Pratiques de Soi et Performance de Genre : la construction des sujets politiques entre Pouvoir et Autonomie. Une lecture croisée de Michel Foucault et Judith Butler

Maria Eleonora Sanna

▶ **To cite this version:**

Maria Eleonora Sanna. Pratiques de Soi et Performance de Genre : la construction des sujets politiques entre Pouvoir et Autonomie. Une lecture croisée de Michel Foucault et Judith Butler. Science politique. Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, 2006. Français. NNT : . tel-00358609

HAL Id: tel-00358609

https://theses.hal.science/tel-00358609

Submitted on 3 Feb 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS 8, VINCENNES - SAINT-DENIS
U.F.R. 2, Administration, Pouvoir, Echange

N° attribué par la bibliothèque |__|__|__|__|__|__|__|__|__|__|

T H E S E
pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE PARIS 8
en Science Politique
présentée et soutenue publiquement
par
Maria Eleonora Sanna
Le 3 juillet 2006

Titre :

Pratiques de Soi et Performance de Genre : la construction des sujets politiques entre Pouvoir et Autonomie. Une lecture croisée de Michel Foucault et Judith Butler

Sous la direction en co-tutelle de :

Eleni Varikas
(Université Paris 8, Vincennes – Saint-Denis)
Alfonso M. Iacono
(Université Pise)

JURY

Mme Paola Bora (Université Pise)
M. Bertrand Guillarme (Université Paris 8, Vincennes – Saint-Denis)
Mme Rada Ivekovic (Université Jean Monnet, Saint Etienne)
Mme Géraldine Muhlmann (Université Paris-Sud 11)

Pratiques de Soi et Performance de Genre :
la construction des sujets politiques
entre Pouvoir et Autonomie.
Une lecture croisée de Michel Foucault et Judith Butler.

Remerciements

Jean-Marie Vincent a eu, le premier, confiance en ce projet. Il n'a pas pu diriger cette thèse. A sa mémoire sont dédiées les deux dernières années de mon doctorat.
Je tiens à remercier mes deux directeurs de recherche, Eleni Varikas et Alfonso Maurizio Iacono.
Le dialogue que j'entretiens depuis des années avec Maurizio Iacono a été une source d'inspiration et de réflexion. Je le remercie pour l'*étonnement philosophique* qu'il a fait naître chez moi.
Je remercie chaleureusement Eleni Varikas, qui a fait preuve de grande générosité en prenant le relève de cette direction, et m'a montré les *voies traversières* que je n'aurais pas pu emprunter sans son guide.
Je voudrais également remercier Rada Ivekovic et Paola Bora. Beaucoup des problématiques développées dans mon travail sont grandement redevables aux recherches et à l'engagement théorique de Rada Ivekovic et Paola Bora a été, au fil des années, une *directrice de conscience* patiente et ironique.
Je remercie l'équipe du GTM-IRESCO, en la personne d'Helena Hirata. Mon accueil dans ce laboratoire a été précieux pour mes recherches, tout comme l'accueil de mes collègues et ami-e-s du département de Science Politique de l'Université de Paris 8 qui m'ont encouragée pendant cette dernière année d'écriture. Merci à Celine Lecomte dont le soutien a été indispensable.
Catherine Daniel a corrigé mon français métèque, je la remercie et, avec elle, je remercie Aurélien Gleize et Cécile Cadu qui ont relu le manuscrit, Chiara Daccò, Emilie Hache et Malek Bouyahia pour leurs corrections et suggestions. Enfin, cette thèse n'aurait pas pu être écrite sans l'encouragement et le soutien de ma famille et de mes ami-e-s, en France comme en Italie, c'est à eux que je dois la joie de ce travail.

Grazie a Laura e Stefano, i miei genitori, per accompagnarmi nella *vita errante*
a Simone e Tiziana per le lotte nella *città degli uomini*
a Claudia per il suo *furor amoris*
ad Alvise, l'altro me stessa, per aver accettato la sfida d'*un amore fraterno*

Sommaire

Introduction p. 9

Première partie : **Les technologies politiques des individus** p. 31
Préambule p. 33
Chapitre I. Les discours de vérité p. 39
Chapitre II. La sexualité p. 57
Chapitre III. Les « arts de la vie » p. 97
Chapitre IV. Les *aphrodisia* p. 119
Chapitre V. Les actes sexuels p. 141
Chapitre VI. La maîtrise de soi à l'épreuve de la division des sexes p. 159

Deuxième partie : **L'éthique du pouvoir de soi** p. 169
Préambule p. 171
Chapitre VII. La performance de soi p. 177
Chapitre VIII. L'action subjective à l'épreuve du genre p. 191
Chapitre IX. Le « souci de soi » et la connaissance de soi p. 207
Chapitre X. La configuration relationnelle du soi et la subversion de la norme de genre p. 225
Chapitre XI. Les formes des relations de pouvoir et les technologies de soi p. 239
Chapitre XII. La politique de la vérité p. 255
Chapitre XIII. La vérité performative p. 269
Chapitre XIV. Le gouvernement de soi et des autres p. 275

Conclusion p. 293
Bibliographie p. 297
Table des matières p. 313

Introduction

Les origines de ce travail sont à rechercher dans les textes d'un séminaire de Michel Foucault donné en 1982 aux États Unis. Ces textes ont été publiés à titre posthume en 1988 dans un recueil intitulé *Technologies of the Self : A Seminar with Michel Foucault* et coordonné par les trois chercheurs qui ont accueilli Foucault pendant son séjour à l'Université de Vermont[1]. Le recueil présente un entretien et deux interventions de Foucault (maintenant traduits en français dans le IVème tome des *Dits et écrits*[2]) et les contributions de ses collaborateurs américains. Dans ces textes, Foucault expose ses études sur les « technologies politiques des individus ». Plus précisément, il expose le projet d'une généalogie des pratiques sexuelles par lesquelles le soi se forme lui-même comme sujet. A partir de ses recherches sur les « technologies de pouvoir », les pratiques, les stratégies, les tactiques « de division » et « d'exclusion » mises en place pour assujettir les individus[3], Foucault développe une analyse des « technologies d'autosubjectivation ». Il analyse les techniques à travers lesquelles les individus se transforment eux-mêmes et deviennent des sujets. La question du soi émerge dans l'*Histoire de la sexualité*[4] ; dans *La volonté de savoir*, il s'agit d'enquêter sur la mise en place d'un dispositif moderne qui, à travers un « discours de vérité » sur « le sexe », institue le sexe en tant que norme pour l'objectivation du soi. A partir de deux derniers volumes de l'*Histoire de la sexualité* et, surtout, à travers les recherches exposées dans les quatre derniers cours aux Collège de France[5], dont *L'herméneutique du sujet*[6] est le seul paru,

---

[1] Cf. Michel Foucault, *Technologies of the Self : A Seminar with Michel Foucault*, L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (sous la dir. de), University of Massachusetts Press, Amherst 1988 [1982]. Cf., tr. it., Bollati Boringhieri, Turin 1992.

[2] Cf. Michel Foucault, « Vérité, pouvoir et soi », in *Id*. *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, tome IV, n° 362, pp. 777-783 ; « Les techniques de soi », *ibidem*, n° 363, pp. 783-813 ; « La technologie politique des individus », *ibidem*, n° 364, pp. 813-828.

[3] Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972 [1961] ; *Naissance de la clinique*. *Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963 ; *Surveiller et punir*. *Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.

[4] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*. *I*. *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976 ; *Id*., *Histoire de la sexualité*. *II*. *Le souci de soi* et *III*. *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984.

[5] Les cours de 1980-1981, 1982-1983, 1983-1984 sont inédits. Ils sont disponibles sous forme d'enregistrements à la Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe : « Subjectivité et vérité » (1980-1981), dossier [C 63] ; « Le gouvernement de soi et des autres » (1982-1983), dossier [C 68] ; « Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité » (1983-1984), dossier [C 69]. Voir le site : www.imec-archives.com. Les cours inédits seront cités avec la date.

[6] Cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris 2001.

Foucault se focalise sur la généalogie des pratiques appliquées par les individus pour s'autodéterminer en tant que sujets sexuels, éthiques et politiques. Il enquête sur la manière dont les individus s'approprient les pratiques du pouvoir pour agir sur eux-mêmes, sur leurs corps, désirs et plaisirs, ainsi que sur leurs comportements, conduites et attitudes, et cela pour « styliser » leurs existences de manière à mener une vie « belle et vraie ».

i.

J'ai interrogé le projet foucaldien exposé dans les cours inédits à partir d'une question qui, à mon avis, est un préalable à toute analyse des formes anti-identitaires de politique : la question de la formation des subjectivités dissidentes dans les « régimes de genre ».

Je fais référence à l'actualisation proposée par Rada Ivekovic[7] du concept de « régimes de genre » (*gender regimes*) selon Sylvia Walby[8]. Selon Walby, les « régimes de genre » saisissent les relations entre les hommes et les femmes à un « macro-niveau » de l'analyse. Contre une conceptualisation essentialiste des catégories « homme » et « femme », et contre une conceptualisation ethnocentrique du genre, il s'agit, selon Walby, d'analyser l'emprise des relations de genre à partir de « l'intersection » des différentes configurations des rapports de pouvoir qui structurent ces relations[9]. Walby se focalise sur l'intersection des inégalités de classe, ethnie et sexe pour comprendre le fonctionnement des régimes de genre aux différents niveaux d'observation de la société. Cependant, le modèle de l'intersection des différents rapports sociaux avancé par Walby ne semble pas être satisfaisant pour comprendre l'historicité des formes de la domination de genre et pour envisager les stratégies et les tactiques de résistance à cette domination[10]. Si on prend le parti de penser la multiplicité des rapports sociaux, il faudra penser leur « consubstantialité » : le fait que, non seulement ils fonctionnent ensemble, mais qu'ils se déterminent mutuellement les uns les autres. À ce propos, Danièle Kergoat écrit:

> […] les rapports sociaux sont multiples et aucun d'entre eux ne détermine la totalité du champ qu'il structure. C'est ensemble qu'ils tissent la trame de la société et impulsent

[7] Cf. Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, Léo Scheer, Paris 2003, voir en particulier, chap. I, chap. II, chap. IV.
[8] Cf. Sylvia Walby, « Gender, nations and states in a global era », *Nations and Nationalism*, vol. 6, 2000, 4ème partie, pp. 523-540.
[9] Sylvia Walby, *Gender Transformations*, Routledge, London, New York 1997, voir l'« Introduction », pp. 1-21 et, en particulier, « Theorising the diversity of gender regimes », pp. 5-7.
[10] Pour une critique des « apories d'une pensée formaliste de la domination » de genre, voir Elsa Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de sexe et de race dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, Fougeyrollas-Schwebel, D., Lépinard, E., Varikas, E. (sous la dir. de), Féminisme(s). Penser la pluralité, n° 39, 2005, pp. 83-105, pp. 90-93.

> sa dynamique : ils sont consubstantiels. Car les rapports sociaux sont indémêlables au sein de la matrice sociétale : parler de consubstantialité revient donc à affirmer que séquencer les rapports sociaux est une opération -certes nécessaire pour le sociologue- qui reste de l'ordre de la logique mais qui ne peut en aucun cas être appliquée sans précaution à l'analyse des pratiques sociales.[11]

En ce qui concerne l'analyse historique des pratiques du pouvoir, penser le genre comme le principe d'ordre qui différencie et hiérarchise les rapports entre les individus signifie le penser « en relation » avec d'autres principes d'ordre. Ceux principes qui, à la fois, déterminent l'action de la différenciation de genre, et dont l'action est déterminée par cette dernière[12].

Rada Ivekovic, tout en critiquant comme restreinte la conceptualisation de Walby, applique le concept de régimes de genre pour comprendre « l'étendue » des rapports sociaux de sexe «tels qu'ils sont inscrits dans les autres dimensions et relations humaines »[13].

Par « régimes de genre » j'entends la mise en place d'un système de domination, à travers l'institution des hiérarchies de genre présentées comme des dichotomies, et justifiées sur la base de différences dites « naturelles ». Dans ces régimes, le différend entre les sexes[14] est le conflit qui semble précéder les autres et qui semble avoir une valeur prépondérante sur les autres. Il est pensé en tant qu'antérieur et supérieur aux autres conflits parce que, bien qu'il soit un conflit politique et, en tant que tel, un instrument de domination et une technique d'assujettissement « simultané » et « coextensif » aux autres pratiques du pouvoir[15], il est pensé comme « le plus » naturel. Cela à cause de la surdétermination socio-culturelle des fonctions biologiques distinctes entre les mâles et les femelles de l'espèce humaine[16]. Il est ainsi mobilisé, par analogie, pour construire les divisions politiques comme des différences « de nature ». Il agit dans tous les autres différends tout en étant construit à partir de la relation avec eux, et il permet de revendiquer les conflits entre des groupes sociaux antagoniques comme des conflits inéluctables, voire anhistoriques, car justifiés par la tension

---

[11] Danièle Kergoat, « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes », in Margaret Maruani (sous la dir. de), *Femmes, genre, sociétés*, La découverte, Paris 2005, pp. 94-101, p. 100.
[12] Eleni Varikas, « Sentiment national, genre et ethnicité », *Tumultes*, Appartenances et ethnicité, n° 11, 1998, pp. 87-97, p. 89.
[13] Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit., p. 194.
[14] Cf. Françoise Collin, *Le différend des sexes : de Platon à la parité*, Pleins feux, Nantes 1999.
[15] Eleni Varikas, « Sentiment national, genre et ethnicité », op. cit., p. 89.
[16] Cf. Nicole-Claude Mathieu, « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière de données ethnographiques », in M.-C. Hurtig, M. Kail, H. Rouch, *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexe*s, CNRS éd., Paris 2002, pp. 69-80.

entre des groupes pensés comme « naturels »[17]. La naturalisation de la division politique des sexes est utilisée comme paradigme pour la naturalisation des autres divisions politiques.

Je propose une utilisation du concept de « régimes de genre » pour analyser les relations sexuelles comme relations de pouvoir chez Michel Foucault.

Les cours au Collège de France des années quatre-vingt rendent accessible le développement de la réflexion foucaldienne sur la sexualité : depuis « l'hypothèse répressive » avancée dans *La volonté de savoir*, jusqu'à l'analyse de la relation sexuelle comme relation de pouvoir, relation productive d'une tension entre les pratiques d'objectivation et les techniques d'autodétermination du soi. La relation sexuelle est l'espace politique dans lequel le sujet est potentiellement susceptible d'intervenir sur lui-même en appliquant des techniques de la vie, des « arts de vivre », pour se façonner un « style d'existence ». Lequel correspond alors à la réalisation d'un rapport de « maîtrise de soi sur soi ». Il s'agit de travailler sur soi-même à partir de l'appropriation des pratiques du pouvoir ; cette appropriation permet, selon l'interprétation foucaldienne, de créer ses propres outils pour styliser des modes de vie « autonomes ». Le travail de soi sur soi est un travail de contrôle et de transformation du soi ; ce travail est possible dans et par les relations avec les autres. Il met en place un processus d'autodétermination de la subjectivité dont Foucault propose une analyse généalogique.

Le point de départ de mon travail est une interrogation sur la mise en place de procédures autonomes de subjectivation qui se dérobent aux technologies de l'assujettissement dans les « régimes de genre ». J'analyse la possibilité d'appliquer des « pratiques de liberté » pour « renverser » ces régimes, « se défaire » de toute forme genrée de la subjectivité « épinglée » aux individus, et créer des formes « inédites » de la subjectivité. En partant de la problématisation foucaldienne des « pratiques de liberté » appliquées contre toute forme d'assujettissement, de domination, voir d'oppression, il s'agit, selon ma lecture, de re-problématiser ces pratiques comme « genrées » pour comprendre l'action du principe de la différenciation politique. Si on applique le principe de la différenciation de genre en tant que principe de la différenciation politique à l'analyse historique des configurations de pouvoir, on peut mettre en cause la version « officielle » de la mise en place de ces

[17] Sur l'idée de « groupe naturel » voir, Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du Povuoir. L'idée de Nature*, Côté-femmes, Paris 1992, « Race et Nature : système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux », pp. 171-194.

configurations[18]. Le fait de mobiliser le genre comme « catégorie d'analyse historique » permet une relecture du récit historique à partir des ses « omissions »[19]. Certes, cette opération a été conduite de la part de la théorie féministe, -je pense notamment aux travaux de Joan Scott[20] ; mais, son ampleur ne se limite pas à l'analyse du « devenir sujet » des femmes[21]. Elle rend possible une histoire des « dissonances » qui composent le récit harmonieux de la tradition. En conduisant cette analyse historique, on peut problématiser le fonctionnement des relations de pouvoir par lesquelles, la construction des sujets politiques, ainsi que les formes de leur représentation et leurs pratiques d'autodétermination sont produites. Une histoire des dissonances permet d'interroger la tension entre les pratiques du pouvoir et celles d'autodétermination du soi, et cela pour envisager des formes de politique par lesquelles, des sujets politiques peuvent émerger, théoriser et agir en tant que sujets politiques pluriels. Des sujets toujours en transformation, disponibles à négocier le « nous » qui les compose et les détermine ainsi que les stratégies de résistance et les tactiques de lutte contre toute forme d'assujettissement.

ii.

J'ai en effet interprété les analyses foucaldiennes du processus d'autosubjectivation comme une réflexion sur les outils théoriques et pratiques nécessaires pour se défaire de la notion figée d'identité personnelle et des formes identitaires de politique qui se fondent sur elle.

Le « travail de soi sur soi » dont Foucault conduit l'analyse généalogique dans ses travaux inédits n'a pas pour objectif la légitimation de l'idée d'identité personnelle en tant que fondement des théories et des pratiques politiques. Partir de la transformation de soi pour réaliser des « modes de vie autonomes » ne signifie pas, chez Foucault, penser la configuration des sujets politiques à partir des revendications identitaires et communautaires ; ni justifier une « culture du narcissisme ». La lecture de l'ouvrage de Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*[22], permet à Foucault d'aller chercher dans les procédures

[18] Cf. Eleni Varikas, « La nature politique du genre ou les limites de la démocratie historique », in M. Riot-Sarcey (sous la dir. de), *Démocratie et représentation*, Kimé, Paris 1994, pp. 1-9.
[19] Cf. *Les Cahiers du Grif*, C. Planté, M. Riot-Sarcey, E. Varikas (sous la dir. de), Le genre de l'histoire, printemps 1988.
[20] Cf. Joan Scott, «Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, Le genre de l'histoire, op. cit., pp. 125-154 ; *Id*., *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988.
[21] Cf. C. Planté, M. Roit-Sarcey, E. Varikas, « Femmes sujets de discours, sujets de l'histoire », *Les Cahiers du Grif*, op. cit., pp. 21-23.
[22] Cf. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme : la vie américaine à une âge de déclin des espérances*, Climats, Castelnau 2000 [1978] ; cf. *Id*., *The minimal self : psychic survival in troubled times*, Norton, New York 1984.

d'autodétermination gréco-romaines les « exercices » de soi sur soi qui, à la place de conduire le sujet à ce que Lasch dénonce comme le repli contemporaine sur soi, lui permettent de façonner son existence comme « une œuvre d'art ». Il s'agirait alors d'exercices qui permettent aux individus de « créer » des modes de relation entre eux pour mener leurs vies de façon « singulière ». Foucault analyse les « technologies de soi » antiques qui ont été appliquées par les individus pour « styliser » des formes autonomes de subjectivité. Ces technologies ont constitué, selon l'interprétation foucaldienne, une véritable « pragmatique de soi » : un ensemble d'outils à travers lesquels le soi se transforme, devient un sujet « libre », capable de construire des vies autonomes. La question des « technologies politiques des individus » est posée, chez Foucault, pour interroger la capacité subjective de penser le « devenir sujet » dans les relations de pouvoir où le sujet est pris. La mise en place et l'application de ces technologies sont analysées, de la part de Foucault, pour penser la possibilité de « se déprendre de soi-même » et non pour justifier le renoncement à soi ou le repli sur soi. « L'herméneutique du sujet » n'enferme pas l'individu sur soi-même par l'introspection, mais, selon l'interprétation de Michel Foucault, elle redéfinit le sujet moral à travers un processus de transformation du soi. L'examen de soi sur soi permet à celui qui est pris dans le processus de la subjectivation de résister aux formes de la subjectivité qui lui sont « épinglées ». Il s'agit, chez Foucault, de penser le pouvoir comme un domaine de relations productives de rapports de force et des résistances à ces rapports. Ce pouvoir relationnel et productif fonctionne sur la base d'un modèle technologique. Foucault nomme «la gouvernementalité » ce modèle d'exercice du pouvoir configuré à partir d'un ensemble hétérogène de techniques et de tactiques d'assujettissement. Si la gouvernementalité détermine les formes de la subjectivité à travers l'interaction des technologies de soi et du pouvoir, le travail de soi sur soi façonne un « style » éthique, une « vertu », qui permet à l'individu de se transformer « au travers » les « jeux de pouvoir » et d'établir ainsi des relations créatrices, innovatrices avec les autres. Il s'agit, selon Foucault, d'éprouver le soi par les relations de pouvoir pour modifier, à la fois, les formes de la subjectivité et les formes des relations de pouvoir. Ce dont il est question, c'est de « l'inventivité » des relations de pouvoir, ainsi que de l'inventivité des « résistances » aux configurations de pouvoir que ces relations produisent. Foucault analyse le « souci de soi » comme stratégie de réalisation d'un rapport critique avec soi-même, et il s'est intéressé au potentiel inédit de ce rapport. La transformation de soi produite dans la mise en place d'un rapport « vrai » et « complet » avec soi-même est indispensable pour la création d'un éthos, un style et une attitude de vie, sur la base duquel reconfigurer les relations de pouvoir et inventer des modes de vivre ensemble. Il

s'agit d'un véritable « combat » du soi avec soi-même pour transformer la subjectivité et « détourner » les procédures de sujétion « au bénéfice d'une subjectivation autonome »[23].

iii.

Partant de cette première lecture des textes « américains » de Foucault, je suis allé chercher dans les cours inédits, cours contemporains à son séminaire américain, une « généalogie déconstructive » de l'identité. Mon objectif était l'application de cette pratique déconstructive de soi pour interroger la pensée *queer*[24] sur les limites de la représentation politique de genre.

Entre l'action et la théorie politique, la *queer theory* part des revendications de toutes et tous les individus « bizarres » (*queer*) pour penser la pluralité des sujets. En interrogeant les constructions normatives de genre, l'application des pratiques et l'exposition des théories féministes se font à partir de la formation des subjectivités « excentriques » à ces constructions. D'une part, on réfléchit aux limites qui définissent les identités sexuelles ; de l'autre, on conteste la construction des frontières tracées entre celles-ci[25]. Au sein du militantisme gay et lesbien américain, la *queer theory* s'est développée comme une critique interne : elle déconstruit les identités sexuelles en les présentant comme des identités « de position »[26], des identités fictives, politiquement « situées » par les discours du pouvoir, toujours à délocaliser. Et elle s'oppose aux politiques identitaires et aux fantômes du communautarisme[27]. Ce qui a eu pour conséquence une mise en cause de l'homogénéité

---

[23] Michel Feher, « Les interrègnes de Michel Foucault », in M.-C. Granjon (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, op. cit., pp. 251-299, p. 261.

[24] Cf. Teresa De Lauretis, *Technologies of Gender : Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1987 ; Judith Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La découverte, Paris 2005 [1990] ; David Halperin, *Saint Foucault*, EPEL, Paris 2000 [1995].

[25] Teresa De Lauretis est la première qui utilise l'expression *queer theory*: cf. Teresa De Lauretis, « Queer theory : Lesbian and Gay Sexualities », *Differencies* : *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3, 1991, pp. 3-18. Au sujet de la théorie et des mouvements *queer* voir: Eve Kosofsky Sedgwick, « Construire des significations queer », in Didier Eribon (sous la dir. de), *Les études gay et lesbiennes*, éd. du Centre Georges Pompidou, Paris 1998, pp. 109-116 ; Tamsin Sarago, *Queer Theory*, Icon Books, Cambridge 1999 ; Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones. Politiques des identités sexuelles des représentations et des savoirs,* Balland, Paris 2001; Magali Boumaza, « Usages savantes et militants de Michel Foucault : les mobilisations en faveur de la promotion des *queer studies* », intervention au Colloque « Le politique vu avec Foucault », organisé par l'Association Française de Science Politique et le Centre Interdisciplinaire de Recherche Comparative en Sciences Sociales, Paris 7-8 janvier 2005. À propos du débat actuel en France sur les *queer studies*, voir *Cahiers du Genre*, Akrich, M., Chabaud-Rychter, D., Gardey, D. (sous la dir. de), Politiques de la représentation et de l'identité. Recherches en *gender*, *cultural*, *queer studies*, n° 38, 2005. Au sujet de « féminismes », voir *Cahiers du Genre*, Féminisme(s). Penser la pluralité, op. cit.

[26] Cf. Diana Fuss (sous la dir. de), *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, New York 1991

[27] Marie Hélène Bourcier, *Queer Zones*, op. cit., p. 55.

supposée de la communauté homosexuelle[28]. La pensée *queer*, à partir de l'analyse du marquage, du réglage et de la contestation des identités sexuelles, prône leur « démonolithisation ». Elle avance l'idée d'une formation des subjectivités troublantes le genre et les sexualités; elle pense donc le sexuel en dehors de l'alternative binaire habituelle.

