à la source de la nôtre fournira le moyen de prendre nos distances vis-à-vis du présent

<sup>53</sup> *HS* I, p. 76–84.

<sup>54</sup> Cf. H. DREYFUS – P. RABINOW, *Parcours*, p. 359–360.

<sup>55</sup> *Parcours*, p. 353.

et, si c'est possible, d'agir sur lui. Une telle attitude n'est pas neuve. Elle est une forme d'humanisme apparue à plusieurs reprises dans l'histoire occidentale, lorsque dans une situation de rupture avec le présent, on s'est tourné vers l'Antiquité classique pour y chercher des modèles ou un moyen de préciser, voire de forger des concepts permettant de réduire les tensions actuelles.

A l'historien de l'Antiquité soucieux de comprendre l'époque qu'il étudie avec toute la rigueur que lui permettent des méthodes polies avec une patience séculaire, l'œuvre de M. Foucault apparaît en définitive comme l'une des manifestations les plus récentes de cette forme de récupération du passé qui justifie sans doute son existence, mais à laquelle il ne saurait souscrire sans réserves. Non qu'une histoire « des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé »<sup>56</sup> soit impossible à écrire, mais parce qu'il croit qu'elle ne peut l'être qu'au prix d'une ascèse qui l'oblige à mettre entre parenthèses ses propres préoccupations et celles de son époque pour se projeter tout entier dans la pensée qu'il étudie ou, plutôt, que, dans un mouvement de navette ininterrompu, qui va de lui aux Anciens et de l'Antiquité à notre époque, il s'efforce de mieux se comprendre pour mieux appréhender l'objet de ses investigations. Non qu'on ne puisse partir « d'un problème dans les termes où il se pose actuellement » ou mener « l'analyse à partir d'une question présente » – c'est même là une chose éminemment souhaitable –, mais parce que l'actualité des questions qu'il pose ne dispense pas l'historien de faire de la reconstruction du passé une fin en soi et qu'on ne fait bien l'histoire du présent qu'à condition d'avoir fait celle du passé.

Même si les questions qu'on se pose sont actuelles – et surtout si elles le sont –, la qualité de la réponse qu'on leur fera dépend dans une très large mesure de celle de notre connaissance globale du passé, laquelle repose sur la possibilité d'étudier le monde antique dans tous ses aspects. C'est encore le meilleur moyen de nous « déprendre » de nous-mêmes : l'urgence des problèmes qui se posent à nous risque de nous entraîner malgré nous dans de fausses directions. Une histoire à la manière de M. Foucault n'est ni impossible, ni inutile, pourvu qu'elle reste de l'histoire ! Poser les bonnes questions n'est pas affaire de savoir-faire

<sup>56</sup> *HS* II, p. 13.

technique, mais de subtilité, de flair et d'ouverture à son époque<sup>57</sup>. La mission de l'historien de l'Antiquité est avant tout d'expliquer le dialogue que notre civilisation n'a cessé, par un choix conscient et délibéré, de tisser avec l'Antiquité. C'est à ce prix qu'il contribuera, dans les limites de l'objectivité historique, à accroître l'intelligibilité du monde où nous vivons.

Il reste qu'en cédant, pour les raisons qu'on a tenté de dégager, à un mouvement séculaire de la pensée occidentale, M. Foucault ajoute son nom à la liste déjà longue de ceux dont l'œuvre tendrait à prouver que notre civilisation ne se saisit elle-même qu'en se situant par rapport à ses racines antiques. Ses derniers livres – auxquels sa disparition prématurée donne une valeur de testament spirituel –, montrent qu'on peut encore penser la modernité en se penchant sur ces époques lointaines. Il n'est sans doute pas indifférent que ce rappel émane d'un des penseurs les plus marquants des vingt-cinq dernières années et certainement d'un des plus soucieux d'être à l'écoute de son époque et d'y jouer un rôle responsable.

## Appendice

Nous reproduisons le texte de l'encart inséré par l'éditeur dans les volumes de *l'Histoire de la sexualité*. Ce document, qui a valeur de résumé d'auteur, expose avec une grande clarté la position du philosophe :

Le projet initial de cette série d'études, exposé dans *La Volonté de savoir* (1976), n'était pas de reconstituer l'historique des conduites et des pratiques sexuelles, ni d'analyser les idées (scientifiques, religieuses ou philosophiques) à travers lesquelles on s'est représenté ces comportements ; c'était de comprendre comment, dans les sociétés occidentales modernes, s'était constitué quelque chose comme une « expérience » de la « sexualité », notion familière et qui n'apparaît pourtant guère avant le début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Parler de sexualité comme d'une expérience historiquement singulière supposait d'entreprendre la généalogie du sujet désirant et de remonter non seulement aux débuts de la tradition chrétienne mais à la philosophie ancienne.

<sup>57</sup> Cf. H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1962, p. 278 : « L'œuvre ressentie comme la plus personnelle sera souvent celle où, sans qu'il l'ait prévu, l'historien cherchant la solution de son problème répondra en fait à la question qui importait le plus aux hommes de son temps ».

En remontant ainsi à l'époque moderne, au-delà du christianisme, jusqu'à l'Antiquité, Michel Foucault se heurtait à une question à la fois très simple et très générale : pourquoi le comportement sexuel, pourquoi les activités et les plaisirs qui en relèvent font-ils l'objet d'une préoccupation morale ? Pourquoi ce souci éthique, qui, selon les moments, paraît plus ou moins important que l'attention morale qu'on porte à d'autres domaines, de la vie individuelle ou collective, comme les conduites alimentaires ou l'accomplissement des devoirs civiques ? Cette problématisation de l'existence, appliquée à la culture gréco-latine, a paru à son tour liée à un ensemble de pratiques qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence » ou les « techniques de soi » d'une importance assez considérable pour y consacrer toute une étude.

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

– *L'Usage des plaisirs* étudie la manière dont le comportement sexuel a été réfléchi par la pensée grecque classique comme domaine d'appréciation et de choix moraux, et les modes de subjectivation auxquels elle se réfère : substance éthique, types d'assujettissement, formes d'élaboration de soi et de téléologie morale. Comment aussi la pensée médicale et philosophique a élaboré cet « usage des plaisirs » – *chrèsis aphrodision* – et formulé quelques thèmes d'austérité qui allaient devenir récurrents sur quatre grands axes de l'expérience : le rapport au corps, le rapport à l'épouse, le rapport aux garçons et le rapport à la vérité.

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

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