Partant de l'analyse des procédures qui troublent le genre, ses représentations et ses « performances » discursives, je pose à la *queer theory* la question de l'implantation géo-historique du « différend des sexes » comme outil de la domination et technique de la représentation de soi.

Si la pensée *queer* trouve, dans l'analyse foucaldienne du discours, du pouvoir, de la sexualité, les outils pour « se défaire »[29] des stratégies de normalisation de genre, j'ai voulu problématiser les tactiques *queer* de résistance à partir de la tension entre « technologies de soi » et « technologies de pouvoir » : une tension énoncée dans l'analyse foucaldienne de la « pragmatique de soi »[30]. Dans l'analyse foucaldienne du processus d'autosubjectivation, le rapport entre pratiques du soi et pratiques du pouvoir est un nœud problématique. A travers les relations sexuelles, les individus se réapproprient les pratiques productives du pouvoir. À partir de cette réappropriation, ils mettent en place un ensemble de procédures par lesquelles ils se déterminent eux-mêmes en tant que sujets. Ce que Foucault ne décompose pas véritablement est la tension produite par la stratégie relationnelle de la réappropriation du pouvoir. D'une part, il s'agit de prendre le risque de la création des techniques de soi qui n'échappent que partiellement à l'emprise du pouvoir objectivant. Comment peut-on envisager des pratiques de liberté véritablement subversives de l'ordre du pouvoir, à partir d'une réappropriation des outils qui ont mis en place cet ordre même ? D'autre part, il s'agit de problématiser la capacité du pouvoir d'utiliser à son tour les technologies de soi qu'on lui oppose pour calibrer ses stratégies d'assujettissement. Certes, l'idée foucaldienne des relations de pouvoir interprète le pouvoir comme un espace productif de rapports de force ; mais, ce qui demeure problématique dans cette configuration relationnelle du pouvoir est la

[28] Léo Bersani dans son ouvrage, *Homos. Repenser l'identité*, Odile Jacob, Paris 1998, critique la « dégaysation » avancée par la *queer theory*. Gloria Anzaldua, « To(o) Queer the Writer : Loca, escrita y chicana », in Betty Warland (sous la dir. de), *InVersions : Writings by Dykes, Queer and Lesbians*, Vancouver Press Gang, Vancouver, 1991, pp. 251-273 et Ki Namaste « TragicMisreadings : Queer Theory's Erasure of Transgender Subjectivity », in Brett Beemyn, Michey Eliason (sous la dir. de), *Queer Studies, A Lesbian, Gay Bisexual and Transgender Anthology*, New York, New York University Press, 1996, pp. 183-203, critiquent la pensée *queer* à partir des positions respectives des lesbiennes noires et des mouvements transsexuels et transgenres.

[29] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., 199-222.

[30] Cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit.

production, à la fois, des pratiques de liberté et des normes qui règlent l'application de ces pratiques.

La pensée *queer* problématise l'action critique des normes de genre. Cette problématisation reformule la question des pratiques de liberté à partir de l'emprise des normes de genre dans les stratégies de réappropriation des pratiques du pouvoir. Selon la théorie *queer*, le genre est envisagé en termes de « performance discursive ». La norme hétérosexuelle de genre énonce le genre comme son effet tout en l'instituant en tant que principe d'ordre. Cette norme opère dans un espace discursif où des énoncés performatifs ainsi que les contre-citations de ces énoncés sont produits, des contre-citations qui réassignent la norme de genre.

Judith Butler à développé l'idée de « performance de genre » en termes de « performativité discursive » de la norme hétérosexuelle. Selon Butler, les énoncés performatifs sont des « actes de discours » : il s'agit des énonciations qui « disent et font » la chose puisque, une fois prononcées, elles accomplissent l'action d'instituer ce qu'elles nomment par l'exercice d'un pouvoir. L'énoncé performatif de genre est un domaine dans lequel le pouvoir de la norme de genre « agit » en tant que discours de genre. Partant de cette idée de pouvoir discursif, Butler pense l'emprise du genre en termes de « performance » ; une performance qui fonctionne à travers la citation du genre. Pour appliquer la norme de genre il faut citer cette norme ; le fait d'énoncer la norme institue alors le genre comme rapport social et de langage. Cet espace citationnel permet, selon Butler, la contre-citation de la norme et la contre-production du genre[31]. La performance de genre, le fait que le genre, en tant que rapport social et de langage, est produit par l'énoncé performatif de la norme de genre, donne au sujet la possibilité de re-signifier radicalement les énoncés du pouvoir. Par cette « re-signification radicale », possible dans l'espace performatif de la norme de genre, le sujet établit une relation critique avec soi-même et, plus précisément, avec la représentation de soi imposée par les discours de vérité de genre. A partir de cette relation critique avec soi-même, il s'agit de « subvertir » la norme de genre et de « performer » des formes de subjectivité non genrées. La performativité discursive de genre implique le sujet dans les relations de pouvoir qui l'instituent en tant que tel ; elle signifie, selon Butler, que les sujets sont impliqués dans l'acte de discours qui énonce et institue les subjectivités comme des subjectivités genrées.

Judith Butler utilise « l'attitude critique envers soi-même » que Foucault avait problématisée à partir de « l'action de soi sur soi » pour se soucier de soi-même, pour interroger l'action subjective dans l'application de la norme de genre.

---

[31] Judith Butler, *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of « Sex »*, Routledge, New York 1993 ; cf. tr. it., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del « sesso »*, Feltrinelli, Milan 1996, p. 167.

D'une part, je me suis appropriée le concept de « performativité discursive » de la norme hétérosexuelle de genre, l'idée que cette norme énonce et institue le genre ainsi que les formes discursives de résistance à son emprise, pour éprouver le rapport entre technologies de soi et technologies de pouvoir chez Foucault. D'autre part, je pose à la *queer theory* la question de ce rapport. Plus précisément, j'interroge la contre-énonciation et la parodie de la norme de genre dans leur dimension discursive à partir de la question de la formation des sujets politiques autonomes. Est-ce que ces stratégies de réappropriation du pouvoir pour l'autodétermination du soi conduisent à l'institution d'un sujet politique collectif et pluriel « en lutte » contre l'assujettissement ? Qui, comment et à quelles conditions peut contre-citer les énoncés performatifs de genre pour énoncer des formes non genrées de la subjectivité ? Et, à partir de l'énonciation des subjectivités « excentriques » au genre, qui, comment et à quelles conditions peut produire un discours politique antagoniste ?

La généalogie foucaldienne des procédures d'auto-subjectivation peut-être utilisée pour penser de façon critique la représentation des sujets politiques car elle est conduite non à partir de la question sur « ce que nous sommes », mais à partir de l'interrogation sur « ce que nous pouvons devenir ». Cependant, un usage « subversif » de cette généalogie implique de la re-parcourir à partir de la question des catégories d'analyse qui ont été appliquées. Cette question je la pose à partir de la réflexion féministe sur l'invention, les usages, les critiques éventuelles des catégories de l'analyse historique.

iv.

Au fur et à mesure que j'ai exploré les inédits foucaldiens[32], à la place d'une pratique de la déconstruction de soi, j'ai trouvé une problématisation de la réalisation de l'autonomie subjective. Plus précisément, une problématisation de cette réalisation à partir d'une « pratique relationnelle de soi ».

Dans ces inédits, Foucault prolonge l'analyse généalogique des pratiques de soi antiques qu'il avait exposé dans *L'usage des plaisirs* et dans *Le souci de soi*. Il s'agit d'un choix précis de périodisation et de problématisation historiques. Il se focalise sur les pratiques de soi produites dans la relation pédérastique pendant l'antiquité gréco-romaine. Chez Foucault, la dimension relationnelle du pouvoir garantit le « devenir sujet » pour les deux partenaires de la relation sexuelle. Dans la relation pédérastique, les partenaires élaborent, chacun au moyen d'un rapport avec l'autre, les techniques de soi. Cette pratique relationnelle du souci de soi permet aux deux partenaires de produire « réciproquement » les « thérapies »

par lesquelles ils pourront réaliser une forme autonome de subjectivité. C'est-à-dire, selon l'interprétation foucaldienne du souci de soi gréco-romain, un état de « bonheur, pureté, sagesse, perfection, immortalité… ».

Cette problématisation de la réalisation de l'autonomie subjective dans et par la relation pédérastique comme relation de pouvoir a infléchi mes analyses : de quelle « autonomie » s'agit-il? à travers quelles « pratiques de soi » se réalise-t-elle ? Pour quel sujet est-elle historiquement réalisable et à partir de quelle configuration du pouvoir?

D'une part, chez Foucault, « le sujet » en devenir est donné *a priori* en tant qu'« universel masculin ». D'autre part, les « technologies de soi » par lesquelles ce sujet façonne sa posture « éthique », tout en étant envisagées « en tension » avec les techniques de pouvoir, ne sont pas analysées à partir des effets de domination produits par cette tension. La pratique relationnelle du souci de soi semble être une « thérapie de soi » exclusive ; elle n'est accessible que pour l'homme-citoyen : les femmes, les esclaves, les métèques sont exclus de cette forme d'autodétermination relationnelle de soi. Pourtant, les unes comme les autres ont des relations sexuelles avec l'homme-citoyen ! Il s'agit, chez Foucault, de la généalogie des pratiques « viriles » de soi. Ces pratiques sont relatives à la réalisation de l'autonomie éthique d'un sujet sexuel assumé tel que la vulgate « occidentale » sur les pratiques sexuelles antiques l'a façonné et nous l'a transmis. Il ne s'agit pas de poser la question de la formation historique de ce sujet mais, d'enquêter sur la formation de la subjectivité des hommes-citoyens comme une « œuvre d'art ». La réalisation d'une subjectivité autonome est interprétée, de la part de Foucault, comme un projet esthétique et éthique : « l'éthique du souci de soi » produite à travers les formes de l'amitié pédérastique gréco-romaine est une « esthétique de l'existence ». Certes, Foucault analyse la relation pédérastique à partir de l'asymétrie produite par le rapport entre adulte et garçon, maître et disciple. Les deux partenaires ont chacun un statut différent. Si l'adulte est un sujet éthique et politique mûr qui, par la relation, se maîtrise lui-même et stylise son existence ; le garçon doit, dans la relation, réaliser sa propre maturité éthique et politique. De même en ce qui concerne la relation entre maître et disciple. La maîtrise de soi se réalise à travers des techniques différentes qui permettent à chacun d'établir son propre rapport avec la vérité du soi. Mais, Foucault ne problématise pas le conflit politique qui structure cette asymétrie relationnelle. La relation sexuelle en tant que relation de pouvoir est une relation asymétrique, conflictuelle ; les conditions d'accès aux techniques de réalisation des formes autonomes de la subjectivité ne sont pas les mêmes pour les deux partenaires.

---

[32] Cf. Michel Foucault, « Du gouvernement des vivants » (1979-1980); « Subjectivité et vérité » (1980-1981); « Le gouvernement de soi et des autres » (1982-1983); « Le gouvernement de soi et des

Pour répondre à mes questions j'ai tout d'abord repris à mon compte une partie de la critique féministe du « dispositif de sexualité » foucaldien. En particulier, les analyses de Jana Sawicki et de Lois McNay[33]. La cible de cette critique est l'analyse foucaldienne du corps dans l'*Histoire de la sexualité*. Les « corps» foucaldiens sont « dociles » car ils ne sont pas sexués. Sawicki et McNay dénoncent l'*Histoire de la sexualité* de Foucault comme une histoire asexuée ; cependant, elles ne mobilisent qu'une idée répressive du pouvoir[34] pour interroger la généalogie foucaldienne des formes de l'assujettissement. Elles limitent ainsi leurs analyses aux pratiques du pouvoir qui, dans « le dispositif de sexualité », produisent le sexe en tant que norme. Elles n'interrogent pas la production de « la norme de genre » à partir d'une problématisation du processus d'auto-subjectivation.

Mon hypothèse prend pour point de départ la critique adressée à Foucault sur son analyse asexuée des pratiques d'assujettissement. C'est parce que les « technologies de soi » ne sont pas pensées à partir de « la différenciation politique de genre » de toute technologie de pouvoir que la problématisation foucaldienne de la réalisation de l'autonomie subjective est boiteuse. Plus précisément, le problème, chez Foucault, est que son analyse historique des pratiques d'assujettissement et d'auto-subjectivation est conduite à partir de la lecture du récit historique officiel. Ce récit lui offre une mise en place de ces pratiques que Foucault regarde sans changer ses « lunettes » hétéronormatives. Le fait d'analyser les pratiques du pouvoir et les technologies de soi sans appliquer le principe de la différenciation de genre limite, à mon sens, l'analyse foucaldienne des formes historiques de la domination. C'est parce qu'il est aveugle à une problématisation de genre qu'il assume une version traditionnelle et « occidentale » de l'histoire des pratiques de soi sans la mettre en cause. Cet impensé le conduit à ne pas problématiser l'asymétrie constitutive de la relation pédérastique comme relation de pouvoir. L'espace politique gréco-romain que Foucault délimite comme un espace productif des « arts de vie » est un espace conflictuel. Dans cet espace, seule la production des technologies de soi « viriles » est possible. Ces technologies ne sont pas applicables de la part de ceux individus qui sont construits comme « les autres », les femmes, les esclaves, les métèques… face aux mâles-adultes-citoyens. L'application « virile » de ces technologies assujettit tous les individus qui n'y ont pas accès.

---

autres : le courage de la vérité » (1983-1984).

[33] Cf., Jana Sawicki, *Disciplining Foucault : Feminism, Power and Body*, Routledge, New York 1991 ; Lois McNay, *Foucault and Feminism : Power, Gender and the Self,* Northeastern University Press, Boston 1992.

[34] Cf. Michel Foucault, « L'hypothèse répressive », in *Id*., *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, op. cit., pp. 23-67.

On ne naît pas un sujet autonome, on le devient ; et, selon Foucault, on le devient à partir de l'invention d'une « éthique du souci de soi » sur la base de laquelle, le soi s'engage dans la résistance aux formes de l'assujettissement et dans la production de formes originales de relations avec les autres[35]. Mais qui, quand, comment et à quelles conditions devient un sujet autonome ? La généalogie foucaldienne du pouvoir, conduite à partir d'une archéologie des formes de savoir sur soi-même pour produire l'éthique nécessaire à la mise en place de nouvelles manières de vivre, omet l'analyse du conflit par lequel les techniques de soi sont construites comme des techniques spécifiques pour la réalisation de l'autonomie d'un type de sujet masculin.

Là où Foucault adopte une vision non genrée des pratiques de soi antiques, Luce Irigaray elle, inscrit l'expérience de « la différence sexuelle » dans le passé[36]. Elle interprète ainsi l'histoire de l'ontologie occidentale à partir du paradigme de la « pensée de la différence sexuelle ». La différence entre les « deux sexes » est affirmée en tant que condition originaire de l'humanité ; elle est toujours « déjà là » et elle construit symboliquement et physiquement le sujet comme masculin ou féminin. Dans ce sens, la pensée et le discours ne sont jamais neutres, et ils élaborent un sujet toujours sexué[37]. Mais, la tradition occidentale a occulté la différence sexuelle et elle a énoncé et représenté la rationalité universelle au masculin. Cette énonciation et cette représentation ont été possibles grâce au « sacrifice » du féminin dans la conceptualisation et dans le discours[38].

Or, quand je propose d'adopter une perspective de genre pour interroger l'analyse foucaldienne de la construction historique des sujets politiques autonomes, ma proposition va dans une direction opposée à la perspective de la pensée de la différence sexuelle. L'adoption de ce paradigme signifie adopter une pensée essentialiste qui réduit la division politique entre les sexes à une différence de nature. Certes, elle dénonce l'expérience de la domination et de l'oppression des femmes, ainsi que la négation aux femmes d'un statut autonome en tant que sujet du discours et de l'histoire. Mais, d'abord, elle limite la conceptualisation à deux catégories de l'analyse historique et épistémologique, « les hommes » et « les femmes » ; deux catégories qu'elle construit, à la fois, comme antagoniques et « spéculaires », et qu'elle pense chacune comme figée et homogène. L'application de ces catégories ne permet pas la

[35] Marie-Christine Granjon, « Introduction », in Granjon M.-C. (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris 2005, pp. 5-71, pp. 41-50.
[36] Cf. Luce Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, éd. de Minuit, Paris 1998 [1974], pp. 183-237, pp. 266-281, et 3ème partie, « de Platon », pp. 301-443 ; *Id.*, *Ethique de la différence sexuelle*, éd. de Minuit, Paris 1984, pp. 13-59, pp. 113-124.
[37] Cf. Luce Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, éd. de Minuit, Paris 1985.
[38] Cf. Luce Irigaray, *Speculum*, op. cit., pp. 165-182 ; *Id.*, *Ethique de la différence sexuelle*, op. cit. Cf. Wilma Tommasi, *I Filosofi e le donne*, Tre lune edizioni, Mantova 2001, p. 11 et Circolo di Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La tartaruga, Milano 1987, p. 53.

problématisation de la « dispersion du soi », ni de la multiplicité de la subjectivité. Quand elle n'assimile pas les subjectivités qui troublent l'un ou l'autre de ces deux catégories, elle les nie ou les marginalise. Ensuite, le projet éthique et politique envisagé à partir de la croyance essentialiste dans la différence ontologique entre deux sexes, d'une part, réaffirme la spécificité de la subjectivité et de la sexualité féminine dans le cadre du système hétéronormatif ; d'autre part, il nie le « droit de cité » à tous ceux individus qui ne trouvent pas leur place dans une hiérarchie sexuelle déguisée en dichotomie.

Je propose, en revanche, de mobiliser une perspective critique de genre[39] pour interroger le processus d'autosubjectivation chez Foucault. La question foucaldienne qui m'intéresse est celle de l'autonomie éthique des sujets politiques: quelle forme d'autosubjectivation permet une construction véritablement « autonome » de soi et comment, partant des formes multiples de la subjectivité, peut-on envisager un sujet politique pluriel, à la fois, indépendant et solidaire? Adopter une perspective critique de genre pour répondre à cette question signifie d'abord, problématiser la conceptualisation binaire et «nord-occidentale» du genre. Ensuite, cela signifie mettre en cause les usages de cette conceptualisation dans l'analyse historique et épistémologique : des usages qui ont omis ou assimilé les expériences subjectives produites par des formes spécifiques d'assujettissement et de marginalisation[40]. Cette perspective critique je l'utilise pour reformuler la question foucaldienne à partir de l'emprise des normes de genre. En effet, elle me permet de problématiser l'interaction entre « pratiques de soi » et « pratiques du pouvoir » à partir d'une analyse de ces pratiques comme genrées par le politique, tout en m'appuyant sur l'interprétation foucaldienne du pouvoir comme « relations » productives.

v.

Comme on l'a vu, des « arts de vie » non genrés masquent, dans l'analyse généalogique des pratiques de soi, l'emprise du principe de la différenciation politique. Traverser la lecture foucaldienne de l'antiquité gréco-romaine par une perspective de genre permet, en revanche, de reformuler la question de la réalisation de l'autonomie des sujets politiques. Et cela à partir de l'analyse des formes historiques de la domination pour envisager la création des « modes de vie » subversifs.

---

[39] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit.

[40] Eleni Varikas, « Féminisme, modernité, postmodernité : pour un dialogue des deux côtés de l'océan », *Futur Antérieur*, 1993, pp. 1-21, pp. 13-18. Cf. Elsa Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de sexe et de race dans les études sur le genre », op. cit.

Certes, Foucault interprète « le souci de soi » tardif, d'une part, comme une technologie de soi « critique » à l'égard de formes de l'assujettissement ; de l'autre, comme un outil pour la création de modes de vie « autonomes ». Mais, il ne met pas en cause le régime politique sexué dans lequel les technologies de soi fonctionnent. La relation sexuelle en tant que relation de pouvoir n'est pas « genrée », chez Foucault ; c'est la raison pour laquelle cette relation ne garantit que la réalisation de l'autonomie éthique d'un type de sujet masculin, l'homme-citoyen. Le fait que la relation de pouvoir ne soit pas genrée implique qu'elle soit interprétée comme une relation non conflictuelle tout court, et que le différend politique qui la structure soit « omis » dans la réalisation de l'autonomie « d'un type de sujet ». Cette réalisation est pensée comme réciproquement possible par les partenaires parce qu'on a effacé la distinction qui sépare l'homme-citoyen des ses « corrélatifs ».

Foucault est aveugle au genre. La conséquence est qu'il a du mal à problématiser la pensée politique grecque à partir de l'idée de conflit et il la problématise à partir d'un idéal d'harmonie à réaliser.

Il travaille la généalogie des pratiques de soi à partir de l'érotique platonicienne. En particulier, il analyse la réalisation de l'autonomie subjective dans la pratique relationnelle du « souci de soi » tardif à partir de l'idée de « réciprocité ». Réciprocité par laquelle Platon interprète la relation pédérastique. Une réalisation réciproque de l'autonomie est possible grâce à la pratique relationnelle de « la maîtrise de soi ». Dans la relation pédérastique, chez Platon, il faut contrôler ses plaisirs pour apprendre à se gouverner soi-même et à gouverner les autres. De même, selon « la culture de soi » tardive, il faut maîtriser ses plaisirs pour façonner le style d'existence subjectif par lequel la création des modes alternatifs du vivre ensemble sera possible. La maîtrise de soi se réalise dans l'activité sexuelle, typiquement « virile », et à travers la surveillance sur soi dans la passivité érotique, typiquement « féminine ». L'homme-citoyen doit rejeter un plaisir sexuel passif, « féminin »; le garçon, qui joue un rôle sexuel passif, contrôle son plaisir dans la passivité et apprend la maîtrise de soi en vue de l'activité future. Activité sexuelle mesurée qui définira sa maturité éthique et politique. Foucault s'approprie ainsi la version traditionnelle de la dichotomie érotique entre « plaisir actif masculin » et « plaisir passif féminin ». A partir de cette version, il problématise le souci de soi tardif comme la capacité d'action de soi sur soi de l'homme-citoyen. L'historicisation traditionnelle de Foucault à partir de laquelle il analyse l'activité et la passivité sexuelles implique une problématisation généalogique du processus d'autosubjectivation en termes de « capacité d'agir » d'un type d'homme. Cette problématisation ne pose pas la question de l'action de la norme de genre dans la différenciation historique.

vi.

C'est pour penser ces problèmes et pour mieux comprendre les limites de la lecture foucaldienne, que j'utilise les analyses de Nicole Loraux sur la maîtrise de soi de l'*anêr*[41]. Alors que Foucault limite la réalisation de la maîtrise de soi d'un type de sujet masculin à la capacité de travailler sur soi-même dans l'acte sexuel, Loraux montre que l'idéal viril de l'homme-citoyen se réalise grâce au rapport de l'homme grec au «féminin »[42].

Selon la lecture de Loraux, chez les Grecs, le plaisir « féminin » ainsi que le rôle des femmes dans les actes sexuels ne sont pas interprétés seulement en termes de passivité. Et, *vice versa*, le plaisir pris par l'homme-citoyen, un sujet politique déjà complet, n'est pas problématisé seulement en tant que plaisir actif « masculin ». Il s'agit, en revanche, selon Loraux, de problématiser la maîtrise de soi de l'*anêr* à partir de la question du plaisir féminin « débridé » et « incontrôlable » ; un plaisir que l'homme doit expérimenter dans la passivité ainsi que dans l'activité érotique. Ce plaisir lui impose une confrontation intime avec soi-même à partir de la confrontation entre les rôles sexuels « masculin » et « féminin ». Une confrontation avec soi à travers le rapport à l'Autre : un autre sexué. Selon Nicole Loraux, c'est à partir de la réflexion sur la division politique des sexes que les Grecs ont problématisé la maîtrise de soi de l'homme-citoyen. Ils l'ont problématisée à partir de « l'épreuve » du plaisir féminin. L'homme-citoyen doit surmonter sa féminité pour réaliser l'idéal de l'*anêr* autochtone[43]. L'analyse historique de Loraux interprète la pensée politique grecque comme une pensée de la division[44]. La cité est « divisée ». Mais, elle se veut unie en dépit des divisions qui l'instituent. La réflexion grecque sur le politique porte alors sur ces divisions et sur la manière de les dépasser, voir de les refouler. La cité se raconte un récit mythique sur sa propre fondation. L'institution politique, la *polis*, est fondée par le différend des sexes[45]. Les femmes, pensées comme l'Altérité radicale, sont niées en tant que citoyennes et leur présence dans la cité est refoulée à travers le mythe de l'autochtonie. Il s'agit, selon Loraux, de la négation des « relations de pouvoir » qui fondent les institutions politiques et qui assurent la prospérité de la communauté. Les Grecs pensent et racontent leurs origines à travers un récit mythique qui, en niant la citoyenneté aux femmes, aux esclaves, aux métèques, assure la

[41] Cf. Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989.
[42] Cf. Nicole Loraux, « L'opérateur féminin », Introduciton à *Id.*, *Les expériences de Tirésias*, op. cit., pp. 7-26.
[43] Cf. Nicole Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996
[44] Cf. Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oublie dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Paris 1997 et *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Paris 2005
[45] Cf. Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la divison des sexes*, Paris, Seuil, 1990.

citoyenneté aux mâles-adultes. C'est à partir d'un appel à « l'un » et à « l'unicité » que les Grecs nient la multiplicité et le mélange dont la communauté est constituée.

Alors que Michel Foucault s'approprie l'appel mythique des Grecs à « l'unicité » pour analyser la relation pédérastique à partir de l'idée d'une réalisation harmonieuse de l'autonomie subjective, Nicole Loraux écoute les voix qui expriment l'altérité du même. Les divisions qui partagent la cité, Loraux les interprète comme les liens qui l'unissent. Il s'agit, selon Loraux, de lire le politique, chez les Grecs, dans le rapport « tragique » entre l'un et le multiple. Ce rapport, elle l'analyse à partir de la problématisation grecque de la duplicité. Une duplicité déguisée en unité qui masque la multiplicité. La division des sexes est la division paradigmatique du politique. Loraux écoute les dissonances dans le récit mythique de l'unité de la *polis*. Ces dissonances lui parlent à travers des voix « féminines » qui ne sont pas toujours des voix de femmes : comme c'est le cas dans les mythes d'Héraklès et de Tirésias. Il s'agit des voix de l'altérité sexuée qui chantent le *contro canto* du même. L'institution politique grecque est partagée à l'origine même si elle veut oublier ce partage[46]. Le mythe de l'autochtonie raconte l'exclusion des femmes de la *polis* et institue la division des sexes comme « la différence opératoire » dans la différenciation politique. Si la pensée politique grecque se fonde sur la négation paradigmatique de la citoyenneté des femmes pour nier la citoyenneté à tous ceux qui ne sont pas des mâles-adultes, maîtriser « le féminin » signifie pour un mâle-adulte se maîtriser soi-même. Loraux analyse la maîtrise de soi de l'*anêr* à partir du combat intime du même avec l'autre sexué.

L'analyse historique de Nicole Loraux s'impose pour comprendre pourquoi une généalogie non genrée des technologies de soi ne décompose pas le rapport entre pratiques de soi et pratiques du pouvoir. Certes, « le sujet », comme Foucault le dit, se construit en tant que sujet complet et autonome à partir d'un rapport critique avec soi-même. Mais, selon Loraux, la réalisation de la maîtrise de soi de l'homme-citoyen à partir du travail de soi sur soi comporte de relever le défi du féminin. Le défi que le féminin lance à l'idéal de virilité par lequel la cité grecque prétend de se penser.

La mise en perspective de l'historicisation foucaldienne avec l'historicisation de Nicole Loraux me permet de reformuler la question politique de l'autonomie. Si Loraux a raison, et si on assume sa version de la maîtrise de soi antique comme une « technologie virile des individus », on peut s'interroger sur les formes multiples de négation qui instituent les sujets politiques en tant que sujets autonomes. Partant de cette réflexion, je lie la question de la formation des sujets politiques véritablement antagonistes à la question de la formation des

sujets politiques véritablement pluriels. Je prétends ainsi reformuler la question de l'autonomie subjective à partir de la question de la solidarité.

vii.

Dans les cours inédits de Foucault, la question politique est celle du rapport entre « subjectivité et vérité ». Celle du processus d'autosubjectivation en tant que processus « critique » d'autodétermination du soi. Un processus qui mène à la stylisation d'une attitude éthique « singulière ». C'est à partir de cette attitude éthique critique que « le sujet » pourra, selon l'interprétation foucaldienne, façonner des configurations « inédites » des relations de pouvoir. Comment, en partant de la stylisation d'une vertu critique à l'égard de « ce que nous sommes » -selon la formulation foucaldienne de « l'esthétique de l'existence comme pratique de la liberté »[47]-, comment, partant de là, peut-on se construire en tant que sujets politiques résistants, en lutte ? Et, en lutte contre quoi ? Certes, en lutte contre les formes de l'assujettissement, mais aussi contre toute forme d'autodétermination de la subjectivité qui se fonde sur la négation des autres.

Analyser le processus de l'autosubjectivation à partir de l'application de la catégorie politique de genre signifie montrer les enjeux politiques de la réalisation de l'autonomie subjective. Comme Joan Scott le souligne[48], le politique institue le genre comme l'un des ses principes d'ordre, le principe d'ordre qui dispose les formes de la politique selon la norme hétérosexuelle de genre. La question de l'autonomie subjective il faut la poser alors pour rompre cette circularité vicieuse. Il faudra poser la question de la formation des sujets politiques qui « troublent » la norme de genre ; et celle des « technologies politiques » qui produisent des subjectivités multiples.

J'ai repris à mon compte l'interprétation donnée par Judith Butler de l'analyse foucaldienne du rapport critique de la subjectivité avec soi-même. Elle actualise cette analyse à partir d'une mise en cause du genre en tant que construction normative de « l'ordre du discours ». Et cela en lisant l'idée foucaldienne du « pouvoir productif du discours » sur le

---

[46] Cf. Cf. Rada Ivekovic, « Il *partage* della ragione », in Maria Eleonora Sanna (sous la dir. de), *Ombre del soggetto. Potere e autonomia nella construzione delal modernità*, ETS, Pise 2005, pp. 131-147.

[47] Cf. Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Id.*, *Dits et écrits*, op. cit., tome IV, n° 356, pp. 708-730 ; *Id.*, « Une esthétique de l'existence », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 357, pp. 730-745.

[48] Joan Scott, «Genre : une catégorie utile d'analyse historique », op. cit., p. 144.

sexe avec les lunettes de Monique Wittig, selon laquelle, le sexe est la catégorie politique qui informe la pensée et le langage en tant qu'ils sont hétérosexuels[49].

A partir de l'idée foucaldienne de «sexe en tant que norme » et de pouvoir en tant que « relations », Butler analyse le genre en termes de « performance »[50]. La naturalité supposée de la division binaire de genre n'est qu'un effet de la performance de la norme hétérosexuelle de genre. La performance de genre est un « acte de discours » ; en tant que telle, elle est prise dans des rapports de force historiques. D'une part, la performance de genre problématise le pouvoir de la norme de genre ; de l'autre, elle problématise la « capacité d'action » des sujets genrés. Leur capacité de s'opposer, de résister aux actes de discours de genre par des actes insurrectionnels, subversifs, de discours. Selon Judith Butler, la « performance de genre » permet de penser, à la fois, la domination de genre et les stratégies subversives de résistance à cette domination. Ces dernières sont envisagées à partir d'une élaboration de ce que, chez Foucault, est définie comme « l'action du sujet sur lui-même ». Il s'agit, chez Butler, d'utiliser Foucault contre lui-même pour penser les formes historiques d'autodétermination d'un soi dissident à partir de la tension entre technologies de soi et technologies de pouvoir. L'emprise du genre performatif est mise en échec à partir de la « performativité discursive » qui énonce le genre comme un énoncé du pouvoir. Le fait de penser le genre comme l'effet des discours de vérité sur la subjectivité rend possible la parodie de ces discours de la part du sujet. Cette parodie énonce une subjectivité, laquelle ne correspond plus aux discours de vérité qui l'ont genrée.

La question que je pose à la performativité discursive de genre est la suivante : l'acte de discours opposé à la norme de genre pour « troubler » son effet et décrire ainsi une subjectivité « bizarre » à l'égard de cette norme, en tant que acte de discours est un acte individuel et localisé ; comment peut-on politiser la parodie du genre de manière à produire une action subversive inédite et collective ?

Dans *L'herméneutique du sujet* et dans le dernier cours au Collège de France intitulé, *Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité*, Foucault analyse la *parrhêsia* tardive. Le « tout dire sur soi » en disant la vérité de la relation de pouvoir dans cette relation même. Il s'agit d'une pratique discursive appliquée « en relation » que Foucault interprète comme une stratégie d'autosubjectivation. En disant la vérité sur soi dans la relation de pouvoir, le sujet met au point les techniques qui lui permettent d'établir un rapport « vrai » et

[49] Cf. Monique Wittig, *La pensée straight*, Balland, Paris 2001 [1992].
[50] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., et *Bodies that Matter,* op. cit.

« complet » avec soi-même ; les exercices qui lui permettent de se façonner un style de vie autonome.

L'analyse foucaldienne de la *parrhêsia* me sert pour interroger la performativité discursive chez Butler. Plus précisément, je mobilise « l'inventivité relationnelle » qui, selon l'interprétation foucaldienne, caractérise la pratique tardive de la *parrhêsia*, pour poser la question de l'invention des stratégies collectives de lutte contre l'emprise de la norme de genre.

L'appropriation foucaldienne du discours historique traditionnel ne permet pas de « troubler » le genre pour décomposer les rapports de force qui l'instituent en tant que technologie hétérosexuelle du pouvoir, une technologie appliquée à travers la négation de la multiplicité conflictuelle qui caractérise le vivre ensemble[51]. Cependant, on trouve, dans l'analyse de la *parrhêsia* foucaldienne, une application « relationnelle » des technologies de soi capable de développer la « vertu » éthique à travers laquelle, de nouveaux modes de vie sont envisageables. Une fois le genre troublé à travers la parodie de la fiction régulatrice qui l'institue comme un rapport social, il faut penser une dimension collective de l'éthique qui puisse façonner un sujet politique pluriel. Le défi est celui de penser des subjectivités multiples, capables de se déterminer en tant que sujets politiques autonomes. Pour réaliser ce type d'autonomie politique, il faudra se soucier de la multiplicité du soi dans le « devenir sujet ». L'inventivité qui caractérise la mise en place du rapport entre « subjectivité et vérité » dans la pratique relationnelle de la *parrhêsia* tardive, selon Foucault, peut servir d'outil pour « casser les systèmes de pouvoir » disposés par la norme de genre. C'est-à-dire qu'il faut créer collectivement des configurations inédites des relations de pouvoir par lesquelles il devient possible d'envisager des formes de lutte et d'élaborer les usages, la critique, l'invention des catégories d'analyse. En ce qui concerne le genre performatif, par exemple, la performance subversive de la norme de genre est véritablement subversive quand elle permet, tout en réassignant la norme, de montrer ce qui, dans les stratégies de réappropriation et dans les nouvelles dispositions du pouvoir « perdure » de la division de genre, « classe », « race ». L'herméneutique de la subjectivité en tant que travail inaccompli de mise en cause et de transformation du soi par la mise au point des techniques spécifiques peut être appliquée, à la fois, pour « agir et théoriser »[52]. D'un côté, partir de l'expérience subjective pour penser les

[51] Eleni Varikas, « Inscrire les expériences du genre dans le passé », *EspacesTemps, Les Cahiers, CLIO*, Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales, n° 87/88, 2005, pp. 106-116, p. 115.

[52] Cf. M. Akrich, D. Chabaud-Rychter, D. Gardey, « Théoriser, agir », in *Id*. « Introduction », *Cahiers du Genre*, Politiques de la représentation et de l'identité, op. cit., pp. 13-14.

outils théoriques qui permettent de constituer des sujets politiques pluriels. De l'autre, « armer » ces sujets des instruments critiques de lutte.

Première partie

Les technologies politiques des individus

Préambule

De 1967 à 1971, Michel Foucault travaille à un ouvrage sur la peinture d'Édouard Manet. Ce projet ne verra jamais le jour, du moins sous la forme initialement prévue d'un livre. Mais Foucault exposera cependant ses réflexions sur Manet à plusieurs reprises, dans une série de conférences données en Italie et en Tunisie. La dernière d'entre elles se tiendra à Tunis en 1971[53].

Dans cette dernière[54], il s'agit, pour Foucault, de poursuivre la mise en relation de sa réflexion esthétique avec le champ de sa réflexion politique. Déjà, dans ses études sur la peinture de la Renaissance italienne, Michel Foucault s'était démarqué des discours, orientations et questionnements propres aux disciplines de l'histoire de l'art et de l'esthétique. Ses interrogations « esthétiques » y étaient en quelque sorte déjà indexées aux visées politiques de sa réflexion. La peinture et, à travers elle, la question de la « représentation spatiale », devait permettre de penser à nouveaux frais les formes des dispositifs de « savoir-pouvoir ». Plus précisément, de les penser à partir d'une configuration relationnelle du pouvoir. Tout d'abord, penser les dispositifs de savoir-pouvoir sous la forme des relations signifiait, chez Foucault, les analyser à partir d'une idée de pouvoir comme « production » : production de rapports de force, de discours de vérité, de formes de la subjectivité. Ensuite, cela impliquait la problématisation des relations, discours, subjectivités qui « brouillent » les effets de pouvoir tout en les légitimant. En ce qui concerne la subjectivité, d'une part, il s'agissait de poser la question du sujet en tant que produit des relations de pouvoir ; de l'autre, il s'agissait de la question de la participation du sujet à la mise en place des configurations du pouvoir.

Foucault se sert en effet de l'analyse de l'œuvre de Manet pour reformuler le problème de la représentation spatiale (problème esthétique) en termes de « pratique subjective ». Il reconsidère le processus par lequel le « tableau-objet » est produit, à partir du rôle du regard du spectateur et de celui de la matérialité de la toile. Et il retient de cette analyse que l'objet esthétique est constitué par ce regard esthétique, regard qui institue la toile en « tableau-objet » au moment où il la regarde :

---

[53] Cf. Maryvonne Saison, « Introduction », in *Id*. (sous la dir. de), *Michel Foucault*. *La peinture de Manet*. *Suivi de Michel Foucault, un regard,* Seuil, Paris 2004, pp. 11-17.

[54] Cf. Michel Foucault, « La peinture de Manet », in Maryvonne Saison (sous la dir. de), *Michel Foucault, La peinture de Manet,* op. cit, pp. 19-47.

> […] Manet réinvente (ou peut-être invente-t-il ?) le tableau-objet, le tableau comme matérialité, le tableau comme chose colorée que vient éclairer une lumière extérieure et devant lequel, ou autour duquel, vient tourner le spectateur. […] la manière dont Manet a traité de l'espace même de la toile, comment il a fait jouer les propriétés matérielles de la toile, […] comment dans ses tableaux il a utilisé, non pas une lumière représentée qui éclairerait de l'intérieur le tableau, mais comment il a utilisé la lumière extérieure réelle. […] comment il a fait jouer aussi la place du spectateur par rapport au tableau ; […].[55]

Il s'agit de problématiser la « capacité d'action » subjective dans les relations de pouvoir qui rendent possible les conditions de la représentation spatiale et qui instituent le regard et l'objet esthétiques.

Selon Foucault, c'est à partir de l'interaction entre le regard du sujet et la matérialité de la toile que Manet rend « l'invisibilité » du visible qui constitue le visible même ; le peintre rend perceptible le processus habituellement « invisible » par lequel le visible lui-même est produit :

> Et vous voyez comment Manet joue ainsi avec cette propriété matérielle de la toile qui fait que c'est un plan, un plan qui a un *recto* et un *verso* ; […]. Là, il l'utilise non pas en ceci qu'il peint le devant et le derrière de la toile, mais qu'il force en quelque sorte le spectateur à avoir envie de tourner autour de la toile, de changer de position pour arriver enfin à voir ce qu'on sent qu'on devrait voir, mais qui n'est pourtant pas donné dans le tableau. Et c'est ce jeu de l'invisibilité assurée par la superficie même de la toile que Manet fait jouer à l'intérieur même du tableau […] la peinture se donne comme ce qui nous montre quelque chose d'invisible : les regards sont là pour nous indiquer que quelque chose est à voir, quelque chose qui est par définition, et par la nature même de la peinture, et par la nature même de la toile, nécessairement invisible.[56]

La « vérité » du visible siège dans ce qui, du visible, reste invisible. Ce qui échappe au visible constitue le cadre de la visibilité. La « vérité » de l'œuvre d'art est dans le regard du spectateur qui perçoit la toile comme un tableau-objet et qui se perçoit soi-même en train de

[55] Michel Foucault, « La peinture de Manet », op. cit., p. 24
[56] *Ibidem*, p. 35.

regarder la toile… donner visibilité au visible signifie alors travailler sur « la limite » de la représentation spatiale, dans le processus qui la produit[57]. Voir le visible par l'invisibilité qui le constitue signifie politiser l'impensé de la performance esthétique. C'est à partir de la question de tout ce qui n'est pas représenté qu'on pose la question de la représentation ; et c'est à partir de ce que le spectateur ne voit pas qu'on pose la question de l'action subjective dans les relations de pouvoir qui rendent possible la représentation.

Partant des réflexions sur la performance esthétique, Michel Foucault problématise la formation de la subjectivité. Il pose la question de l'autodétermination des formes de la subjectivité en termes d' « esthétique de l'existence ». La construction d'un « style de vie » subjectif comme une œuvre d'art est une stratégie d'autosubjectivation.

La recherche d'une « esthétique de l'existence » correspond, selon Foucault, à un travail critique du regard de soi sur soi à partir d'une position « liminale » : la position du devenir sujet « en relation ». C'est à partir de la relation avec les autres que l'individu en train de devenir un type de sujet éthique et politique expérimente « la limite » de sa propre subjectivité. C'est-à-dire : il expérimente la limite de la réalisation de son autonomie à l'égard des autres. La relation sexuelle, considérée comme une relation de pouvoir, devient la relation dans laquelle se laisse voir cet espace liminale pour la subjectivité. Le sujet se soucie de soi-même « en relation » pour se déprendre de soi : il développe une attitude « critique » qui lui permet de façonner un « style de vie » autonome. L'esthétique de l'existence est alors une pratique de soi par la relation aux autres. Elle représente la subjectivité en tant que projet du soi en relation.

La question du rapport entre « subjectivité et vérité »[58] est posée dans le champ de la sexualité : un champ politique. Ici le « pouvoir disciplinaire » s'articule au « pouvoir performatif », c'est-à-dire : au pouvoir en tant que « relations ». La relation sexuelle est le lieu politique où la subjectivité se donne la possibilité de façonner la vérité de sa propre représentation. Elle se façonne comme projet du soi « en devenir ».

Or, l'analyse foucaldienne de la relation sexuelle comme relation de pouvoir pose le problème d'une « asymétrie de position » entre les partenaires. Asymétrie à la fois éthique et politique. Mais, les développements de la réflexion foucaldienne esquisse à peine le «différend » caractérisant cette asymétrie. Ce dernier n'est pas pensé à partir d'une problématisation de la sexuation politique ; il est en revanche analysé en termes de réciprocité

[57] Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, en particulier, cf. première partie, chapitre I.

éthique. La réalisation des « modes de vie autonomes » est finalement l'objectif d'une maîtrise de soi « virile » pratiquée par les deux partenaires d'une manière réciproque. C'est-à-dire que dans la relation pédérastique gréco-romaine, selon l'analyse de Foucault, chaque partenaire recherche son « style d'existence » au moyen d'un travail de soi sur soi qu'il réalise grâce au rapport avec l'autre. Foucault justifie la « maîtrise de soi » de l'homme-citoyen comme une pratique relationnelle de la vérité caractérisée par « la réciprocité ». Et il fait de la relation pédérastique de l'antiquité classique et tardive le modèle de la relation de pouvoir à l'œuvre dans toute relation sexuelle.

A partir de la relation sexuelle conçue en termes de relation de pouvoir, les pratiques de la connaissance de soi sont envisagées comme des techniques d'autosubjectivation. Quel est alors le rapport entre les « techniques de soi » et les techniques du pouvoir subjectivant ? Partant de la définition foucaldienne de « techniques de soi », analyser ce rapport signifie le comprendre comme « la tension » entre une subjectivité façonnée en tant que projet éthique, et la vérité sur soi recherchée au moyen des « arts de vie ».

J'analyserai l'articulation foucaldienne entre le « processus de la subjectivation » et les « discours de vérité » dans le champ de la sexualité à partir d'une perspective de genre. Mobiliser le concept de genre permet d'interpréter à nouveaux frais le rapport entre subjectivité et vérité. Qu'en est-il des discours sexués de vérité sur la « différence » et la « dispersion » du soi ? Quel est le rapport entre le soi qui peut tout à la fois être « impersonnel », mais envisagé comme un « double » chez Foucault, et le principe de différenciation de genre ? Comment faut-il problématiser le statut de l'Autre dans le processus de la subjectivation ? À partir du « sexe en tant que norme », selon Foucault, peut-on penser la subjectivité en termes de projet éthique sans pour autant problématiser les formes genrées de la subjectivation ?

Michel Foucault s'approprie l'analyse des pratiques sexuelles de la Grèce classique et tardive en les associant à son interprétation de l'action du plaisir érotique. L'action de ce dernier met en scène une configuration du pouvoir en termes de relations. Est-ce que cette configuration peut-être utilisée pour problématiser la parodie des structures du pouvoir à travers la « réassignation » des rôles sexuels ? À partir de l'implication érotique du sujet dans la relation de pouvoir, comment peut-on penser sa résistance aux formes de l'assujettissement ?

[58] Cf. Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », op. cit.

On en revient aux implications politiques des techniques de soi. A partir de l'idée d' « exercice spirituel », Foucault élabore l'idée de « technologies de soi » en termes de « thérapies ». Certes, il souligne la dimension relationnelle dans laquelle les technologies de soi sont appliquées, mais il montre que leur objectif est « le souci de soi » : un rapport vrai et complet du sujet avec soi-même. Cependant, la pratique du souci de soi de l'homme–citoyen ne comprend pas, chez Foucault, « le rapport de l'homme grec au féminin ». Il s'agit d'une pratique « virile » du soi en relation. Selon l'interprétation foucaldienne, les « thérapies du soi » ne sont pas sexuées par le politique. Foucault efface de la relation sexuelle « le conflit » constitutif de toute relation de pouvoir ; la conséquence est qu'il interprète « le politique » chez les Grecs, à partir d'un idéal d'harmonie. Le souci de soi peut tendre alors à la réciprocité éthique entre les partenaires de la relation pédérastique.

Chapitre I. Les discours de vérité

À partir de l'*Histoire de la sexualité*[59] et dans les cours donnés au Collège de France pendant les années quatre-vingts[60], Michel Foucault conduit une analyse généalogique du sujet et met au jour une archéologie des « pratiques subjectives d'individuation ». Il s'agit de légitimer des questions sur le soi, sur l'individu qui se perçoit comme un sujet éthique et politique, qui prononce des « discours de vérité » au moyen de « la sexualité ». À travers l'étude des pratiques subjectives appliquées aux corps dans le « dispositif de sexualité »[61] et à partir de l'analyse des formes du désir et du plaisir sexuels, Foucault envisage une subjectivité produite et non simplement normalisée et réprimée par les pouvoirs institutionnalisés[62].

Si la sexualité n'est pas une réalité naturelle mais le produit d'un « dispositif », un système historique des discours, des pouvoirs et des pratiques qui constituent l'individu, alors, la subjectivité est façonnée, entre autres, par les « discours de vérité » des pouvoirs normatifs courants sur les désirs et les plaisirs du corps. C'est à partir du corps considéré comme un centre d'expérience pour le soi qui se forme, se définit et se gouverne à travers un travail de « souci de soi»[63], que la subjectivité se constitue au moyen des interprétations des pratiques sexuelles adoptées.

Selon la morale sexuelle « occidentale » moderne[64], les prescriptions relatives aux actes sexuels sont interprétées à partir des interdictions et de l'obligation à avouer le désir sexuel. On dit le vrai sur le soi quand on dit le vrai sur « la sexualité ». Foucault envisage le problème de l'aveu du désir sexuel comme une technologie subjective développée certes, pour contrôler, discipliner les corps et les individus[65], mais aussi pour les transformer. Il pose la question des obligations qui ont conduit le sujet à s'engager dans une activité

---

[59] Cf. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit. ; *Id*., *L'usage des plaisirs*, op. cit. ; *Id., Le souci de soi*, op. cit.

[60] Cf. Michel Foucault, « Du gouvernement des vivants » (1979-1980) dossier [D 251] disponible à la Bibliothèque de l'IMEC; *Id*., « Subjectivité et vérité » op. cit.; *Id* « L'herméneutique du sujet » op. cit.; *Id*., « Le gouvernement de soi et des autres » op. cit.; *Id*., « Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité » op. cit.

[61] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 99-173.

[62] Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.; *Id*., *Naissance de la clinique*, op. cit. ; *Id*., *Surveiller et punir*, op. cit.

[63] Cf. Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit.

[64] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., « Nous autres, victoriens », pp. 9-22.

[65] Michel Foucault, « L'hypothèse répressive », op. cit.

d'autodéfinition. Il essaie de comprendre pourquoi les individus prononcent des discours vrais sur la sexualité et pourquoi ils appliquent des techniques spécifiques d'expérimentation sur le corps en les considérant comme des stratégies capables de révéler le soi le plus profond. Pourquoi croit-on que le désir et le plaisir sexuels, regardés à travers le prisme de la problématisation historique des « technologies de soi »[66], sont la forme la plus sincère de vérité à l'égard de la subjectivité?

Après la généalogie des techniques à l'aide desquelles, traditionnellement, les pouvoirs normalisent les individus, Foucault propose la généalogie de la partie de nous-mêmes que nous avons formée en appliquant les « technologies de soi ». Ces technologies sont déterminées en termes historiques et culturels, et elles sont considérées comme fonctionnelles et praticables.

Foucault met en cause l'idée classique selon laquelle, si on connaît et si on interprète la subjectivité, on peut libérer le corps, la sexualité et le soi de l'assujettissement aux pouvoirs. En revanche, il affirme que la croyance selon laquelle on peut résister à la normalisation à travers la connaissance de soi et en affirmant la vérité sur soi, opère souvent en soutien des pouvoirs institutionnalisés. La subjectivité n'est pas donc une réalité objective qu'on peut décrire à partir des théories ou des « technologies de soi »: elle est une notion construite (historiquement et culturellement) par des théories et des techniques.

Les « technologies de soi » désignent l'ensemble des stratégies qui permettent aux individus de faire, « par leurs propres moyens ou à l'aide des autres », des opérations sur leurs corps, leurs pensées, comportements et façons d'être afin de réaliser une transformation subjective. Cette transformation ne sert pas à définir une notion figée d'identité personnelle mais, elle permet de rejoindre un état subjectif caractérisé (selon la période historique et les conventions culturelles) par « le bonheur », « la pureté », la sagesse, la perfection, l'immortalité[67]. Les « technologies de soi » sont envisagées alors, selon Foucault, en tant qu'outils pour la transformation de soi dans des « relations de pouvoirs ». Elles entretiennent des rapports ambigus avec toute technologie d'assujettissement et de domination.

Tout au long de l'argumentation foucaldienne, les questions posées au moyen de la sexualité sur le rapport entre les « discours de vérité » et le sujet[68] impliquent une analyse originale du concept de pouvoir. Tout d'abord, Michel Foucault prononce un discours

[66] Cf. Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit.
[67] Michel Foucault, « Sexualité et solitude », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 295, pp. 168-178, p. 171
[68] Michel Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 338, pp. 539-561, pp. 539 –540.

« pluriel » sur le pouvoir. C'est-à-dire : ses recherches s'orientent vers l'analyse des pouvoirs multiples, polyvalents, polyfonctionnels qui produisent des formes différentes d'action et qui permettent d'élaborer des stratégies diverses de résistance à ces pouvoirs mêmes. Ensuite, il définit la notion de « relations de pouvoir ».[69] Enfin, il pose la question de la dynamique entre les « relations de pouvoir » et les « états de domination » en problématisant le rapport entre autonomie et obéissance dans la constitution de la subjectivité.

Or, il faut remarquer que, chez Foucault, l'analyse généalogique du sujet et l'archéologie de ses pratiques d'individuation pour se façonner en tant que sujet éthique et politique ne posent pas la question relative à la formation historique des sujets comme constructions « genrées ». Le fait de ne pas poser cette question a pour conséquence le silence sur les formes historiques de la différenciation politique dans la construction des sujets. Il s'agit, en revanche, de l'analyse des pratiques d'individuation d'un type de sujet « homme », envisagé « traditionnellement » comme le «sujet universel » du discours et de l'histoire. D'une part, les discours de vérité prononcés sur le soi ne portent pas sur « les femmes » comme sujets de ces discours de vérité ; ni sur les autres partenaires sexuels de l'homme-citoyen, les esclaves, par exemple. D'autre part, l'analyse historique des pratiques sexuelles proposée par Foucault ne problématise pas le statut « des femmes », dans la construction des sujets de l'histoire[70]. Cette analyse ne problématise pas le statut de l'Autre.

Tout d'abord, dans le « dispositif de sexualité » foucaldien, il s'agit des corps mâles assumés en tant que tels et non pas problématisés comme construits « au masculin »[71]. Le concept « d'hystérisation du corps de la femme »[72] est la seule problématisation des corps des femmes chez Foucault. Mais, ce concept est à peine définit, et seulement en termes de « biopouvoir »[73] : c'est-à-dire qu'il est définit comme un dispositif spécifique de savoir et de pouvoir mis en place au XVIIIème siècle[74]. Ensuite, des formes principales du désir et du

---

[69] Cf. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 306, pp. 222-243. Pour ce qui concerne les « relations de pouvoir » à partir du domaine de la sexualité, cf., entre autres, Michel Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », op. cit.

[70] Cf. M. Roit-Sarcey, C. Planté, E. Varikas, « Femmes sujets de discours, sujets de l'histoire », op. cit.

[71] Cf. Biddy Martin, « Feminism, Criticism and Foucault » in Dimond, I., Quinby, L. (sous la dir. de), *Feminism and Foucault : Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston 1988, pp. 3-19, p. 7 et Jana Sawicki, *Disciplining Foucault : Feminism, Power and Body*, op. cit.

[72] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 137.

[73] Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. ; *Id*., « Bio-histoire et Bio-politique », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome III, n° 179, pp. 95-97 ; *Id*., « Naissance de la biopolitique », *Ibidem*, n° 274, pp. 818-825 ; *Id*., « Du gouvernement des vivants », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 289, pp. 125-130 ; *Id*., *Sécurité, Territoire, Population*, Gallimard, Paris 2004 ; *Id*., *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004.

[74] Cf. Jocelyne Le Blanc, *L'archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps sexué autrement*, L'Harmattan, Paris 2004, pp. 12-13 : « L'hystérisation du corps de la femme se serait mis en place selon un triple processus par lequel le corps de la femme a été analysé comme intégralement saturé de sexualité ; par lequel ce corps a été intégré, sous l'effet d'une pathologie qui lui serait

plaisirs sexuels analysées dans le processus de constitution de la subjectivité, seules les formes relatives aux désirs « des hommes » sont prises en compte. Quand Foucault analyse le « mariage du philosophe » à la Grèce classique et tardive, il ne problématise pas le plaisir et le désir sexuel des femmes ; il s'approprie en revanche d'une *vulgata* sur l'antiquité qui limite l'analyse à la passivité de « la femme » dans l'acte sexuel. D'ailleurs, quand il analyse la « physique » du « mariage stoïcien », il ne problématise pas non plus le rôle social et politique de l'épouse[75]. Enfin, dans son interprétation des pratiques d'individuation antiques, Foucault ne problématise pas « le rapport de l'homme grec au féminin »[76].

On peut poser la question de « l'androcentrisme » chez Michel Foucault[77] en analysant ses réflexions sur le rapport entre la constitution de la subjectivité et la recherche de la vérité sur soi grâce à une analyse historique des pratiques sexuelles à partir d'une perspective de « genre »[78]. C'est-à-dire pour comprendre « quelles » pratiques sexuelles ont construit « quelle » subjectivité, et comment elles ont été les outils de la réalisation d'un rapport vrai et complet « d'un type de sujet » avec soi-même, on peut mettre en perspective l'argumentation foucaldienne avec la critique et les usages féministes de cette argumentation. D'un côté, l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault a été une source pour penser « autrement » les corps sexués. De l'autre côté, la critique féministe du corps supposé « neutre » et « docile » chez Foucault, a permis d'articuler la relation entre les dispositifs de savoir-pouvoir et la

---

intrinsèque, au champ des pratiques médicales ; par lequel enfin il a été lié organiquement au corps sociale (pour assurer la fécondité réglée de l'espèce), l'espace familial (puisque considéré comme l'élément substantiel et fonctionnel de la famille) et la vie des enfants (dont en plus de produire, la femme doit assumer seule la responsabilité biologique et morale). De sorte à donner une image négative de la femme considérée comme nerveuse ou hystérique. » Cf. aussi, Lois McNay, *Foucault and Feminism,* op. cit., p. 31.

[75]. Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit. ; *Id*., « Subjectivité et vérité », op. cit. ; *Id*., « Le gouvernement de soi et des autres », op. cit. ; *Id*., « Le gouvernement de soi et des autres. Le courage de la vérité », op. cit.

[76] Pour une problématisation du rapport des Grecs au féminin, voir Nicole Loraux, « Notes sur un impossible sujet de l'histoire », *Les Cahiers du Grif*, op. cit., pp. 113-123.

[77] Jocelyne Le Blanc, *L'archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps sexué autrement*, op. cit., p. 16.

[78] Cf. Joan Scott, «Genre : une catégorie utile d'analyse historique », op. cit.

construction des corps sexués[79]. De plus, une perspective de genre permet d'user du « pouvoir relationnel » chez Foucault pour problématiser l'action des « normes de genre »[80].

I. 1. *« Subjectivité et vérité »*

Dans le cours prononcé au Collège de France pendant l'année 1981, intitulé « Subjectivité et vérité »[81], Michel Foucault analyse, en détail, les discours de vérité que le sujet prononce sur lui-même à travers la sexualité.

L'année précédente, dans le cours intitulé «Du gouvernement des vivants»[82], il avait esquissé le problème de l' « examen de conscience » et étudié celui de l' « aveu » à l'aube de la « culture occidentale chrétienne ». Il posait la question du «gouvernement » des individus à partir de la problématisation de leurs « actes de vérité ». C'est-à-dire : il posait le problème de la manifestation de la soumission et de l'obéissance au moyen de l'énonciation des fautes et des désirs :

> […] comment se fait-il que dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés en plus des actes d'obéissance et de soumission, des « actes de vérité » qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc.? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est?[83]

---

[79] Cf. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance. A study of Women in Contemporary Philosophy*, Polity Press, Cambridge 1991 ; *Id.*, *Nomadic Subjects : Embodiement and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York 1994 ; Judith Butler, *Bodies that Matter*, op. cit. ; Irene Diamond, Lee Quinby (sous la dir. de), *Feminism and Foucault : Reflections on Resistance*, op. cit. ; Lois McNay, *Foucault and Feminism : Power, Gender and the Self,* op. cit.; Caroline Ramazanoglu (sous la dir. de), *Up Against Foucault : Exploration of Some Tension Between Foucault and Feminism,* Routledge, London 1993 ; Jana Sawicki, *Disciplining Foucault : Feminism, Power and Body*, op. cit.

[80] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 248-256.

81 Cf. Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit. ; cf. *Id.*, « Subjectivité et vérité » in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 304, pp. 213-218.

[82] Cf. Michel Foucault, «Du gouvernement des vivants», op. cit.; cf. *Id.*, « Du gouvernement des vivants » in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 298, pp. 125-129.

[83] Michel Foucault, « Du gouvernement des vivants », op. cit., p. 125.

Il remarquait que, pendant le christianisme primitif, cette verbalisation de la vérité avait pour objectif une mortification du soi qui impliquait un rapport à soi-même comme détachement et destruction des formes du soi[84].

Partant de ces réflexions, Foucault revient en arrière dans la périodisation historique proposée jusqu'à analyser l'Antiquité tardive et la Grèce classique. Il s'agit, selon lui, de récupérer une forme de rapport à soi-même comme « maîtrise de soi » et non comme humiliation, ainsi qu'une relation positive entre la subjectivité et la vérité. Le « souci de soi » (*epimeleia heautou*) est posé, de la philosophie platonicienne[85] jusqu'aux philosophies tardives, comme la question générale qui soulève le problème de la connaissance de soi par les relations avec les autres. L'histoire de la subjectivité est donc envisagée comme l'histoire du rapport à soi et celle de la « gouvernementalité » comme l'histoire de l'articulation entre le rapport à soi-même et celui aux autres.

Le cours de 1981 enquête, alors, sur le sujet en tant qu'objet historique et institutionnel de connaissance au moyen de l'analyse des actions subjectives pour « se gouverner », pour « fixer », « maintenir » ou « transformer » sa propre identité en fonction des objectifs spécifiques. Cela signifie poser le problème du développement d'une « liturgie de la vérité » dont les formes pratiquées constituent, en termes historiques et culturels, la subjectivité.

Le concept de subjectivité dont parle Foucault, correspond à un projet esthétique du soi. La subjectivité se forme à partir d'un travail de soi sur soi au moyen de l'élaboration des discours de vérité prononcés sur soi-même pour penser un « style de vie » autonome. Ce projet s'inscrit dans un processus que Foucault désigne, comme « processus de subjectivation ».

On peut préciser ce que Foucault veut signifier avec le concept de « subjectivation », à partir des analyses de Gilles Deleuze:

> Foucault n'emploie pas le mot sujet comme personne ni comme forme d'identité, mais les mots « subjectivation » comme processus, et « soi » comme rapport (rapport à soi). Et de quoi s'agit-il? Il s'agit d'un rapport de la force avec soi (tandis que le pouvoir était rapport de la force avec d'autres forces), il s'agit d'un « pli » de la force. Suivant la manière de plier la ligne de forces, il s'agit de la constitution de modes d'existence, ou l'invention de possibilités de vie qui concernent aussi bien la mort, nos rapports

[84] *Ibidem*, p. 129.

> avec la mort: non pas l'existence comme sujet, mais comme œuvre d'art. Il s'agit d'inventer des modes d'existence, suivant des règles facultatives, capables de résister au pouvoir comme de se dérober au savoir, même si le savoir tente de les pénétrer et le pouvoir de se les approprier.[86]

Le fonctionnement de ce processus est envisagé, chez Foucault, à travers l'analyse du « dispositif de sexualité ». Dans ce dispositif, la vérité subjective, au moyen des discours de vérité prononcés sur les actes, les désirs et les plaisirs sexuels, est toujours une vérité qui se définit tout de suite du point de vue du politique. C'est-à-dire : la vérité n'est pas définie par un critère formel universellement valide mais plutôt, par un système des pratiques et d'obligations auquel elle fait référence. La subjectivité en tant que projet se forme donc dans et par son rapport à la vérité. En effet, selon l'analyse foucaldienne des pratiques de soi antiques, l'application de l'impératif du « se connaître soi-même » répondait à la question « quoi faire de soi-même ». La recherche de la vérité subjective pose alors le problème des actions que le sujet doit faire pour devenir lui-même l'objectif de ses actions.

I. 1. a. La « dispersion » de la subjectivité

Le rapport entre la subjectivité et la vérité problématise, selon Michel Foucault, la relation entre le sujet et l'autre au moyen des notions de « différence » et de « dispersion ». À partir des ses réflexions dans *l'Archéologie du savoir*[87], où le problème était l'étude de l'apparition des « objets possibles » de connaissance[88], la recherche de l'autre se noue à la recherche du moi. Cette recherche est représenté par ce que Antoinette Koleva appelle un «[…] tâtonnement douloureux d'un certain bord culturel […]»[89], d'une frontière. Selon Foucault :

> […] nous sommes différence, […] notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que *la*

[85] A ce propos, Foucault analyse plusieurs textes platoniciens, en particulier, l'*Alcibiade*. Cf. Platon, *Alcibiade*, Flammarion, Paris 1999.
[86] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Les éditions de Minuit, Paris 1990, p. 127.
[87] Cf. Michel Foucault, *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.
[88] Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 330, pp. 431-457, p. 443.
[89] Antoinette Koleva, «Qui suis-je-moi, l'autre?», in *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir. Etudes transeuropéennes*, Press Universitaires Nancy, Nancy 1994, pp. 227-233, p. 230.

> *différence*, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette *dispersion que nous sommes* et que nous faisons.[90]

La différence est une stratégie nécessaire pour résister à l'assujettissement imposé de la part des pouvoirs institutionnels au moyen des formes préétablies de la subjectivité. La différence « que nous sommes » n'est pas une affirmation du même face à l'autre. Elle est « dispersion » du soi. C'est-à-dire : elle est pensée à partir de la déconstruction d'une identité personnelle stable. Seulement à partir de la « démonolithisation de l'identité personnelle »[91] on peut reconstruire des formes résistantes de la subjectivité. En décomposant le concept foucaldien de subjectivité, Gilles Deleuze déclare que :

> […] la lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose. [92]

En effet, comme Judith Revel le souligne, Michel Foucault pense la différence en tant que «[…] articulation de la discontinuité et de l'unité, de la singularité et de la dimension du commun […]»[93]. Il justifie la différence par la duplicité, à partir d'un lien relationnel. La différence est donc considérée comme une « technologie » qui permet aux individus de maintenir ouvert, à la fois, le rapport avec les autres et avec eux-mêmes. Selon Foucault, chaque pratique subjective de résistance aux pouvoirs ne dépend pas d'une « mise en commun » des différences. En revanche, une pratique commune produit des subjectivités certes différentes, mais qui ne sont pas irrégulières ni isolées, car elles sont l'expression des existences qui ne peuvent pas être réduites, ni se réduire, à la « linéarité » de l'ordre normatif.[94]

I. 1. b. La division des sexes

---

[90] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, pp. 172-173. Nous soulignons.
[91] Cf. Rada Ivekovic, « Il *partage* della ragione », op. cit.
[92] Gilles Deleuze, *Foucault*, Les éditions de Minuit, Paris 1986, p. 113.
[93] Judith Revel, «La pensée verticale : une éthique de la problématisation», in Frédéric Gros, *Foucault. Le courage de la vérité*, Puf, Paris 2002, pp. 63-86, p. 77.
[94] *Ibidem*, p. 83.

Michel Foucault n'interprète pas la « différence » entre le sujet et l'autre en termes de « différence sexuelle »[95], ni en termes de « division des sexes »[96]. D'une part, dans son analyse des pratiques sexuelles, il ne se pose pas la question du rapport entre « le masculin » et « le féminin »[97]. D'autre part, il ne problématise pas la « différenciation » comme le principe d'ordre qu'institue, sous la forme d'une différence « naturelle » parce que naturalisée, la hiérarchie politique entre les sexes[98]. D'un côté, Michel Foucault affirme que la différence entre le sujet et l'autre permet la résistance stratégique aux formes figées et naturalisées de la subjectivité. De l'autre côté, il ne pose pas la question de la construction historique du sujet « universel » en tant qu'universel masculin qui institue « le féminin » comme particulier : « l'Autre » absolu dont il est question chez Simone De Beauvoir[99]. L'idée foucaldienne de la différence comme « dispersion » constitutive du soi évite de penser la « différence sexuelle » en termes essentialistes (une différence de nature entre les hommes et les femmes). Mais, le fait de ne pas problématiser les formes de l'assujettissement et les stratégies de résistance qu'on lui oppose à partir de l'institution politique de la « division entre les sexes » risque de masquer les mécanismes historiques de la formation des subjectivités.

La division des sexes est le désaccord, la « mésentente »[100], le « différend »[101] politique qui dessine la frontière entre l'identité et une altérité radicale. Bien que construite,

---

[95] En ce qui concerne « la pensée de la différence sexuelle », voir, entre autres : Luce Irigaray, *Speculum*, op. cit. ; *Id*., *Ce sexe qui n'est pas un*, éd. de Minuit, Paris 1977. Voir aussi : Carla Lonzi, *Manifesto Femminista*, Rivolta Femminile, Milano 1970 et *Id*., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Rivolta Femminile, Milano 1974; Circolo di Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale,* op. cit., *Mettere al mondo il mondo,* La Tartaruga, Milano 1990, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre,* La Tartaruga, Milano 1992; Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Rome 1990.

[96] En ce qui concerne « la division des sexes », voir, entre autres : Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, côté-femmes, Paris 1991 ; Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, op. cit.; Paola Tabet, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, L'Harmattan, Paris 1998.

[97] En ce qui concerne le rapport entre « masculin » et « féminin », voir : Françoise Héritier, *Maculin/Féminin. La pensée de la différence*, éd. Odile Jacob, Paris 1996.

[98] Cf. Eleni Varikas, « La nature politique du genre ou les limites de la démocratie historique », op. cit.

[99] « L'humanité est mâle et l'homme définit la femme non en soi mais relativement à lui. Elle n'est pas considérée comme un être autonome. […] Elle se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle ; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est l'absolu : elle est l'autre. » Simone de Beauvoir, « Introduction » à *Id*., *Le deuxième sexe. I. Les faits et les mythes*, Gallimard, Paris 1976 [1949], p. 17. « On ne naît pas femme : on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin. Seule la médiation d'autrui peut constituer un individu comme un *Autre*. » Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe. II. L'expérience vécue*, Gallimard, Paris 1976 [1949], pp. 13.

[100] Cf. Jaques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995.

elle est présupposée « naturelle »[102] et masquée, car présentée comme une simple opposition binaire, par le politique. La différence des sexes est, alors, une division « naturalisée » : elle est instituée comme une catégorie normative, universelle et hégémonique. En tant que telle, elle est impliquée dans la constitution de toute identité. Elle rentre directement, par exemple, dans la définition de l'identité « hétérosexuelle » comme hiérarchiquement supérieure à l'identité « homosexuelle », bien que la distinction entre ces deux identités soit proposée comme une simple dichotomie[103].

Selon Rada Ivekovic, le différend des sexes illustre, en termes politiques, la tension entre toute représentation dichotomique de la pensée et son inadéquation à exprimer l'asymétrie entre extérieur et intérieur, dehors et dedans, universel et particulier.[104] C'est à partir de « la différenciation dans les critères de citoyenneté »[105] et de toute fondation politique que le différend entre les sexes est institué comme différence sexuelle. Ce processus de la différenciation cache les rapports de force réels en dissimulant une différenciation politique derrière une différence naturelle : il produit ainsi l'exclusion. La hiérarchie entre les sexes, déguisée en dichotomie, opère dans toutes les inégalités établies dans la communauté. Elle devient la notion opérationnelle qui fonctionne au moyen d'un «mécanisme d'analogie symbolique»[106] entre toutes les dichotomies pour légitimer toutes les hiérarchies politiques. L'apposition de l'inégalité entre les sexes sur la différence des sexes est l'acte politique qui détermine, dans le régime patriarcal[107], la stipulation d'un « contrat sexuel »[108] selon lequel,

---

[101] Cf. Françoise Collin, *Le différend des sexes*, op. cit. ; Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit. ; *Id*., *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Longo Editore, Ravenna 2003.

[102] « La différence des sexes est la différence intragénérique la plus ancienne que nous connaissions, non en un sens biologique mais en un sens politique. […]. Sous l'angle politique, la différence est *différend* et s'écarte du biologique, tout en prétendant se justifier par lui. » Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit., p. 40.

[103] Cf. Nicole-Claude Mathieu, « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », in *Id*. *L'anatomie politique*, op. cit., pp. 227-266. Sur l'invention moderne de l'homosexualité et de l'hétérosexualité voir David Halperin, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, EPEL, Paris 2000 [1990] et Jonathan Katz, *The Invention of Heterosexuality*, Penguin, New York 1995.

[104] « On assimile le plus souvent le différend des sexes à la différence des sexes, celle-ci fantasmée, mais le premier est politique alors que la seconde est supposée naturelle, quoiqu'elle soit aussi construite. Entre les deux termes il y a un rapport mouvant, instable, et une tension, une correspondance même, qui n'est cependant ni prédéterminée, ni définitive ou même identifiable. » Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit., p. 42.

[105] Cf. Eleni Varikas, « La nature politique du genre ou les limites de la démocratie historique », op. cit., p. 2.

[106] Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit., p. 42.

[107] Cf. Christine Delphy, *L'ennemi principal. I. Economie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 1998 ; Sylvia Walby, *Theorizing Patriarchy*, Bleckwell, Oxford 1990.

[108] Cf. Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1988.

« les femmes » sont assujetties aux « hommes »[109]. Il s'agit, selon Ivekovic, de « l'attribution d'un pouvoir à ceux qui ont le plus de liberté et des droits sexuels sur les autres »[110]. Il s'agit, selon Monique Wittig, d'un « contrat hétérosexuel ». L' « hétérosexualité obligatoire » étant le régime politique qui assure la « cohésion sociale » au moyen d'une «interprétation totalisante à la fois de l'histoire, de la réalité sociale, de la culture et des sociétés, du langage et de tous les phénomènes subjectifs. »[111]

Michel Foucault ne conduit pas son analyse sur la construction sociale et politique des subjectivités comme féminines et masculines. En revanche, la subjectivité qui se constitue à partir de la recherche de la vérité du sujet sur soi-même par la relation sexuelle à l'autre demeure une construction non genrée. Paradoxalement, l'idée d'une constitution non genrée de la subjectivité ne permet pas l'analyse des rapports de forces par lesquels on institue le « différend des sexes », la hiérarchie entre les sexes. Au contraire, elle renforce le préjugé essentialiste selon lequel, la division des sexes repose sur une différence de nature[112].

Cependant, les pratiques de résistance aux pouvoirs normatifs, envisagées par Michel Foucault expérimentent l'urgence de l'engagement du sujet dans son actualité au moyen de l'exercice de la pensée critique :

> Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser se que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de « double contrainte » politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne.[113]

[109] « Le consensus patriarcal global (la première des globalisations) sur la soumission de toutes les femmes à tous les hommes est intéressant, au delà de ce qu'il représente pour l'histoire des femmes, parce qu'il sert universellement à rendre possibles et à justifier d'autres assujettissements. Le patriarcat ne concerne *pas* particulièrement la relation entre les hommes et les femmes. Plutôt, il est ce vaste champ où s'organise la concordance des différentes types de domination, où le lieu de pouvoir est constitué à partir de l'oubli structurel des *valeurs alternaitves*. » Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit., pp. 43-44.

[110] Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit., p. 46.

[111] Monique Wittig, *La pensée straight*, op. cit., p. 71.

[112] Rosi Braidotti et Luce Irigaray utilisent, entre autres, la réflexion foucaldienne pour redéfinir une nouvelle forme d'essentialisme comme stratégie de résistance à l'usage métaphorique du féminin qui néglige l'experience vécue des femmes dans la « différence sexuelle ».

[113] Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », op. cit., p. 232. Cf. avec les analyses de Michel Foucault sur le texte de Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?*: Michel Foucault, « What is Enlightenment ? » in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, t. IV, n° 339, pp. 562-578 et « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *ibidem*, n° 351, pp. 679-688. L'idée kantienne d'une « ontologie critique du présent » nous invite à chercher une *différence* qui s'exprime dans l'attitude critique de la pensée, c'est-à-dire dans l'attitude éthique.

Foucault n'est pas du tout intéressé par le problème de l'identité personnelle. Cette notion pour lui ne signifie qu'une manière singulière de changer au contact de ce qui change[114]. D'ailleurs, la sensibilité foucaldienne à l'égard de l'autre n'est pas un simple effet d'induction parce que l'autre se construit comme altérité par sa mesure spatio-temporelle. Selon Foucault, il faut penser la subjectivité comme un projet éthique *in fieri* pour l'individu; ce projet implique des choix politiques. Dans le processus de la subjectivation, selon Michel Foucault, la subjectivité est un projet que l'individu peut réaliser à travers l'utilisation des valeurs, des pratiques, des comportements partagés. Ce projet individuel fonde une éthique de l'autonomie selon laquelle, on définit des espaces de liberté, positifs ou négatifs, délimités par des relations ouvertes et plurielles.

Mais, quelles sont les conséquences d'une façon de penser la subjectivité comme un projet éthique dans le cadre du politique sans la problématiser à partir de la question de la division des sexes? Si le politique impose, en instituant la communauté, le différend des sexes, comment peut-on résister à la « sexuation tendancielle » de toute pratique sociale?

Rada Ivekovic interprète le projet éthique foucaldien exposé dans *L'herméneutique du sujet* comme un exemple de l'effort « thérapeutique » de la philosophie « occidentale »[115]. La réalisation de l'autonomie du sujet à partir de la recherche de la vérité sur soi-même par l'analyse des pratiques sexuelles représente, à son avis, une forme de « dés-identification » du soi monolithique. Cette dés-identification, qui ne peut avoir lieu que dans la relation avec l'autre, est la seule stratégie possible pour dépasser la division politique de genre[116]. D'ailleurs, seule une dés-identification du sujet dans la relation aux autres permettrait le passage du « geste thérapeutique individuel » à l'action politique collective.

I. 2. *L'accès à la vérité*[117]

Michel Foucault n'a pas problématisé la construction genrée du sujet éthique et politique, et il n'a pas posé la question des discours de vérité à partir de l'analyse

[114] Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1994, p. 24.
[115] Cf. Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit., pp. 102-105.
[116] Cf. Rada Ivekovic, «Il *partage* della ragione», op. cit.
[117] Michel Foucault, « La scène de la philosophie », in *Id.*, *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome III, n° 234, pp. 571-595, p. 572.

historique « des femmes » comme sujets du discours. Mais, il a interrogé l'analyse philosophique « occidentale » des relations entre le sujet (supposé neutre, en réalité masculin *a priori* et anhistorique car non différencié) et la vérité, entre le sujet et les formes de son accès à la vérité.

Selon Foucault, la philosophie « occidentale » a dû aborder deux thèmes pour commencer à analyser le rapport entre la subjectivité et la vérité. D'abord, le fait qu'il n'y a pas de vérité sans un sujet qui reconnaît la vérité en tant que vérité : la subjectivité « contient » la vérité. Ensuite, la façon dans laquelle le sujet peut connaître le fait qu'il a accès à la vérité (les pratiques de la connaissance de soi). Foucault déclare qu'il faut en premier lieu répondre à la question : comment peut-on connaître véritablement le sujet ? Comment peut-on avoir accès à la vérité du sujet s'il n'y a que celui-ci qui peut connaître la vérité? La question historique et philosophique préalablement liée à ces formulations est la suivante: quels sont les effets produits sur la subjectivité par l'existence des discours qui prétendent dire la vérité sur la subjectivité même? En se la posant, Michel Foucault soulève le problème de l'expérience que le sujet fait de soi-même quand il est obligé (par les pouvoirs institutionnels), ou quand il est mis dans les conditions de reconnaître, à son propre égard, qu'il y a quelque chose qui est conventionnellement considéré comme vrai. Quel rapport le sujet établit-il avec lui-même quand il découvre sa vérité? Comment le rapport que nous avons avec nous-même est-il constitué et modifié par l'existence des discours, réputés vrais? S'il existe une vérité dicible sur le sujet, quel est son effet sur le sujet même? «[…] à quel prix le sujet peut-il dire la vérité sur lui-même ?» Et, à propos de la sexualité : «Comment le sujet peut-il dire vrai sur lui-même en tant qu'il est sujet de plaisir sexuel, et à quel prix ?»[118]

Ces questions impliquent, pour le sujet contemporain, la problématisation des formes de rationalité qu'il applique à lui-même[119] et une confrontation avec le sujet cartésien de la connaissance qui représente la forme dominante de la rationalité occidentale.

I. 2. a. Le sujet cartésien de la connaissance

[118] Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », op. cit., pp. 442-443.
[119] Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, op. cit.

Descartes parle d'un sujet fondateur de ses pratiques de connaissance[120]. Il s'agit d'un sujet qui voit l'évidence de la vérité et qui fonde le rapport à soi par l'accès direct et définitif à cette vérité évidente[121]. En revanche, selon les formes de rationalité antiques analysées par Michel Foucault[122], le sujet apprend la vérité en s'exerçant sur lui-même pour devenir un sujet capable de connaissance[123].

Le doute cartésien[124] qui fonde la philosophie occidentale moderne donne l'exemple, selon Foucault, d'une raison qui se définit en excluant la déraison. Les méditations parcourent, d'un côté, le chemin des vérités universelles qui sauvent le sujet des illusions du rêve ; de l'autre, elles rencontrent une subjectivité, laquelle subjectivité, en tant que pensante, évite la folie: *cogito ergo sum*. Le « je pense, donc je suis » définit le sujet qui pense comme « non fou ». La pensée du sujet de connaissance qui a un accès direct à la vérité n'est pas une pensée insensée.

Michel Foucault avait traité le thème du *Cogito* cartésien, en particulier, dans l'*Appendice II* à son *Histoire de la folie à l'âge classique*[125], intitulée *Mon corps, ce papier, ce feu*[126], texte envisagé comme une réponse aux critiques de Jacques Derrida in *L'Écriture et la Différence*[127]. Selon Derrida, le doute cartésien n'exclut pas la folie mais il la comprend dans son mouvement hyperbolique qui la pose au centre de l'expérience philosophique. Le « je pense, donc je suis » est aussi valable, selon Derrida, pour le sujet fou qui pense. La folie est conservée par le geste même qui l'excluait. Sa « crise » est la condition de sa réaction. En revanche, selon Foucault, Descartes est intéressé par un sujet de connaissance différent de l'individu fou car il prône une subjectivité capable, certes, d'accéder directement à la vérité « claire et distincte », mais au moyen d'un travail de soi sur soi, notamment, la méditation.

I. 2. b. L'expérience du rêve

---

[120] Cf. Réné Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Bordas, Paris 2001.
[121] Cf. Réné Descartes, « Méditations seconde - De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps », in *Id*., *Méditations Métaphysiques,* op. cit., pp. 17-28.
[122] Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 326, pp. 383-411, p. 411 et n° 344, pp. 609-631, p. 630.
[123] La référence foucaldienne à la méditation cartésienne en tant qu'exercice pour la constitution de soi est annoncé dans le texte *Mon corps, ce papier, ce feu*, Appendice II à *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. Cependant, l'analyse foucaldienne du rapport à soi pendant l'Antiquité classique et tardive est conduite au moyen de la notion d' « exercice spirituel » définie par Pierre Hadot in *Exercices spirituels et philosophie antique*, études augustiniennes, Paris 1981.
[124] Cf. Réné Descartes, « Première Méditation- Des choses que l'on peut révoquer en doute », in *Méditations Métaphysiques*, op. cit., pp. 9-16.
[125] Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.
[126] Cf. Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et écrits*, Quarto Gallimard, Paris 2001, tome II, n° 102, pp. 1113-1136.

Le problème du *Cogito* pose, tout d'abord, selon Michel Foucault, la question du lien entre le sujet et la vérité à partir de l'expérience du rêve. Foucault souligne que dans ce type d'expérience : «[…] la pensée du rêve est telle, quand on s'y applique, qu'elle a pour effet de brouiller pour le sujet méditant, et au cœur même de sa méditation, les limites perçues du sommeil et de la veille. Le rêve *trouble le sujet* qui y pense.»[128] Dans le *Discours de la méthode* de Descartes[129], l'exemple du rêve justifie l'analyse d'un point de rupture épistémologique dans le savoir sur soi-même car il révèle les « discontinuités » de la subjectivité. Dans le rêve, le sujet cartésien prend le risque du changement. Il prend le risque de se modifier à travers son rapport à la vérité. Certes, le sujet cartésien qui rêve ne se disqualifie pas comme sujet de connaissance, il suit le chemin rectiligne du doute hyperbolique jusqu'à l'affirmation « claire et distincte » de sa véritable subjectivité. Mais, selon Foucault, c'est à partir de l'analyse du rêve en tant que possibilité d'un point de rupture de la perception « claire et distincte » de l'identité subjective, que l'on peut décomposer le rapport entre vérité et subjectivité. Cette analyse montre comment le sujet se modifie à l'intérieur de ce rapport et à travers ceci par les événements discursifs qu'il produit.

Foucault avait déjà abordé l'analyse des rêves dans son « Introduction » à Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*[130], dont il partageait l'idée d'un statut spécifique d'existence du rêve[131]. Contrairement aux méthodes d'abstraction et réduction appliqués par la phénoménologie et la psychanalyse, qui transforment les images inconscientes des rêves en matériel pour la thérapie analytique[132], il existe une tradition historique[133] qui, selon Foucault, à la place de reconduire les rêves à une herméneutique du symbolique et de

---

[127] Jaques Derrida, *L'écriture et la différence,* Seuil, Paris 1967.
[128] Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », op. cit., p. 1117. Nous soulignons.
[129] René Descartes, quatrième partie du *Discours de la méthode*, Flammarion, Paris 2000, pp. 64-75, p. 66 : « Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveilles, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais.» Cf. *Id*., « Méditation seconde », op. cit.
[130] Cf. Michel Foucault, « Introduction » à Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'Existence,* in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome I n° 1, pp. 65-119.
[131] Sur l'irréductibilité de l'expérience inconsciente et sur l' « Introduction » foucaldienne à Binswanger, cf. Judith Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996, pp. 60-64.
[132] Michel Foucault, « Introduction » à Ludwig Binswanger, op. cit., pp. 69-80.
[133] *Ibidem*, pp. 80-96.

la signification, les considère comme un champ spécifique de l'expérience subjective[134]. Cette expérience ne se réduit pas à la seule dimension psychologique. Elle ouvre un espace ontologique entre la liberté possible de l'existence individuelle et la nécessité d'établir un rapport avec la « présence » du monde : « Depuis l'Antiquité, l'homme sait que dans le rêve il fait la rencontre de ce qu'il est et de ce qu'il sera ; de ce qu'il a fait et de ce qu'il va faire ; il y a découvert ce noeud qui lie sa liberté à la nécessité du monde. »[135] C'est la « condition humaine » qui se manifeste dans le rêve quand on l'interprète au moyen de l'analyse du mouvement entre l'imagination et l'image[136]. Si l'imagination fonde, en termes ontologiques, l'existence, l'image en est la forme cristallisée. L'espace du rêve ne pose, alors, aucune limite à la liberté du sujet et permet de penser une « ontologie de l'imaginaire » puisqu'il est le lieu où l'imagination est possible[137].

La conséquence du moment cartésien dans la pensée occidentale, a été, selon Michel Foucault, la séparation de deux questions posées indissociablement dans l'Antiquité: celle de l'accès à la vérité et celle des transformations subjectives pour y accéder. Foucault veut décrire le « théâtre de la vérité »[138]. Il veut comprendre comment « l'occident » a construit la scène de sa propre rationalité : «Qu'est-ce qui a mis en scène l'histoire de la vérité en Occident ? Je crois que c'est non pas le pouvoir entendu au sens d'appareil d'état, mais des relations de pouvoirs […] où la rationalité occidentale et les règles de la vérité ont joué.»[139] A partir de cette interprétation, Foucault analyse la tension entre les deux préceptes du « souci de soi » et du « connais-toi toi-même »[140]. Il donne

---

[134] « Jusqu'au XIXème siècle, c'est en termes d'une théorie de la connaissance que s'est posé le problème du rêve. Le rêve est décrit comme une forme d'expérience absolument spécifique, et, s'il est possible d'en poser la psychologie, c'est d'une manière seconde et dérivée, à partir de la théorie de la connaissance qui le situe comme type d'expérience. » *Ibidem*, p. 81.

[135] *Ibidem*, p. 85.

[136] « Le rêve dans sa transcendance, et par sa transcendance, dévoile le mouvement originaire par lequel l'existence, dans son irréductible solitude, se projette vers un monde qui se constitue comme le lieu de son histoire […] »*Ibidem*, p. 90.

[137] « Le privilège significatif accordé par Binswanger à l'onirique est d'une double importance. Il définit la démarche concrète de l'analyse vers les formes fondamentales de l'existence : l'analyse du rêve ne s'épuisera pas au niveau d'une herméneutique des symboles ; mais, à partir d'une interprétation extérieure qui est encore de l'ordre du déchiffrement, elle pourra, sans avoir à s'esquiver dans une philosophie, parvenir à la compréhension des structures existentielles. Le sens du rêve se déploie de manière continue du chiffre de l'apparence aux modalités de l'existence. De l'autre côté, ce privilège de l'expérience onirique enveloppe, de manière encore silencieuse dans ce texte, toute une anthropologie de l'imagination ; il exige une nouvelle définition des rapports du sens et du symbole, de l'image et de l'expression ; bref, une nouvelle manière de concevoir comment se manifestent les significations. » *Ibidem*, op. cit., p. 68.

[138] Michel Foucault, « La scène de la philosophie », op. cit. p. 572.

[139] *Ibidem*, p. 584

[140] Cf. Carlos Lévy, « Michel Foucault et le scepticisme: réflexions sur un silence », in Frédéric Gros et Carlos Lévy, *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris 2003, pp. 119-135.

l'exemple de la réflexion hellénistique sur l'Onirocritique selon laquelle, la relation sexuelle est envisagée comme un « dispositif » de pouvoir.

D'une part, l'analyse du rêve, chez Descartes, en termes d'expérience subjective de la « crise » du savoir sur soi-même. D'autre part, l'analyse des images du rêve, chez Binswanger, comme lieu où le sujet rencontre sa propre « condition » mondaine. Ces deux analyses permettent la problématisation foucaldienne de l'onirocritique gréco-latine en tant que technologie par laquelle, on situe le rapport entre la subjectivité et la vérité dans l'espace du politique.

Chapitre II. La sexualité

A partir des années quatre-vingts, Michel Foucault introduit une nouveauté dans ses analyses sur le sujet contemporain. Il change son domaine de recherche en commençant à étudier « la sexualité ». De quoi s'agit-il? D'essayer de révéler le lien entre la subjectivité et la vérité à travers les rapports de force qui jouent dans le domaine de la sexualité. C'est-à-dire : par la relation sexuelle, l'acte sexuel, le sexe conçu en tant que norme, la dynamique entre les désirs et les plaisirs.

La sexualité est un domaine de recherche très différent de ceux (la folie, la maladie et la mort, le crime)[141] abordés, jusqu'ici, par Foucault. Maintenant, il s'interroge sur les différences et les analogies entre ces domaines et le domaine de la sexualité pour mieux décomposer le lien entre la subjectivité et la vérité[142]. Selon Foucault, la folie, la maladie et la mort, le crime, impliquent un sujet qui a un rapport négatif avec l'autre et qui refuse une réalité perçue comme radicalement étrangère. En revanche, le sujet du désir sexuel ne refuse pas l'autre d'une façon systématique et constante. L'autre est présent comme l'objet du désir et comme le corrélatif indispensable dans la « pratique discursive » au moyen de laquelle on énonce la subjectivité. Dans la relation sexuelle, le sujet peut devenir un acteur dans un jeu complexe de valorisations et disqualifications de soi-même et de l'autre. Ce rapport ambivalent peut être conçu comme le lieu où se réalisent des jeux de torsions et de redoublements du sujet. L'ambivalence et l'ambiguïté du rapport entre la subjectivité et la vérité dans la relation sexuelle posent, selon Michel Foucault, deux problèmes: celui de la véridicité du sujet même dans la relation et celui des discours de vérité que le sujet désirant prononce à propos de son désir sexuel.

Michel Foucault a étudié la folie, la maladie, le crime en tant qu'expériences à l'intérieur de la tradition culturelle « occidentale »[143]. A son avis, ces expériences peuvent être considérées comme des points de départ pour la formation d'une matrice de connaissance, des

[141] Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. ; *Id*., *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 1962 ; *Id*. *Naissance de la clinique*, op. cit.; *Id*. *Sourveiller et punir,* op. cit.
[142] Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit., cours du 25/02/1981.
[143] En particulier, la folie est considérée comme une expérience « originaire » de l'altérité qui on peut faire audelà des divisions établies par le language et les institutions.

formes de savoir, d'un ensemble de normes[144]. Dans le cas de la folie, de la maladie ou du crime, il y a un sujet externe (le médecin, le criminologue, etc.) qui prononce, à partir d'un savoir spécifique, un discours conventionnellement vrai et historiquement déterminé sur des autres sujets (le fou, le malade, le criminel). En effet, les sujets fous, malades, criminels ne sont pas reconnus comme sujets capables de prononcer des discours vrais sur eux-mêmes. Dans le cas de la relation sexuelle, selon l'interprétation foucaldienne, le sujet désirant est le même sujet qui est porté à dire des discours vrais sur son désir, son plaisir, ses actes. Il le fait dans la relation et à partir d'elle. Est-ce qu'il s'agit, alors, chez Foucault, d'appliquer une « pratique discursive » qui traduit ces désirs, ces plaisirs, ces actes en « performances » de la vérité subjective ? La prérogative du sujet désirant, semble-t-il, est celle de désigner et de nommer son désir ; certes, pour voir l'autre dans la relation, mais aussi pour se regarder soi-même. Cette ambivalence de fond, produit un mouvement de redoublement du sujet par l'autre (le corrélatif), dans sa tentative d'interpréter sa propre subjectivité.

Michel Foucault souligne que la sexualité n'a pas été, en « occident », tout simplement réprimée ou censurée, mais, elle a été l'objet d'une tentative constante d'appropriation et de transposition en discours. Elle a été perçue, historiquement, comme l'obligation du sujet à dire la vérité sur soi-même et sur son désir sexuel. La perception de cette obligation de la part du sujet est, elle aussi, très ambiguë. Dire la vérité sur soi-même et sur son désir dans la relation sexuelle, est-il ressenti par le sujet comme une absolue obligation, ou l'expression de son propre désir de vérité? La problématisation historique et philosophique de cette ambivalence implicite dans le rapport du sujet avec les discours de vérité prononcés sur son désir sexuel, exprime l'ambiguïté des discours de vérité dits sur l'individu, sur son identité personnelle, sur ses relations avec les autres en tant que part de lui-même. Qu'arrive-t-il au sujet quand il fait un discours de vérité sur soi dans le domaine de la sexualité? Pourquoi le sujet se manifeste-t-il et se reconnaît-il dans un discours prononcé par les autres aussi que par soi-même en tant que sujet de désir sexuel? Comment ce désir peut-il déclencher des processus de dédoublement et de redoublement d'un sujet dans l'autre, par l'autre et par le désir d'autrui? En décrivant le rapport entre la vérité et la subjectivité à travers l'analyse du système d'obligations qui le forme à l'intérieur du domaine de la sexualité, Foucault pose la question de la vérité du sujet désirant comme un problème politique. En prenant le risque du dire vrai sur soi dans la relation sexuelle, le sujet met en cause les formes conventionnelles des modes de vie institutionnalisés.

[144] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 05/01/1983.

Pour Michel Foucault, l'histoire de la sexualité moderne et occidentale a été celle de la notion de désir organisatrice de l'expérience subjective des actes et des pratiques sexuels. Partant de cette réflexion, il analyse le rapport entre le concept de désir et celui de plaisir. Il propose pour le désir le rôle de représentant de l'histoire du sujet ; pour le plaisir, la fonction de déplacer le sujet, briser son identité et permettre qu'il puisse traverser la multiplicité des relations de pouvoir.

Pour comprendre le lien entre la perception subjective du sexe en tant que norme et la recherche de la vérité du sujet de la part du sujet même, selon Foucault, il faut d'abord se demander: «[…] qu'est-ce qui s'est passé en Occident pour que la question de la vérité soit posée à propos du plaisir sexuel?»[145] Si d'un coté il y a la question du désir et du lien entre le désir et la vérité subjective, de l'autre coté il y a le problème, très important, de la compréhension du fonctionnement du rapport entre plaisir et vérité:

> Comme s'il était essentiel que nous puissions tirer de ce petit fragment de nous-mêmes, non seulement du plaisir, mais du savoir et tout un jeu subtil qui passe de l'un à l'autre: savoir du plaisir, plaisir à savoir le plaisir, plaisir-savoir […].[146]

À partir de cette réflexion, on doit se poser, selon Foucault, plusieurs questions. Tout d'abord, celle relative au fonctionnement d'un véritable « dispositif de sexualité »[147] en tant que « dispositif de savoir-pouvoir». Il s'agit d'un dispositif formel qui problématise les discours de vérité sur le sujet et ceux du sujet sur lui-même. Il s'agit d'un dispositif éthique qui prend en compte l'autre dans la relation. Et il s'agit d'un dispositif politique qui pose les questions relatives au « gouvernement de soi et des autres». A partir de sa valeur éthique, fonctionne-t-il, principalement, à partir du rôle du plaisir ? Le rôle du plaisir, en tant qu'il envisage la relation sexuelle comme un dispositif éthique, est de mettre en marche le désir qui représente le vecteur d'une force politique.

Ensuite, il faut se demander si on peut penser la dynamique entre désir et plaisir en termes ludiques, capables de maintenir fluides les relations de pouvoir dans un dispositif politique et donc de stimuler la création d'une nouvelle imagination politique.

Parallèlement à l'ambivalence qu'elle implique dans le rapport subjectivité-vérité, la sexualité est reconnue comme une condition légitime du savoir dès qu'elle est reconnue

---

[145] Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome III, n° 206, pp. 298-329, p. 312.
[146] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 101-102.
[147] *Ibidem*, pp. 101-173.

comme un champ d'expérimentation. L'expérience de la sexualité, considérée à partir de la dimension subjective intérieure, permet à l'individu moderne de dessiner en soi-même une frontière entre la conscience et l'inconscient, le licite et l'interdit. Cette expérience est décrite par des discours « transgressifs »[148]. Ces discours, en posant la question de la « limite » de la subjectivité, formulent une idée d'humanité[149] au moyen des « décisions ontologiques »[150]. C'est-à-dire : « l'humain » est pensé à partir des décisions qui dépendent des transformations historiques, et non pas des catégories analytiques de l'anthropologie considérées comme des principes universels et absolus.

> Ce qui caractérise la sexualité moderne, ce n'est pas d'avoir trouvé, de Sade à Freud, le langage de sa raison ou de sa nature, mais d'avoir été, et par la violence de leurs discours, « dénaturalisée » –jetée dans un espace vide où elle ne rencontre que la forme mince de la limite, et où elle n'a d'au–delà et de prolongement que dans la frénésie qui la rompt. Nous n'avons pas libéré la sexualité, mais nous l'avons, exactement, portée à la limite: limite de notre conscience, puisqu'elle dicte finalement la seule lecture possible, pour notre conscience, de notre inconscience; limite de la loi, puisqu'elle apparaît comme le seul contenu absolument universel de l'interdit; limite de notre langage: elle dessine la ligne d'écume de ce qu'il peut tout juste atteindre sur le sable du silence.[151]

Une sexualité « parlée », « décrite », « racontée », « avouée » par les discours de vérité divers et par les différentes formes littéraires produites autour d'elle, interroge la subjectivité sur son ambiguïté et sa marginalité face à l'altérité. Elle l'interroge aussi sur les potentialités créatives des « relations de pouvoir ». La sexualité projette le sujet «hors de soi» et, par le même mouvement, intériorise l'altérité. Le sujet désirant, en parlant de son désir sexuel, s'immerge dans l'altérité, se tord sur elle et prend le risque de se perdre, de ne plus se reconnaître, de ne pas se maîtriser ou se gouverner. Pour se soucier de soi-même il lui faut, alors, tout investir dans les plaisirs de la relation avec l'autre. Comment peut-on interpréter le rapport subjectivité-vérité par la dynamique désir-plaisir dans une relation sexuelle qui, en tant que relation de pouvoir, ne fonctionne pas à partir d'un principe d'harmonie, ni de réciprocité ? La

[148] Michel Foucault, « Préface à la transgression », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome I, n° 13, pp. 233-250, p. 234. Michel Foucault fait une référence directe à la notion de « transgression » du geste littéraire utilisée par Georges Bataille : cf. Georges Bataille, *L'érotisme*, in *Id*., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970 [1957], tome X.
[149] De « l'homme », selon Foucault !
[150] Michel Foucault, « Préface à la transgression », op. cit., p. 238.
[151] *Ibidem*, p. 233.

relation sexuelle fonctionne au moyen d'une « asymétrie » (éthique et politique), ou bien d'une confrontation qui produit toujours de nouvelles formes de différence. Si ce n'est pas à partir de la relation sexuelle qu'on peut communiquer, puisque : «[…] elle est plutôt scissure: non pas autour de nous pour nous isoler ou nous désigner, mais pour tracer la limite en nous et nous dessiner nous-même comme limite […]»[152] ; comment peut-on, alors, repérer, dans ce type d'expérience, les outils nécessaires pour travailler les différences produites ? Comment peut-on donner une chance à la réalisation réciproque de l'autonomie de deux partenaires de la relation?

Or, l'appropriation foucaldienne de l'interprétation antique de la relation pédérastique montre l' « asymétrie » relationnelle. Mais, à la place de décomposer les mécanismes du « conflit » et leurs effets, elle décompose la dynamique entre désir et plaisir et l'action du principe érotique comme facteurs de la réalisation d'une relation réciproque. Une fois posée la question du risque à prendre dans toute relation sexuelle en tant que relation de pouvoir, il s'agit, chez Foucault, de privilégier l'analyse des éléments qui favorisent une relation d'harmonie. Une relation qui puisse garantir, pour chaque partenaire, la maîtrise de soi-même et la constitution des modes de vie « autonomes ».

Chez Michel Foucault, la sexualité est envisagée comme un champ d'expérience où les individus expérimentent chacun la recherche d'un rapport à soi « vrai et complet » à travers les rapports aux autres. Or, la sexualité concerne les usages du corps pour obtenir un plaisir physique et mental. Elle concerne « la construction sociale de ces usages ». C'est-à-dire : l'organisation des conduites, comportements, rapports, pratiques, actes sexuels qui règle et norme, culturellement et historiquement, les usages du corps[153]. Le fait que, chez Foucault, la sexualité ne soit pas problématisée à partir de la sexuation politique des corps pose alors un problème. Un sujet « asexué », mais qui, au fond, est le sujet universel « traditionnellement » conçu comme masculin, quels modes de vie conventionnels met-il en cause et comment ? Certes, Foucault met en cause le sexe en tant que norme ; mais il ne rend pas explicite le fait que la construction sociale des usages des corps passe par la « fabrique du sexe »[154]. C'est-à-dire : par les différentes conceptualisations des sexes anatomo-physiologiques et de leurs fonctions. Une analyse des « catégorisations et idéologies du sexe »[155] est indispensable pour

[152] *Ibidem,* p. 233.
[153] Cf. Brigitte Lhomond, « Sexualité », in H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré, D. Senotier (sous la dir. de), *Dictionnaire critique du féminisme*, Puf, Paris 2000, pp. 200-205.
[154] Cf. Thomas Laquer, *La fabrique du sexe : essai sur le corps en Occident,* Gallimard, Paris 1992 [1990].
[155] Cf. Nicole-Calude Mathieu, *L'anatomie politique*, op. cit.

comprendre le sexe comme principe normatif et pour problématiser la sexualité en tant que dispositif de savoir et de pouvoir.

De plus, l'analyse foucaldienne de la sexualité pose la question de « la limite de la subjectivité », du rapport entre la subjectivité et l'altérité : dans la relation sexuelle, le sujet réalise un rapport de maîtrise et de souci de soi-même par le rapport à l'autre. Mais, il n'y a pas, chez Foucault, une problématisation du statut de l'autre ni en termes de division des sexes, ni en termes de rapports de genre. Si l'altérité n'est pas le produit sexué du politique et la subjectivité non plus, l'expérience de la limite de la subjectivité vécue « au travers de » la relation sexuelle et, en particulier, selon l'exemple porté par Foucault, « au travers de » la relation pédérastique, est une expérience qui ne semble pas développer toutes les conséquences de « l'asymétrie » éthique et politique qui la caractérise. D'un côté, il y a, chez Foucault, la relation sexuelle présentée comme une relation de pouvoir. C'est-à-dire : un espace où les rapports de force ne se cristallisent pas forcement sous la forme d'un état de domination. De l'autre côté, le fait de ne pas problématiser les implications de la tension qui structure toute relation de pouvoir ne montre pas la vraie dynamique des jeux de pouvoir et ses enjeux.

II. 1. *La limite de la subjectivité et la « doublure » du soi*

L'exercice de la parole appliqué au moyen des pratiques discursives, dans la relation sexuelle, pour définir la vérité du sujet rompt la continuité de la pensée et montre les contradictions de la subjectivité.

Selon Michel Foucault, pour comprendre la signification transgressive de la sexualité en tant que pratique discursive qui énonce la limite de la subjectivité, il faut comprendre la signification transgressive de la parole littéraire. La littérature:

> […] ce n'est pas le langage se rapprochant de soi jusqu'au point de sa brûlante manifestation, c'est le langage se mettant au plus loin de lui-même; et si, en cette mise « hors de soi », il dévoile son être propre, cette clarté soudaine révèle un écart plutôt qu'un repli, une dispersion plutôt qu'un retour des signes sur eux-mêmes.[156]

[156] Michel Foucault, « La pensée du dehors », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome I, n° 38, pp. 518-539, p. 520.

Ces réflexions foucaldiennes sur l' « échappée » du langage par la littérature, ont été inspirées par les lectures[157], entre autres, d'Antonin Artaud[158], selon lequel, le langage se dénue par la force douloureuse de la chair; de Georges Bataille[159], qui décrit une subjectivité cassée par la « transgression » de l'expression littéraire de la sexualité; du double chez Klossowski[160]. En partant de ces lectures[161], Foucault pose la question du rapport entre la subjectivité et la vérité en tant que problématisé par la sexualité. Comment l'expérience de la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir devient celle de « la limite » de la subjectivité à la recherche de sa vérité? Il faut préciser que, selon Foucault, l'expérience de la limite de la subjectivité n'est pas envisagée comme une expérience phénoménologique[162]. C'est-à-dire : comme la tentative de la pensée de retourner à un « monde originaire », à la plénitude du sens. En revanche, à son avis, une expérience de la limite subjective pose la pensée « dehors », face à soi-même, en lui montrant la « matérialité » de ses idées[163].

On peut interpréter, alors, l'expérience frontalière de la sexualité au moyen de l'exercice d'une « pensée du dehors » :

> […] qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la *dispersion* et n'en recueillir que l'indicible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates […].[164]

À travers cette « pensée du seuil », on décrit la dynamique relationnelle entre le sujet et l'autre. On la décompose par l'analyse d'un mouvement qui tient ensemble l'intériorité et l'extériorité au moyen de la liaison sexuelle :

---

[157] Sur la refléxion foucaldienne sur la littérature, cf. Judith Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, op. cit.

[158] Cf. Michel Foucault, « La folie. L'absence d'œuvre », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994 tome I, n° 25, pp. 412-420.

[159] Cf. Michel Foucault, « Préface à la transgression », op. cit.

[160] *Ibidem*, p. 522. Cf., *Id*., « La prose d'Actéon », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome I, n° 21, pp. 326-337.

[161] « Blanchot, Artaud, […] Bataille. Ils posaient au fond la question des *expériences limites*, ces formes d'expériences qui au lieu d'être considérées comme centrales, d'être valorisées positivement dans une societé, sont considérées comme des *expériences frontières* à partir desquelles est remis en question cela même qui est considéré d'ordinaire comme acceptable. » Michel Foucault, « Entretien » avec André Berten, *Les Cahiers du GRIF*, op. cit., pp. 9-19, p. 11. Nous soulignons.

[162] Sur la critique foucaldienne à la phénoménologie, cf. Judith Revel, *Foucault, le parole i poteri*, op. cit., pp. 65-88.

[163] Cf. Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », op. cit.

> […] il y a comme un mouvement doux et violent qui fait intrusion dans l'intériorité, la met hors de soi en la retournant et fait surgir à côté d'elle –ou plutôt en deçà- l'arrière– figure d'un compagnon toujours dérobé, mais qui s'impose toujours avec une évidence jamais inquiétée; un *double* à distance, une ressemblance qui fait front. Au moment où l'intériorité a l'habitude de trouver son repli et la possibilité de son repli: une forme surgit – moins qu'une forme, un sorte d'anonymat informe et têtu – qui dépossède le sujet de son identité simple, l'évide et le partage en deux figures jumelles mais non superposables, le dépossède de son droit immédiat à dire *Je* et élève contre son discours une parole qui est indissociablement écho et dénégation.[165]

Le double est donc la figure avec laquelle Michel Foucault, à partir de son *Histoire de la sexualité*, dessine la relation entre le soi et l'autre.

II. 1. a. Une configuration du « partage de la raison »[166] chez Foucault ?

Quand Michel Foucault conceptualise la limite de la subjectivité, il envisage le mouvement par lequel la pensée se pose « en dehors » de soi-même. Selon lui, la subjectivité expérimente sa limite dans la relation sexuelle puisque elle expérimente, par le regard d'autrui, « l'invisibilité » qui la rend visible à soi-même. Il ne s'agit pas, chez Foucault, d'une pensée de l'origine : envisager le mouvement de la pensée vers un fondement originaire de la subjectivité. En revanche, il s'agit d'une pensée « du seuil » qui fait surgir la subjectivité de sa « dispersion » au travers de l'autre, et de son « absence » à soi-même. A travers une «pensée du dehors » on ne reconnaît pas la vérité du sujet dans une origine supposée, mais on la recherche par le mouvement de la subjectivité elle-même dans le vide où elle se constitue. Est-ce qu'il ne s'agit pas là d'une mise en cause de l'une des configurations traditionnelles de la pensée occidentale, chez Michel Foucault ? Plus précisément, de la mise en cause de la configuration binaire de la raison ?

On peut mieux comprendre la configuration de « la pensée du dehors » si on la met en perspective avec le concept de « partage de la raison » selon Rada Ivekovic[167].

---

[164] Michel Foucault, « Préface à la transgression », op. cit., p. 522. Nous soulignons.
[165] Michel Foucault, « La pensée du dehors », op. cit., p. 534. Nous soulignons.
[166] Cf. Rada Ivekovic, « Il *partage* della ragione », op. cit.; cf. *Id*., « Reconnaître ou non le partage de la raison ? », *Transeuropéennes*, n° 23, 2003.

Tout d'abord, on souligne la double signification du verbe « partager » impliquée dans l'usage que Ivekovic propose de cette notion. Partager signifie, à la fois : démembrer, répartir et participer, compatir[168]. Le « partage de la raison » signifie, selon Ivekovic, que « la raison en elle-même contient son contraire », et qu'il faut prendre en considération la séparation de la pensée à l'origine. C'est-à-dire qu'on pense le « partage de la raison » comme le mouvement « originaire » (précédant tout contenu partagé) d'une partition « constante et infinie » de la pensée. Expliciter la double signification du mot « partition » peut nous aider à avoir sous les yeux ce dont on parle. « Partition » au sens premier de division renvoie, en mathématique par exemple, à la disjonction en parties, lesquelles, si elles sont réunies, reconstituent l'ensemble originaire. Deuxièmement, « une partition » représente tous les éléments et les caractères d'une composition musicale. On a déjà là une image du mouvement de division qui « maintient » le mouvement inverse. Cette « tension » entre deux directions opposées du mouvement de partition de la pensée à l'origine représente le risque d'envisager ce mouvement non pas par la transformation et le changement, mais par le « retour » à une unité fictive, fantasmée… Rada Ivekovic parle d'une « nostalgie fusionnelle » à dépasser : « La configuration de la pensée elle-même dicte la recherche constante et vaine d'un germe ou d'un fondement. Un rêve d'origine.»[169]

Selon Rada Ivekovic, la pensée est « double » dans son mouvement : en se divisant constamment, elle tend à se recomposer par « l'oubli» de son origine partagée qui la perturbe. Oublier « le partage de la raison » est, en effet, la manière la plus simple de se façonner une identité personnelle définie dans un univers multiple perçu comme dangereux. Nous nous imaginons nous-même et le monde où l'on habite au moyen du concept de multiplicité. L'image la plus commune qui, depuis la modernité, décrit notre réalité est, en effet, celle d'un réseaux de plusieurs lignes d'interconnexion sans aucun centre : les individus, fluctuants ou flexibles, en naviguant à travers le réseaux, se perçoivent comme des subjectivités nomades[170]. Hélas, « les navigants » n'arrivent pas toujours à saisir et métaboliser la quantité démesurée d'informations et de messages qui les traversent. Ils dressent alors des barrages, des murs, pour protéger et consolider chacun son identité monolithique qu'ils ne sont plus capables d'entendre ni de voir. Mais, que se passe-t-il si le soi, avant d'être multiple ou

---

[167] Cf. Rada Ivekovic, « L'inertie de l'identique, l'autofondation du propre », in *Id*., *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, op. cit., pp. 11-130.

[168] Cf. *Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Le Robert, Paris 1985.

[169] Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit., p. 26.

[170] « […] d'une part, le désir de voyage, de changement, de relation ; de l'autre, la crainte de se perdre dans ces expériences, le sentiment de danger, d'un renversement possible. » Ilaria Possenti, « Duplici in un mondo molteplice. Il paradosso dello straniero », in Giovanni Paoletti (sous la dir. de), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pise 2004, pp. 169-195, p. 169. Nous traduison.

unique, est « double » ? Pour ne pas oublier l'expérience originaire du mouvement de partition de la pensée, il faut évaluer les implications de l'expérience subjective de la « duplicité »[171]. Le rôle de la relation dans la réalisation de l'autonomie[172] ; la possibilité de se regarder avec d'« autres » yeux[173]; la fonction cognitive du passage à travers l'altérité ; la prise en compte du risque de se perdre dans un univers complexe[174]. Pour se souvenir, face à la multiplicité du réel, du partage originaire de la raison il nous faudrait, alors, envisager la subjectivité par l'expérience de la duplicité.

L'expérience dont on parle on peut mieux la comprendre en faisant référence aux réflexions de Hannah Arendt[175] sur l'être « deux-en-un »[176]. Il s'agit de penser la duplicité du soi comme la possibilité, pour chaque individu, de dialoguer avec soi-même aussi bien que de se contredire en restant toujours lui-même, celui qui apparaît aux autres. Arendt accorde cette duplicité avec une pratique philosophique de « l'étonnement » et avec une actualisation politique de la pensée. Toute réflexion sur la dimension plurielle et relationnelle de la « condition humaine », aussi bien que toute analyse de l'action politique, doit prendre en considération l'être « deux-en-un » de la nature humaine. Certes, imaginer la duplicité du soi à l'origine ne signifie pas, selon Arendt, penser l'être humain comme « naturellement » double. Mais, réfléchir sur la « condition humaine » en termes de duplicité signifie se donner les remèdes contre tout processus de naturalisation des identités subjectives. Apprendre l'identité par la duplicité implique d'envisager le sujet non au moyen du dédoublement de l'un, mais par un redoublement du soi. Si, d'un côté, l'identique est tel parce qu'il est déjà double, de l'autre côté, choisir la duplicité du soi à l'origine nous permettrait de nous raconter

---

[171] On fait référence à une notion de « duplicité » qui renvoit à l'idée d'*Homo duplex* ; c'est-à-dire qu'on ne la pense pas en termes de « dualisme de substances » mais comme une duplicité des fonctions. On envisage alors une idée de duplicité dont les termes ne sont pas indépendantes de leur relation et selon laquelle, la relation est une dimension originaire par rapport aux deux éléments mis en relation, cf. Giovanni Paoletti, « Introduzione », et « Dualismo o dualità ? La nozione di *Homo duplex* in Durkheim », in *Id*. (sous la dir. de), *Homo duplex*. *Filosofia e esperienza della dualità*, op. cit., pp. 13-18 et pp. 85-102. En ce qui concerne la longue histoire du concept d'*Homo duplex*, voir le volume sousdit.

[172] Cf. Donald W. Winnicott, *Playing and Reality*, Tavistok, London 1971 ; cf. Jessica Benjamin, *Les liens de l'amour,* Métalié, Paris 1992 [1988].

[173] Cf. Ilaria Possenti, « Duplici in un mondo molteplice. Il paradosso dello straniero », op. cit., pp. 179-183.

[174] Cf. Giovanni Paoletti (sous la dir. de), *Homo duplex*. *Filosofia e esperienza della dualità*, op. cit.

[175] Cf. Hannah Arendt, « Philosophy and Politics », *Social Research* LVII, 1, 1990, pp. 73-103, [1954] et *Id*., *The life of mind*, éd coordonnée par M. Mc Carthy, Harcourt, Brace & Jovanovich, New York 1981 [1978].

[176] Cf. Ilaria Possenti, « Duplici in un mondo molteplice. Il paradosso dello straniero » op. cit., pp. 183-188.

notre histoire en termes de « changement »[177]. Et cela parce que cette duplicité du soi est déjà une forme de la multiplicité. En termes foucaldiens, elle représente la « dispersion » constitutive du soi à partir de laquelle la subjectivité peut se déterminer de manière autonome dans le processus de la subjectivation.

Selon Rada Ivekovic, une réflexion sur l'origine signifie une réflexion sur le mouvement de partition de la pensée en termes de « changement ontologique ». Le changement qui nous caractérise en tant qu'êtres humains et qui nous pose le défi de sa reconnaissance et de son interprétation, au sens du « faire avec » l'expérience directe du partage et de la duplicité du soi.

En partant des analyses d'Ivekovic sur le partage originaire de la raison, on peut interpréter l'usage foucaldien de la pensée du dehors. C'est à partir d'une pensée qui se met «en dehors » de soi-même que Foucault envisage la subjectivité comme expérience du « double » : une subjectivité qui, par la relation sexuelle avec l'autre, découvre sa duplicité en redoublant l'autre sur elle-même.

II. 1. b. Le double

Gilles Deleuze déclare que : «[…] Foucault est hanté par le double, y compris dans l'altérité propre au double. J'ai voulu extraire un double de Foucault, au sens qu'il donnait à ce mot : *répétition*, *doublure*, *retour* du *même*, *accroc*, *imperceptible différence, dédoublement* et *fatale déchirure*.»[178]

Michel Foucault pense au rapport entre le sujet et l'altérité en tant qu'expérience relationnelle. Jusqu'à *La volonté de savoir*, il décrit ce lien comme une relation duelle entre le sujet et l'autre. Une relation que l'on peut justifier par le schéma unité-multiplicité. Selon ce schéma, le sujet désirant reconnaît l'autre mais, d'une part, cet autre ne peut pas accéder au processus de la reconnaissance de soi-même parce qu'il ne se perçoit que comme objet du désir ; d'autre part, le sujet ne reconnaît pas sa propre « doublure ».

C'est à partir de ses analyses sur la relation sexuelle et, en particulier, sur la dynamique entre désir et plaisir dans la relation pédérastique, que Foucault interprète ce rapport en tant que redoublement du sujet par l'autre. A travers la recherche du plaisir sexuel, le sujet désirant désire devenir l'objet du désir de son partenaire. Ce dernier, à son tour, ne se

[177] Cf. Alfonso M. Iacono, « Da occidente a oriente, immagini della storia e autonomia degli uomini », *Paradigmi*, xxi, n° 61, 2003, pp. 95-110 où il cite Arnaldo Momigliano, « Storicismo rivisitato », in *Id*., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Turin 1984, p. 459.
[178] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 117.

perçoit pas que comme l'objet passif du désir d'autrui mais, il se reconnaît lui-même en tant que sujet-objet de désir et de plaisir. Ce redoublement permet alors la reconnaissance réciproque des deux partenaires et montre à chacun sa propre « doublure ». Maintenant, on peut appliquer le schéma duplicité-multiplicité.

Deleuze continue sa lecture du double chez Foucault en soulignant que:

> […] le double n'est jamais un projection de l'intérieur, c'est au contraire une intériorisation du dehors. Ce n'est pas un dédoublement de l'un c'est un redoublement de l'autre. Ce n'est pas une reproduction du même, c'est une répétition du différent. Ce n'est pas l'émanation d'un je, c'est la mise en immanence d'un toujours autre ou d'un non-moi. Ce n'est jamais l'autre qui est un double, dans le redoublement, c'est moi qui me vis comme le double de l'autre: je ne me rencontre pas à l'extérieur, je trouve l'autre en moi […]. C'est exactement comme l'invagination d'un tissu en embryologie, ou l'opération d'une doublure en couture : tordre, replier, stopper […].[179]

L'intériorisation du dehors est un mouvement par lequel le sujet, en relation avec l'altérité, redouble cette altérité en soi, se fait traverser par l'extériorité et déconstruit son identité personnelle.

C'est à partir de cela, qu'on peut considérer la relation sexuelle comme un véritable dispositif de savoir-pouvoir.[180] Selon l'interprétation foucaldienne, la recherche de la réciprocité dans la relation de pouvoir est conduite à partir d'un travail subjectif sur soi à partir de la différence entre les partenaires. Ce travail permet à chaque partenaire de penser sa limite entre le dedans et le dehors (du soi et de la relation) en tant que limite osmotique.[181]

Gilles Deleuze décrit le double, selon Michel Foucault, à travers les images que le mot « doublure » évoque. La première image évoquée est celle de la toile qui sert à garnir l'intérieur des tissus[182]. Cette image évoque, à son tour, l'image de chaîne et trame de la toile même qui forme la doublure. La doublure tramée représente alors le redoublement de l'autre dans le sujet. Elle ne le représente pas simplement par le mouvement du pli, mais par le mouvement de la torsion. Un mouvement de torsion dessine beaucoup mieux que le geste du pli le rapport entre désir et plaisir au niveaux du dispositif relationnel. Ce mouvement représente le redoublement du désir sexuel subjectif dans le désir d'autrui et le redoublement du plaisir dans le plaisir d'autrui. Dans ce type de relation, le rapport entre le sujet et l'autre

[179] Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 105.
[180] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 101-173.
[181] Jessica Benjamin, *Les liens de l'amour*, op. cit., p. 34.
[182] Cf. *Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, op. cit.

n'est pas simplement la figure d'un redoublement où l'autre est face à face ; il est en revanche représenté par un double kaléidoscopique[183] : un double qui, en se tordant vers l'autre, se dédouble avec lui, se redouble et se multiplie. Une torsion n'est pas une simple mise face à face. Elle signifie un mouvement plus fatigant pour les deux partenaires. La torsion est un redoublement réciproque et une ouverture vers la multiplicité. Un mouvement avec l'autre, réciproque, à spirale. L'idée du mouvement à spirale implique l'idée de la verticalité. C'est-à-dire : un effort de la part de deux partenaires pour maintenir chacun son axe dans le mouvement. Il s'agit, selon Foucault, d'un élan vers la recherche de l'autonomie dans la relation.

La doublure apparaît au moment où Michel Foucault analyse le jeu entre le désir et le plaisir dans les « actes sexuels » problématisés par l'Antiquité classique et tardive. Les dynamiques des relations sexuelles pédérastiques entre adulte et garçon, maître et disciple, aussi que celles des relations sexuelles dans le mariage du philosophe, soulignent l'ambivalence et l'ambiguïté du redoublement à travers la torsion de deux partenaires l'un vers l'autre. Elles décrivent ainsi la figure d'un double ni statique ni fini en soi.

C'est à travers le concept d'intériorisation du dehors, qu'on peut interpréter, selon Michel Foucault, l'expérience relationnelle dans la Grèce classique. Les Grecs plient le dehors sur le dedans[184]. Ce geste grec implique une référence au double. Deleuze écrit :

> […] un « pli », selon Foucault, un rapport de la force avec soi. Il s'agit de « doubler » le rapport des forces, d'un rapport à soi qui nous permet de résister, de nous dérober, de retourner la vie ou la mort contre le pouvoir. C'est ce que les Grecs ont inventé, selon Foucault : il ne s'agit plus de formes déterminées comme dans le savoir, ni de règles contraignantes comme dans le pouvoir : il s'agit de règles facultatives qui produisent l'existence comme œuvre d'art, des règles à la fois éthiques et esthétiques qui constituent des modes d'existence ou des styles de vie […].[185]

[183] La métaphore du kaléidoscope utilisé pour décrire le double chez Michel Foucault, peut apparraître ambiguë dans son usage. Certes, à travers l'image du changement des coulers et positions qu'elle évoque, on exprime la dynamique interne d'un sujet envisagé comme double ; mais, à partir de la reproduction d'une structure fixe, elle peut renvoyer aussi à la résistance du sujet face au changement et à l'influence des pouvoirs normalisants. En même temps, est-ce qu'on peut penser cette « fixité » kaléidoscopique comme l'expression de l'attitude critique du sujet à l'égard de soi-même, de ses dynamiques, ses stratégies, ses technologies ?

[184] Cf. Jean Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965.

[185] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., pp. 134-135.

Selon l'appropriation foucaldienne des analyses antiques, dans la relation sexuelle, les règles facultatives du jeu érotique sont appliquées à partir du contexte dans lequel le jeu a lieu. Elles n'en font pas abstraction, elles y sont comprises ; elles sont à la fois déterminées et le déterminent. Le concept de redoublement du dehors est alors une notion très importante dans l'économie de la pensée foucaldienne. Dans le dispositif de sexualité : «[…] le sujet parlant est le même que celui dont il est parlé […].»[186] C'est-à-dire : le sujet du désir sexuel est le même sujet qui conduit l'herméneutique de soi-même en tant que sujet désirant. Il conduit cette opération en enquêtant et en avouant son désir à partir de la duplicité qui le caractérise. Le redoublement du dehors, de l'autre, signifie la prise en compte de cet autre en tant qu'altérité. Chez Foucault, cela signifie certes, reconnaître la différence, mais aussi interpréter la relation sexuelle comme un lieu où la réalisation de la réciprocité est possible. L'autre, dans la relation, prend, dès maintenant, la position de sujet. Dans le dispositif de sexualité, le redoublement par l'autre signifie la tentative de modeler une forme[187] individuelle sur les lignes d'une autre forme de la part de deux sujets. En plus, ce redoublement implique la reconnaissance réciproque de la duplicité intime de chaque sujet. C'est-à-dire : dans les discours de vérité sur la subjectivité énoncés à travers les pratiques sexuelles, chaque sujet joue le double rôle de celui qui parle et de celui dont on parle. Le sujet du désir sexuel conduit donc l'herméneutique de soi-même à partir d'une position limite très ambiguë.

Michel Foucault étudie les pratiques sexuelles pendant deux moments historiques clefs: dans l'érotique platoniciennne et dans le passage des *Aphrodisia*[188] hellénistiques, analysés à travers *l'Onirocritique* d'Artèmidore[189], au rapport entre le maître et l'élève dans l'Antiquité tardive[190]. Il analyse l'interprétation tardive de l'expérience pédérastique selon Platon ; celle de l'usage des techniques de soi ; et l'évolution du concept de « souci de soi » socratique dans la relation entre le maître de conscience et le disciple. En particulier, la liaison entre maître et élève dans le stoïcisme tardif représente, selon Foucault, un dispositif relationnel dans lequel, les éléments du désir et du plaisir mettent en marche la confrontation des deux partenaires entre eux et de chacun avec soi-même. Ce dispositif est envisagé comme un véritable outil stratégique qui permet au sujet de reconnaître sa duplicité par l'autre. Ensuite, Foucault aborde l'analyse de la problématisation tardive du lien conjugal. A travers la décomposition d'une véritable « physique » du mariage, il montre, d'une façon certes

[186] Michel Foucault, « La pensée du dehors », op. cit., p. 518.
[187] Cf. Francesco Paolo Adorno, *Il doppio e la morte. La comunità archeologica di Michel Foucault*, Mémoire de Maîtrise, 1988-1989, Bibliothèque de l'IMEC, p. 4.
[188] Cf. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit.
[189] Cf. Michel Foucault, « Rêver de ses plaisirs », in *Id.*, *Le souci de soi*, op. cit., pp. 7-51.

originale, mais discutable, comment un sujet « double » traverse la multiplicité des relations de pouvoir.

II. 2. *La politique du plaisir*

Une des questions centrales dans la réflexion foucaldienne sur la relation sexuelle en tant que dispositif de pouvoir, est celle relative au rôle du plaisir dans la dynamique relationnelle. Quel est le rôle du plaisir dans la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir? Quel est le rapport entre le désir et le plaisir dans cette relation?

En ce qui concerne la notion de désir, Michel Foucault déclare que la majorité des interprétations, philosophiques aussi que psychanalytiques, lie cette notion à celle de « répression » ou à la notion de « manque » : «Le besoin, la castration, le manque, la prohibition, la loi sont déjà des éléments à travers lesquels le désir se constitue comme désir sexuel […].»[191] Selon l' « hypothèse répressive » décrite dans *La volonté de savoir*[192], si la société contemporaine réprime les pratiques sexuelles, l'objectif politique devient celui de «faire sauter» les interdits qui les enferment. Mais, c'est au moyen de la sollicitation à la confession du désir sexuel que, à la place d'émanciper les individus, on les assujetti. Il ne faut pas, alors, s'en prendre à l' « hypothèse répressive », puisque :

> Il y a bon temps que des psychanalystes l'on dit. Ils ont récusé la petite machinerie simple qu'on imagine volontiers lorsqu'on parle de répression ; […] ; il n'y aurait pas à imaginer que le désir est réprimé pour la bonne raison que c'est la loi qui est constitutive du désir et du manque qui l'instaure. Le rapport de pouvoir serait déjà là où est le désir […].[193]

Michel Foucault fait référence, en particulier, à la théorie psychanalytique de Jaques Lacan[194]. Il la considère en rupture avec l'orthodoxie freudienne[195]. Lacan est parmi ceux qui, selon Foucault, ont permis à la pensée de s'émanciper du sujet cartésien et de la dialectique

---

[190] Cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit.
[191] Michel Foucault, « Les mailles du pouvoir », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 297, pp. 182-201, p. 183.
[192] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 23-67.
[193] *Ibidem*, pp. 107-108.
[194] Cf. Didier Eribon, « La dépendance du sujet (Foucault et Lacan) » in *Id*., *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, Paris 1994, pp. 233-263.

hégélienne. Le sujet lacanien se forme à partir des processus beaucoup plus « fondamentaux» que celui de la subjectivation : «Le sujet a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une histoire ; le sujet n'est pas originaire.»[196] La théorie lacanienne du désir[197] définit ce dernier en tant que « manque à être »[198]. Le désir est structuré par la loi[199] *ab origine.* Le sujet désirant se perçoit comme un sujet en défaut bien avant de connaître ses obligations, ses devoirs et les principes qui les gouvernent. La réflexion de Foucault part de la contestation de cette formulation considérée comme fondamentale et structurante pour l'analyse de la sexualité contemporaine. La formule lacanienne du désir comme « désir de l'autre » (que son désir soit reconnu), efface, paradoxalement, l'autre de la relation. Selon cette formule, dans la lutte « hégélienne » pour la reconnaissance[200], le désir subjectif est définit en tant que « manque ». Dans une perspective « hégélienne-lacanienne », le désir pourrait être considéré alors comme lié à un double fil avec la notion de manque. En revanche, selon Michel Foucault, le désir sexuel du sujet exprime:

> […] les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu. […] comment les individus ont été amenés à exercer sur eux mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif.[201]

Le désir sexuel est, selon l'analyse foucaldienne, désir de la vérité sur soi. Il représente l'individualité du sujet, son histoire personnelle racontée par l'analyse généalogique des pratiques de soi, son identité en tant que sujet éthique. Ce concept travaille de l'intérieur la généalogie du sujet politique comme sujet désirant.

---

[195] Michel Foucault, « La folie n'existe que dans une société », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome I, n° 5, pp. 167-169.
[196] Michel Foucault, « La scène de la philosophie », op. cit., p. 590.
[197] Cf. John Rajchman, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, PUF, Paris 1994.
[198] Robouin David, «Entre Deleuze et Foucault : penser le désir», *Critique* 2000, pp 475- 490, p. 478.
[199] John Rajchman, *Erotique de la vérité*, op. cit., pp. 54-58.
[200] Cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, (trad. fr.) Jean Hyppolite, Aubier, Paris 1992.
[201] Michel Foucault, *L'usages des plaisirs*, op. cit., pp. 11-12 ; *Id*., « Usage des plaisirs et techniques de soi », op. cit., p. 541.

En revanche, le plaisir a la fonction, selon Michel Foucault, de décentrer le sujet et de fragmenter son identité. Le plaisir se réfère à « la limite » de la subjectivité, à une idée « impersonnelle » du soi. C'est-à-dire : il ne fait pas référence au sujet, mais il se réfère à l'espace où la subjectivité est en train de se façonner en tant que telle ; l'espace de la relation sexuelle qui est toujours un « entre-deux » et qui n'est pas encore occupé par une idée définie du soi :

> […] ce terme plaisir […] il m'apparaît échapper à des connotations médicales et naturalistes que porte en elle cette notion de désir […] le désir n'est pas un événement, mais une permanence du sujet, sur laquelle se greffe toute une armature psychologico-médicale […] la médecine et la psychanalyse se sont beaucoup servies de cette notion de désir comme […] une espèce d'instrument pour la mise en intelligibilité […] en termes de normalité d'un plaisir sexuel […] le terme de plaisir de son côté est vierge d'utilisation, quasiment vide de sens […] un événement qui se produit *hors sujet*, ou *à la limite du sujet*, à la frontière du sujet, ou *entre deux sujets* […] dans ce quelque chose qui n'est ni du corps ni de l'âme; est-ce qu'on n'a pas là, en essayant un peu de réfléchir sur cette notion de plaisir, un moyen d'éviter toute l'armature psychologique et médicale que la notion traditionnelle de désir portait en elle […]? [202]

Selon Michel Foucault, le problème principal lié à l'intelligibilité de la notion de désir est : comment se donner la possibilité de la penser sans la loi, sans l'interdit. La question politique préalable étant : comment penser le pouvoir sans le père, le roi, l'état[203]. En effet, à son avis, la théorie lacanienne d'une « loi du désir », encore comme c'était le cas selon une analyse en termes de répression des instincts, donne une représentation « monarchique » du pouvoir au moyen des catégories « juridico-discursives ». Une conception juridique, formelle du pouvoir ne permet pas de comprendre, selon Foucault : «[…] les relations qui se sont établis entre pouvoir et sexualité dans les sociétés occidentales.»[204] Pour élaborer une notion de pouvoir en tant que « relations » et, en suite, comme « technologies de pouvoir » et « technologies de soi », il faut poser la question du désir subjectif de pouvoir et celle du désir d'assujettissement aux pouvoirs[205]. Il faut se demander comment, la dynamique entre désir et plaisir organise la tension entre domination et soumission.

---

[202] Michel Foucault, «Le gai savoir II», *MacMagazine*, juillet-août 1988, p. 32. Nous soulignons.
[203] Robouin David, «Entre Deleuze et Foucault : penser le désir», op. cit., p. 486.
[204] Michel Foucault, « Les mailles du pouvoir », op. cit., p. 183.
[205] Gilles Deleuze, «Désir et plaisir», *Magazine Littéraire*, n° 325, oct. 1994, pp. 59-65, p. 61.

Foucault redouble cette question dans la problématisation du plaisir. Quel plaisir prend-on à rester enfermé dans un état d'assujettissement aux pouvoirs? Comment la domination s'ancre-t-elle dans le coeur de ceux qui s'y soumettent?[206] Il ne s'agit pas du seul désir de pouvoir. Il s'agit du plaisir que le sujet prend en restant dans un état de domination perçu comme un « état de sécurité »[207]. C'est-à-dire : un état où il n'assume pas la réalisation de son autonomie personnelle en prenant le risque d'une transformation « en relation ».

Mais, poser la question du plaisir que le dominé prend en restant soumis, où celle du désir qu'il a de ne pas risquer de sortir de son « état de minorité », ne suppose-t-il pas le malentendu de concevoir une relation de domination comme une relation symétrique ? Comme si le dominant et le dominé, le maître et l'esclave fussent-ils dans « une relation entre égaux »[208] ? Certes, quand il s'agit d'une relation sexuelle en tant que relation de pouvoir, il s'agit, selon Foucault, d'un dispositif de savoir-pouvoir où on peut réaliser le maximum de réciprocité possible. Mais, il s'agit pourtant d'une relation asymétrique : l'un de deux partenaires n'est pas un sujet «à part entière », un agent éthique et politique ; il est en revanche un type de sujet en devenir, en train de réaliser son autonomie par la relation, si non un sujet « agi »[209]. La question de l'asymétrie politique demeure problématique tout au long de l'analyse foucaldienne de la relation sexuelle comme dispositif de pouvoir. Il y a, chez Foucault, la tendance à problématiser l'asymétrie relationnelle à partir d'une idée de réciprocité présupposée comme toujours réalisable. Cela implique que, au nom d'une réussite harmonieuse qui apporterait au sujet un équilibre intérieur grâce à la reconnaissance de soi et de l'autre, le fonctionnement des rapports de force réellement actifs dans une relation de pouvoir n'est pas véritablement décomposé.

II. 2. a. « Relations de pouvoir » vs « états de domination »

Le lien entre la subjectivité et la vérité, décomposé à partir de l'étude de la dynamique entre le désir et le plaisir sexuels, se déploie dans des « jeux de vérité ». Ces jeux constituent, selon Michel Foucault, une véritable « pratique de soi » qui a pour objectif l'autonomie du sujet. L'autonomie subjective est envisagée certes, comme une résistance active aux pouvoirs assujettissantes, mais aussi comme la prise en charge du risque de la transformation de soi. Cette « pratique de soi » est mise en place à partir de relations de pouvoir « mobiles ». Ces

[206] Jessica Benjamin, *Les liens de l'amour*, op. cit., p. 57.
[207] Alfonso Maurizio Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 29-41.
[208] Erika Apfelbaum, « Domination », in *Dictionnaire critique du féminisme*, op. cit., pp. 44-49, p. 47.

relations permettent aux partenaires d'appliquer chacun sa stratégie de transformation. Un blocage dans cette tension peut provoquer « l'arrêt » d'une relation de pouvoir dans un véritable état de domination[210].

> […] le rapport de pouvoir peut devenir, et sur certains points devient, un affrontement entre des adversaires. A chaque instant aussi les relations d'adversité, dans une société, donnent lieu à la mise en œuvre de mécanismes de pouvoir. Instabilité donc qui fait que les mêmes processus, les mêmes événements et les mêmes transformations peuvent se déchiffrer aussi bien à l'intérieur d'une histoire des luttes que dans celle des relations et des dispositifs de pouvoir.[211]

Des relations de pouvoir instables et réversibles façonnent le lien de la subjectivité avec sa «vérité». Dans la relation sexuelle comme relation de pouvoir, il y a, selon Foucault, un jeu entre deux sujets supposés également « libres » qui ont la possibilité d'invertir leurs rôles dans le rapport[212].

A partir de cette dynamique relationnelle, on peut distinguer entre ce qu'on désigne comme un « processus de libération » et les « pratiques de liberté » utilisées dans ce processus[213]. Un sujet qui est en train de réaliser son autonomie éthique et politique doit penser les pratiques de liberté comme des technologies toujours à remettre en cause, à utiliser autrement, à inventer à nouveau. C'est à partir du moment où le sujet a la possibilité de façonner son changement dans la relation, qu'il est capable de développer la possibilité de ne pas épuiser les pratiques de liberté dans le processus de libération. Il peut donc éviter que, dans ce processus, les relations de pouvoir se transforment dans des états de domination[214].

II. 2. b. Les pratiques S/M : le plaisir « en action »

En introduisant la différence entre un état de domination et une relation de pouvoir, en particulier, en ce qui concerne le « dispositif de sexualité », Michel Foucault affirme qu'un

---

[209] Cf. Nicole-Claude Mathieu, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie » in *Id*., *L'anatomie politique*, op. cit., pp. 131-225.
[210] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit. p. 711.
[211] Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », op. cit., p. 243.
[212] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit., p. 720. Ce thème impose la confrontation avec la *Phenomenologie de l'Esprit* de Hegel; à ce propos, cf. Maria Paola Fimiani, «Le véritable amour et le souci commun du monde», in Frédéric Gros, *Foucault, le courage de la vérité*, PUF, Paris 2002, pp. 87-127, pp. 87-89.
[213] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit, p. 710.

état de domination dépend de l'immobilité dans ses relations de pouvoir. Dans une relation de pouvoir, l'expérience de « l'inversion des rôles » permet d'éviter le risque que la relation se transforme en état de domination ; elle permet de résister de l'intérieur. Mais, comment peut-on invertir les rôles tout en évitant de reproduire la domination ? L'inversion des rôles est envisagée, chez Foucault, comme la stratégie par laquelle on use du « conflit », de la « tension » qui caractérise la relation de pouvoir en elle-même, pour maintenir fluide cette relation.[215] Dans la relation sexuelle, par exemple, le jeu entre le désir et le plaisir du sujet peut lui permettre de faire ses choix dans la relation. Les choix subjectifs sont capables de changer la dynamique de la relation. Dans la relation sexuelle, le plaisir est capable d'activer le désir et il peut assumer un rôle stratégique dans la création des nouveaux plaisirs qui produisent de nouveaux désirs.

Foucault donne l'exemple du jeu entre le plaisir et le désir dans les rapports sado-masochistes. Il souligne la possibilité d'avoir de la créativité dans ces types de relations sexuelles. Selon lui, dans les rapports sado-masochistes il y a plus qu'un moyen pour l'invention, la production des formes nouvelles de plaisirs.

> Je pense que le S/M […] c'est la création réelle de nouvelles possibilités de plaisir, que l'on n'avait pas imaginées auparavant. […] ils inventent de nouvelles possibilités de plaisir en utilisant certaines parties bizarres de leur corps -en érotisant ce corps […]. L'idée que le plaisir physique provient toujours du plaisir sexuel et l'idée que le plaisir sexuel est la base de tous les plaisirs possibles, cela, je pense, c'est vraiment quelque chose de faux. Ce que les pratiques S/M nous montrent, c'est que nous pouvons produire du plaisir à partir d'objets très étranges, en utilisant certaines parties bizarres de notre corps, dans des situations très inhabituelles. […] « nous devons libérer notre désir », disent-ils. Non! Nous devons créer des plaisirs nouveaux. Alors peut-être le désir suivra-t-il![216]

Dans l'analyse foucaldienne des pratiques sado-masochistes, l'attention est tout d'abord au rôle du plaisir : une force active capable de se renouveler. Foucault semble distinguer le plaisir sexuel du plaisir érotique : la dégénitalisation de la production du plaisir permet la désexualisation des pratiques sexuelles. C'est-à-dire : les pratiques S/M produisent un plaisir

---

[214] Alfonso Maurizio Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, op. cit., p. 32.
[215] Maria Paola Fimiani, «Le véritable amour et le souci commun du monde», op. cit., p. 100.
[216] Michel Foucault, "Sex, Power and the Politics of Identity", in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 358, pp. 735- 746, p. 738. Cf. David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit., pp. 98-103.

érotique en dehors du sexe en tant que norme. Ensuite, à partir de la décomposition de la dynamique sado-masochiste entre le plaisir et le désir, Foucault envisage une signification originale de la notion de pouvoir :

> On peut dire que le S/M est l'érotisation du pouvoir, l'érotisation de rapports stratégiques. Ce qui me frappe dans le S/M, c'est la manière dont il diffère du pouvoir social. Le pouvoir se caractérise par le fait qu'il constitue un rapport stratégique qui s'est stabilisé dans des institutions. Au sein des rapports de pouvoir, la mobilité est donc limitée et certaines forteresses sont très, très difficiles à faire tomber parce qu'elles ont été institutionnalisées, parce que leur influence est sensible dans les cours de justice, dans les codes. Cela signifie que les rapports stratégiques entre les individus se caractérisent par la rigidité. A cet égard, le jeu S/M est très intéressant parce que, bien qu'étant un rapport stratégique, il est toujours fluide. Il y a des rôles, bien entendu, mais chacun sait très bien que ces rôles peuvent être inversés. Parfois, lorsque le jeu commence, l'un est le maître, l'autre l'esclave et, à la fin, celui qui était l'esclave est devenu le maître. Ou même lorsque les rôles sont stables, les protagonistes savent très bien qu'il s'agit toujours d'un jeu: soit les règles sont transgressées, soit il y a un accord, explicite ou tacite, qui définit certaines frontières. Ce jeu stratégique est très intéressant en tant que source de plaisir physique. Mais, je ne dirais pas qu'il constitue une reproduction, à l'intérieur de la relation érotique, de la structure du pouvoir. C'est une *mise en scène* des structures du pouvoir par un jeu stratégique capable de procurer un plaisir sexuel ou physique.[217]

La fluidité supposée du jeu sadomasochiste facilite, selon Foucault, l'inversion des rôles dominant-dominé dans la relation sexuelle. Cette inversion implique que chaque partenaire, en expérimentant un rôle double, fait une expérience de sa propre multiplicité par le plaisir qu'il prend en jouant le dominant et le dominé. C'est à partir du fait que le soi se vit d'abord comme double que, selon Foucault, la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir peut se maintenir plus fluide face à un état de domination. L'analyse foucaldienne du jeu érotique sado-masochiste ne problématise pas le fonctionnement d'un état de domination. Il s'agit en revanche de la problématisation des relations de pouvoir à partir de la « mise en scène » des structures du pouvoir. Il s'agit, chez Foucault, d'envisager les relations sado-masochistes comme une « réappropriation » des structures du pouvoir : on « réassigne » les rôles sexuels et on « parodie » la relation de pouvoir de l'intérieur.

Ces réflexions sur le sado-masochisme donnent une explication de la notion de pouvoir par le concept de « principe érotique ». Michel Foucault analyse ce principe à partir de la problématisation tardive des pratiques des *Aphrodisia*. Dans la relation pédérastique entre adulte et garçon, entre maître et disciple, il y a un « principe érotique » qui joue le rôle de principe éthique et politique car il est capable de mettre en marche les désirs des partenaires et d'orienter leurs choix. Selon Foucault, le changement, la mobilité, la créativité caractérisent ces relations de pouvoir animées par la dynamique entre le plaisir et le désir.

II. 3. *La fabrication historique des sujets sexuels*

Bien que Michel Foucault pose la question du pouvoir comme la question politique principale, ses analyses en termes de « relations de pouvoir » en tension avec les « états de domination » ne problématisent pas les formes historiques de la domination à partir de l'action politique du principe de la différenciation de genre[218]. En particulier, en ce qui concerne ses analyses des relations sexuelles en tant que relations de pouvoir, il ne pose pas la question de la formation des mécanismes de la domination à partir d'une analyse des « régimes de genre »[219], ni du fonctionnement des relations de pouvoir selon ces régimes. Certes, Foucault poursuit son analyse du pouvoir en termes de « relations » et il en dévoile les effets, notamment dans le domaine de la sexualité. Mais, il ne problématise pas les interprétations et les organisations des différences entre les partenaires d'une relation sexuelle comme relation de pouvoir à partir de la hiérarchie de genre. C'est-à-dire : selon ses analyses de la dynamique interne à toute relation de pouvoir et de la tension entre les relations de pouvoir et les états de domination, il n'est pas question de la division politique de genre! Or, si la domination est une des modalités du pouvoir qui justifie les réflexions foucaldiennes sur la tension entre ses relations et ses états, le fait de ne pas décomposer les formes historiques de la domination de genre a pour conséquences la partialité de l'analyse foucaldienne de la relation sexuelle en tant que dispositif de savoir-pouvoir et lieu du politique: elle méconnaît les effets irréductibles de rapports de force. D'une part, Foucault problématise la productivité

---

[217] Michel Foucault, « Sex, Power and the Politics of Identity", op. cit., p. 743. Nous soulignons.
[218] Cf. Eleni Varikas, « La nature politique du genre ou les limites de la démocratie historique », op. cit. Cf. Erika Apfelbaum, « Domination », op. cit.
[219] Cf. Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit. et Sylvia Walby, « Gender, nations and states in a global era », op. cit.

du pouvoir configuré sous la forme de relations. D'autre part, il n'utilise pas sa problématisation des relations de pouvoir pour questionner les systèmes politiques qui, historiquement « […] procèdent à une différenciation arbitraire et hétéronome de rôles et de fonctions […].»[220]

II. 3. a. Une construction « non genrée »…

La problématisation foucaldienne du sujet sexuel (éthique et politique) pose, alors, une difficulté[221]. D'un côté, le sujet n'est plus représenté par le *cogito ergo sum* prediscursif: il se donne à penser en revanche comme une construction historique[222]. Le processus de subjectivation façonne la subjectivité comme un projet dans le champ de la sexualité. C'est-à-dire : le processus de subjectivation en étant traversé par des rapports de pouvoir, la subjectivité émerge comme effet du pouvoir productif ; effet de résistance à l'assujettissement, de révolte à la domination, d'expérimentation de soi. A partir des « différences » et de la « dispersion » qui caractérisent un soi « instable », la subjectivité devient, historiquement, un projet intersubjectif. De l'autre coté, chez Foucault, les sujets de l'analyse généalogique des pratiques de soi sont des « hommes »[223].

De plus, l'analyse foucaldienne de la relation pédérastique pendant l'antiquité est anachronique: les partenaires sexuels sont, selon l'appropriation foucaldienne, des sujets modernes, des hommes adultes, blancs, bourgeois, etc. Certes, « l'anachronisme s'impose dès lors que, pour un historien de l'Antiquité, le présent est le plus efficace des moteurs de la pulsion de comprendre »[224]. Mais, si pour l'historienne Nicole Loraux il s'agit d'« une pratique contrôlée de l'anachronisme », pratique laquelle permet d'interroger le passé à partir de questions urgentes du présent et, une fois plongés dans l'étude du passé, nous permet de revisiter l'actualité, en ce qui concerne l'opération foucaldienne, il ne s'agit pas du « bon usage de l'anachronisme ». Foucault s'approprie de façon acritique le récit historique officiel de l'antiquité. D'une part, il interroge les pratiques sexuelles antiques à partir des questions relatives aux pratiques sexuelles modernes : par exemple, il mobilise l'analyse des pratiques

[220] Eleni Varikas, « La nature politique du genre ou les limites de la démocratie historique », op. cit., p. 3.
[221] Cf. Carolyn J. Dean, « The Productive Hypothesis : Foucault, Gender and the History of Sexuality », *History and Theory*, vol. 33, n°3, 1994, pp. 271-296.
[222] Cf. Michel Foucault, «Introduction à l'Anthropologie de Kant », Thèse complémentaire, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1960 ; *Id*., *Les mots et les choses*, op. cit.
[223] Pour une critique de l'analyse foucaldienne de la formation du sujet historique comme « non genré », cf. Carolyn J. Dean, « The Productive Hypothesis : Foucault, Gender and the History of Sexuality », op. cit., p. 272.

S/M pour interpréter la relation pédérastique à partir de l'inversion des rôles. De l'autre, son appropriation du récit officiel ne lui permet pas de prêter l'oreille à tout ce qui n'est pas dit dans ce récit. Voilà que la reconstruction foucaldienne de la formation du sujet sexuel est limitée à la formation d'un type d'homme, l'homme-citoyen[225]. Il s'agit d'une reconstruction qui reparcourt le droit chemin de la tradition historique tel qu'elle l'a tracé, sans parcourir « les vois traversières » par lesquelles d'autres sujets auraient pu être construits ou auraient pu se construire autrement et qui, en revanche, ont été assujettis par leur exclusion du récit de la tradition. Le genre comme catégorie d'analyse historique[226] en étant absente de la problématisation foucaldienne, la subjectivité dont Foucault conduit l'analyse généalogique est le projet esthétique et éthique de « l'homme » assumé *a priori* comme sujet politique complet. Le fait de ne pas mobiliser la « division des sexes » pour analyser les pratiques sexuelles en tant que pratiques d'autodétermination du soi implique le fait de ne pas prendre en considération les formes historiques du conflit qui ont permis à un sujet d'émerger comme « le sujet » politique dominant.

II. 3. b. …ou un outil pour penser la déconstruction du genre binaire ?

La majorité des théoriciennes féministes américaines a considérée l'absence d'une perspective de genre comme l'un de points faibles de la réflexion foucaldienne sur la résistance à la naturalisation des configurations de la culture dominante[227]. En partant de la critique d'une configuration de la pensée qui lie le pouvoir au « père », au « roi », à « l'état », Michel Foucault développe une analyse des relations de pouvoir sans les problématiser à partir de la décomposition des formes spécifiques de la domination patriarcale de genre[228]. Cela semble soutenir l'interprétation selon laquelle, certes, il prône l'idée du sujet comme construction historique, et il conduit une analyse généalogique des pratiques sexuelles

---

[224] Cf. Nicole Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *EspacesTemps, Les Cahiers, CLIO*, op. cit., [1993], pp. 127-139, p. 129.
[225] Carolyn J. Dean, « The Productive Hypothesis : Foucault, Gender and the History of Sexuality », op. cit., p. 276.
[226] Cf. Joan Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », op. cit.
[227] En ce qui concerne les usages et les critiques féministes de la réflexion foucaldienne sur la résistance aux formes de la domination, voir, entre autres : Irene Dimond, Lee Quinby, *Feminisme and Foucault : Reflections on Resistance*, op. cit.; Jana Sawiki, *Disciplining Foucault : Femnismm, Power and the Body*, op. cit.; Lois McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, op. cit.; Caroline Ramazanoglu (sous la dir. de), *Up Against Foucault : Explorations of Same Tensions between Foucault and Feminism,* op. cit.
[228] Cf. Christine Delphy, *L'Ennemi principal. I. L'économie politique du patriarcat*, op. cit.

d'autodéfinition du soi ; mais, il ne décompose pas les « systèmes de sexe/genre »[229] qui façonnent historiquement une bipartition hétérosexuelle hiérarchique entre les individus[230]. Les individus « en relation » semblent, en suivant l'analyse foucaldienne des relations sexuelles, situés en dehors de tout «régime de genre ».

Selon Foucault, ces individus n'ont pas des corps « naturels »; leurs corps sont socialement et culturellement construits. Ils ne sont pas distingués à partir d'une différence sexuelle supposée naturelle. Leur sexualité n'est pas une qualité du corps ; en revanche, elle est produite dans le corps par l'action des relations spécifiques de pouvoir afin d'organiser les rapports sociaux[231]. Cependant, ces individus, chez Foucault, n'ont pas des corps socialement et culturellement construits en termes « sexués »[232]. Bien que Foucault interroge l'application des technologies de soi sur soi pour maintenir les relations de pouvoir fluides, il n'interroge pas comment les « technologies de genre »[233] appliquées sur les corps produisent les effets systématiques de la division des sexes[234]. Les relations de pouvoir dont Michel Foucault propose l'analyse ne sont pas traversées par les « rapports de genre»; paradoxalement, elles ne semblent pas être traversées par les rapports de force entre des sujets historiques.

Cependant, d'un côté, l'idée foucaldienne du « dispositif de sexualité » a été largement utilisée de la part des féministes pour décrire comment la sexualité est produite par les effets du pouvoir « disciplinaire ». Cette idée permet, en effet, de comprendre comment l'application des pratiques sexuelles spécifiques marginalise, exclut l'application de toute autre pratique non conforme aux pratiques sexuelles dominantes ; et comment elle empêche de penser la multiplicité des formes de la sexualité et de la subjectivité. De l'autre côté, c'est à partir de l'idée foucaldienne du pouvoir non plus comme « discipline » mais comme « relations », comme production d'effets de pouvoir et de résistance, qu'on peut penser « le

[229] Sur le concept de « système de sexe/genre », cf. Gayle Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Cahiers du CEDREF*, n° 7, 1999 [1975].
[230] Carolyn J. Dean, « The Productive Hypothesis : Foucault, Gender, and the History of Sexuality », op. cit., p. 272.
[231] Cf. Lois McNay, « Il corpo foucaultiano e l'esclusione dell'esperienza », in Vaccaro, S., Coglitore, M. (sous la dir. de), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997, pp. 61-77 [1991].
[232] Cf. Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, op. cit., « Le corps construit », pp. 117-142.
[233] Cf. Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender*, op. cit., pp. 1-30 et pp. 31-50.
[234] Lois McNay, « Il corpo foucaultiano e l'esclusione dell'esperienza », op. cit., p. 68. Cf. Sandra Bartky, « Foucault, Femininity and the Modernization of patriarchal Power », in I. Diamond, L. Quinby, *Feminism and Foucault*, op. cit., pp. 60-80 ; Cf. Denise Riley, *Am I that Name ? Feminism and the Category of Women in History*, Macmillan Press, London 1988.

genre » comme une catégorie d'analyse historique des différences et de la dispersion de l'expérience subjective[235].

Michel Foucault pense la sexualité comme « l'espace marginale » où on construit la subjectivité en tant que travail inachevé de soi sur soi. Le fait qu'il n'a pas problématisé les relations sexuelles à partir de la division politique des sexes oblige les théories féministes qui acceptent le défi de ses réflexions à repenser le genre et ses usages. C'est-à-dire : penser les usages du genre non seulement pour décomposer l'institution politique du différend des sexes, mais pour repenser les pratiques de liberté, les formes de lutte qui permettent de s'opposer à la norme de genre.

Pour le sujet, affirme Foucault, il n'y a pas d'extériorité possible aux relations de pouvoir. Tout se joue dans ces relations multiples : assujettissement et résistance, domination et révolte.

C'est à partir de l'idée d'une reconfiguration alternative des relations de pouvoir grâce à l'action du plaisir dans le jeu érotique que des théoriciennes féministes comme Teresa De Lauretis et Judith Butler ont développé leurs idées d'une réappropriation stratégique de la norme de sexe. Chez Foucault, le plaisir sexuel agit dans la dynamique relationnelle comme la force capable d'invertir les rôles sexuels, produire des nouveaux désirs, se reproduire sous des formes différentes. Il s'agit d'une reconfiguration de la relation de pouvoir productrice des formes de résistance aux pouvoirs. Ce « paradoxe relationnel » du pouvoir productif actualisé dans la relation sexuelle est le lieu politique où la subjectivité se réalise en tant que projet en devenir. Grâce à la réappropriation des techniques de pouvoir, dans la relation sexuelle, de la part des « technologies de soi », la subjectivité peut être « mise en scène » sous des formes multiples. Partant de ces réflexions, De Lauretis et Butler, certes de manière différente, s'interrogent sur les stratégies possibles pour résister à la norme hétérosexuelle de sexe : une norme binaire qui restraint l'expression de la subjectivité aux formes masculines ou féminines de la sexualité. De plus, De Lauretis et Butler s'interrogent aussi sur l'influence mutuelle

[235] Des auteurs comme Judith Butler, David Halperin, Eve Kosofsky Sedgwick, Jonathan Dollimore, partent de la notion foucaldienne de « sexe en tant que norme » pour affirmer que l'assumption de la norme hétérosexuelle comme critère performatif de la constitution de la subjectivité masque la division hiérarchique entre hétérosexualité et homosexualité. Le sexe a été institué comme « la norme hétérosexuelle » qui règle les subjectivitées masculines et féminines ; le différend entre hétéro et homo sexualités est alors imposé en tant que tel et montré comme une « différence » naturelle. De plus, ces auteurs utilisent les « technologies de soi » foucaldiennes en tant que produits des relations de pouvoir pour interroger les « subcultures » féministes, lesbiennes, gay, et leur appropriation des structures et des représentations de la culture dominante. Ils posent la question de l'influence des « subcultures » sur la culture dominante. Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit.; David Halperin, *On Hundred Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*, op. cit. ; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the closet*, University of California, Berkeley 1990 ; Jonathan Dollimore, *Sexual Dissidence : Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Clarendon Press, Oxford 1991.

entre l'action des pratiques sexuelles « hors norme » et celle des pratiques sexuelles normatives et normalisées. En suivant Foucault : c'est de l'intérieur de la relation sexuelle, à partir de l'action du plaisir, qu'on peut se réapproprier des techniques du pouvoir assujettissant pour y résister et créer des formes alternatives de relation et de subjectivité. Mais, le contraire est-il également possible ? Peut-on penser que la norme hétérosexuelle de sexe recompose son pouvoir performatif en se réappropriant les stratégies qu'on lui a opposé ? Et alors, quel risque prend-on à travers la stratégie de la réappropriation des techniques de pouvoir?

II. 4. *Le « dispositif de sexualité»*

Avant de continuer l'exposition du développement de la pensée de Michel Foucault dans ses derniers cours au Collège de France, pour mieux comprendre ses choix de périodisation historique et de problématisation généalogique, il faut préciser l'introduction et l'usage du « dispositif de sexualité ».

Le « dispositif » est une notion très générale dans sa signification épistémologique et dans son application méthodologique: «[…] ce que j'appelle dispositif, dit Foucault, est un cas beaucoup plus général de l'épistémè. […] l'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes […].»[236] La caractéristique principale du dispositif est donc l'hétérogénéité entre les éléments qui le composent ; c'est à partir de l'hétérogénéité de ses composantes qu'il dépasse le cadre strictement discursif. Foucault déclare que, le dispositif en lui-même est le « réseau »[237] qu'on établit entre ces éléments:

> […] un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments.[238]

[236] Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », op. cit., p. 300.
[237] *Ibidem*, p. 299.
[238] *Ibidem*, p. 299.

Foucault veut analyser la véritable nature du lien entre ces éléments hétérogènes. Il pose la question de la nature des rapports de force qui sont à l'œuvre dans le dispositif ; celle du fonctionnement de leur dynamique, de leurs développements, leurs blocages, stabilisations et utilisations éventuels. Le mouvement continu qui caractérise ces rapports de force implique que dans le tressage de tous ces éléments, des « formes de savoir » et des relations de pouvoir y soient aussi nattées. Le dispositif est composé, déterminé, et conditionné par des « bornes de savoir » et des « rapports de pouvoir » qui en naissent : ils sont responsables de sa « fonction stratégique » face à une « urgence ». C'est-à-dire : le dispositif se met en place en tant que système d'actions coordonnées, à partir de l'émergence d'une configuration spécifique du pouvoir et du savoir. A ce propos, Foucault déclare que:

> Par dispositif, j'entends une sorte de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Ensuite, le dispositif se constitue proprement comme tel, et reste dispositif dans la mesure où il est le lieu d'un double processus: processus de surdétermination fonctionnelle, d'une part, puisque chaque effet, positif et négatif, voulu ou non voulu, vient entrer en résonance, ou en contradiction, avec les autres, et appelle à une reprise, à un réajustement, des éléments hétérogènes qui surgissent ça et là. Processus de perpétuel remplissage stratégique, d'autre part.[239]

Selon Foucault, dans le dispositif, les points fixés, les moments d'immobilité, doivent être considérés comme des éléments dans une stratégie subjective pour s'approprier à nouveau de la « mobilité originaire », ontologique propre au dispositif. C'est à partir du concept de mobilité originaire que Foucault pense le pouvoir en tant qu'ensemble de « relations de pouvoir » :

> […] il ne s'agit pas de faire fonctionner le pouvoir entendu comme domination, maîtrise à titre de donnée fondamentale, de principe unique, d'explication ou de loi inconturnable, au contraire il s'agit de le considérer toujours comme relation dans un champ d'inter-relations, il s'agit de le penser dans une relation indissociable avec des formes de savoir, et il s'agit de le penser toujours de telle manière qu'on le voit

[239] *Ibidem*, p. 299.

> associé à un domaine de possibilité et par conséquence de réversibilité, de renversement possible.[240]

Dans les relations de pouvoir, on peut définir d'une manière positive, selon Foucault : l'aptitude subjective au changement, les pratiques d'innovation, la possibilité d'une création individuelle et collective des nouveaux « modes de vie ».[241]

II. 4. a. La sexualité comme dispositif de savoir-pouvoir

A partir du premier volume de son *Histoire de la sexualité*, Michel Foucault applique le concept de « dispositif » à la sexualité. Il commence alors à parler de « dispositif de sexualité ». De quoi s'agit-il? En quoi consiste la spécificité de cette notion par rapport à la généralité du concept de dispositif?

Gilles Deleuze déclare que, jusqu'à l'écriture de *La volonté de savoir*, les dispositifs, selon Foucault, procèdent par les concepts de « normalisation » et « discipline »[242]. Maintenant, à partir de *L'usage des plaisirs* et de *Le souci de soi*, les dispositifs foucaldiens constituent la sexualité. C'est-à-dire : ils ne façonnent pas simplement la normalisation et la réglementation des « formes de savoir » liées à la sexualité, mais ils mettent en place des véritables « jeux de pouvoir ». À partir de ces jeux de pouvoir, les relations sexuelles peuvent être envisagées en termes de relations de pouvoir où des « rapports de la force avec la force »[243] sont actifs. Une relation sexuelle est, alors, une relation de pouvoir entre deux individus (au moins !) par laquelle il peut arriver que l'on conduise la conduite de l'autre ou qu'on la détermine[244].

A partir de l'identification de la relation sexuelle avec la relation de pouvoir, Michel Foucault pose la question de la dynamique des forces dans la relation : comment exprime-t-elle la vérité des sujets ? « Comment », « pourquoi » et sous quelles formes, le rapport entre le sujet et ses pratiques sexuelles a fait et fait toujours problème[245]. En plus, il se demande si, à

---

[240] Michel Foucault, «Qu'est-ce que la critique ?», v. o. disponible à la Bibliothèque de l'IMEC, dossier [D 212], ff. 1-17, f. 16 ; cf. *Idem*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 2, 1990, pp. 35-63. Cf. trad. it., *Id*., *Illuminismo e critica*, (sous la dir. de) Paolo Napoli, Donzelli, Roma 1996.
[241] Michel Foucault, «Power, morals values and the intellectual», San Francisco, History dep., Berkely 3 nov. 1980, entretien avec M. D. Bess, inédit, disponible à la Bibliothèque de l'IMEC, dossier [A02-06].
[242] Cf. Gilles Deleuze, «Désir, plaisir», *Magazine Littéraire*, n° 325, oct. 1994, pp. 59-65., p. 59.
[243] Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 36.
[244] Michel Foucault, « Entretien » avec André Berten, op. cit., p. 13.
[245] *Ibidem*, p. 18.

partir de l'analyse du « dispositif de sexualité » moderne et des pratiques sexuelles antiques, une critique des « technologies de soi » actuelles peut se déclancher?

Le dispositif de sexualité implique une notion de pouvoir comme « relations ». Cette notion est elle-même envisagée à partir de son rapport avec le savoir. Mais, alors que dans les autres dispositifs ce lien entre pouvoir et savoir fonctionne de façon autoritaire et répressive, « disciplinaire », son fonctionnement reste ambigu dans le dispositif de sexualité. Ce dernier est pensé comme un dispositif de savoir-pouvoir où la recherche de la vérité sur soi fait son chemin par les discours de vérité sur la sexualité. A ce propos, Foucault déclare qu'il veut analyser:

> […] la formation d'un certaine type de savoir sur le sexe, en termes non de répression ou de loi, mais de pouvoir. Pouvoir: je ne veux pas dire le pouvoir comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un état donné. Par pouvoir, je n'entend pas non plus un mode d'assujettissement, qui, par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier. […] par Pouvoir, il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales.[246]

Le pouvoir qui opère dans le dispositif de sexualité ne procède pas alors par « idéologie » quand il conduit les « âmes », ni par « violence et répression » quand il grève, accable sur les corps. En revanche, il prend la forme d'une « relation de pouvoir », donc d'une « action sur une action » et non pas nécessairement de la violence qui est plutôt l'expression d'une force sur un objet ou sur un être.[247]

[246] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 121-122.
[247] Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 36.

Michel Foucault, en soulevant le problème éthique de la constitution de la subjectivité, semble déposer la dimension anonyme du pouvoir « microphysique » à l'arrière-plan.

Certes, selon Foucault, le dispositif de sexualité en tant que dispositif formel, est capable d'expliciter le lien entre « la volonté de savoir » et la volonté de vérité du sujet –au sens de la volonté d'établir un rapport vrai avec soi-même. Mais, cette fonction formelle est tout de suite traduite dans sa fonction éthique et politique à travers l'action du « principe érotique ».

Les rapports de force qui constituent le dispositif de sexualité sont représentés par un réseau des relations de pouvoir très complexe, où les rapports sont ambigus et fluides. Selon Foucault, une relation sexuelle est une relation de pouvoir dans laquelle, chaque partenaire peut avoir un rôle ambivalent qui n'est pas nécessairement négatif à l'égard de sa vérité et du pouvoir exercé ou subi dans et par la relation. Foucault se pose la question relative à la nature des relations de pouvoir qui constituent et qui sont aussi constituées par le dispositif de sexualité:

> […] dans tel type de discours sur le sexe, dans telle forme d'extorsion de vérité qui apparaît historiquement, et dans des lieux déterminés […] quelles sont les relations de pouvoir, les plus immédiates, les plus locales, qui sont à l'œuvre? Comment rendent-elles possibles ces sortes de discours et, inversement, comment ces discours leur servent-ils de support? Comment le jeu de ces relations de pouvoir se trouve-t-il modifié par leur exercice même?[248]

Certes, la relation de pouvoir reste toujours en tension avec un état de domination, même dans le dispositif de sexualité. Mais, est-ce que la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir résiste mieux à la tension qui peut la transformer dans un état de domination? Dans les dispositifs, en général, le problème n'est pas simplement de forcer un état de domination par un processus de libération, plutôt, selon Foucault, celui de gérer les pratiques de liberté dans ce processus pour qu'elles ne se sclérosent pas en produisant des états de domination différents. Dans le dispositif de sexualité, la relation de pouvoir semble rester plus fluide grâce à l'expérience subjective de la duplicité que les deux partenaires font par l'action du « principe érotique ».

[248] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 128-129.

En ce qui concerne le dispositif de sexualité foucaldien, Gilles Deleuze dans *Qu'est-ce qu'un dispositif*[249] écrit qu'il faut le concevoir en tant qu' « écheveau » : un ensemble multilinéaire des forces, un ensemble des nombreuses « variations de direction » des forces. Le « dehors » du dispositif est, alors, un ensemble des forces qu'influence le dispositif de sexualité lui-même ; l'« extériorité » au dispositif, une ambiance dans laquelle les rapports de force s'activent[250]. Ce type de dispositif envisage une « ligne de subjectivation » décrite comme un « processus ». C'est-à-dire : « une production de subjectivité » dans le dispositif et donc, une « ligne de fuite ». La sexualité, en termes de dispositif, est donc conçue comme un ensemble multilinéaire de lignes de fuite et des forces, représentées par des vecteurs qui ont une direction variable. Selon la lecture deleuzienne du dispositif de sexualité chez Foucault, chaque vecteur peut modeler sa forme sur les formes des autres vecteurs et peut maintenir sa direction en décrivant une ligne de fuite vers l'extérieur. Le fait de décrire la sexualité par l'idée du dispositif, signifie la décrire en tant que processus de production de la subjectivité, des modes d'existence.[251]

Selon Foucault, la production et l'invention des modes d'existence divers dans le processus de subjectivation représente la possibilité subjective de sortir des états de domination. Cette possibilité est donnée à travers un mouvement de redoublement du sujet dans la relation. Ce redoublement n'est pas seulement, comme selon l'interprétation de Gilles Deleuze, une stratégie de résistance aux pouvoirs normalisants; au contraire, il permet d'établir un rapport osmotique entre une relation de pouvoir particulière qui est la relation sexuelle, et la multiplicité de relations de pouvoir à l'intérieur et à l'extérieur du dispositif de sexualité[252]. Tout d'abord, Michel Foucault pense la relation sexuelle en tant que champ de forces où chacun peut modeler sa forme d'existence, son « style de vie ». «L'esthétique de l'existence » signifie, alors, pour lui, une « stylisation de la liberté »[253] qu'ignore la stylisation des prohibitions. Ensuite, il pense la relation sexuelle en termes de dispositif éthique : les

[249] Gilles Deleuze, «Qu'est-ce qu'un dispositif», in *Michel Foucault Philosophe*, Seuil, Paris 1989, pp. 185-187.
[250] Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 51.
[251] « […] les modes d'existence ou possibilités de vie ne cessent de se recréer, de nouveaux surgissent […]. […] il n'y a pas de retour au sujet chez Foucault. Croire que Foucault redécouvre, retrouve la subjectivité qu'il avait d'abord niée, c'est un malentendu aussi profond que celui de « la mort de l'homme ». Je crois même que la subjectivation a peu de choses à voir avec un sujet. Il s'agit plutôt d'un champ électrique ou magnétique, une individuation opérant par intensités […], des champs individués et non pas des personnes ou des identités […]. » Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., pp. 127-128.
[252] Foucault envisage le dispositif de sexualité à partir du concept de « double » et il le décrit comme un dispositif osmotique. A partir du fait que la relation sexuelle est une relation duelle, il y a, dans le dispositif de sexualité, un rapport entre la duplicité et la multiplicité. Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 90 : «[…] c'est toute la philosophie de Foucault qui est une pragmatique du multiple.»

vecteurs qui partent du dispositif éthique, décrit par l'image d'un champ de forces, touchent les rapports sociaux et les transforment. Ce type de relation peut, enfin, être considérée comme un dispositif politique.

Quand Foucault parle de la relation sexuelle comme d'une relation de pouvoir et l'analyse en tant que dispositif politique, il utilise une signification ponctuelle de la notion de « politique »:

> S'il est vrai que l'ensemble des rapports de force dans une société donnée constitue le domaine de la politique, et qu'une politique, c'est une stratégie plus ou moins globale qui essaie de coordonner e de finaliser ces rapports de force, je crois que […] : la politique n'est pas ce qui détermine en dernière instance (ou ce qui surdétermine) des relations élémentaires et par nature neutres. Tout rapport de force implique à chaque moment une relation de pouvoir (qui en est en quelque sorte la coupe instantanée) et chaque relation de pouvoir renvoie, comme à son effet mais aussi comme à sa condition de possibilité, à un champ politique dont elle fait partie. Dire que « tout est politique » c'est dire cette omniprésence des rapports de force et leur immanence à un champ politique; mais c'est se donner la tâche encore à peine esquissée de débrouiller cet écheveau indéfini.[254]

Les relations de pouvoir du dispositif de sexualité, il faut les concevoir comme des tactiques modifiables par des stratégies. Dans le dispositif de sexualité, les rapports de forces entre les partenaires sont réglés par la manière dans laquelle chaque participant au jeu de pouvoir agit en relation aux actions des autres pour obtenir « une prise sur l'autre »[255]. Ces tactiques et ces stratégies sont activées par des pratiques[256] et des « techniques polymorphes et conjoncturelles de pouvoir »[257] qui fonctionnent, principalement, à partir des sensations corporelles et du jeu entre le plaisir et le désir. C'est-à-dire : le dispositif de sexualité est strictement lié à « l'économie des plaisirs » par les impressions et les affections du corps et, dans ce dispositif, le rôle du corps devient très complexe. Il ne s'agit plus ni du simple et brutal assujettissement du corps au pouvoir, ni de la maîtrise contrôlée de ses sensations par

---

[253] Cf. Miglena Nikoltchina, «Pourquoi Diotime est-elle un homme?», in *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du Pouvoir. Etudes transeuropéennes*, op.cit., pp. 191-197, pp. 196-197

[254] Michel Foucault, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome III, n° 197, pp. 228-236, p. 233.

[255] Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », op. cit. p. 241.

[256] On ne parle pas de « pratique » dans la pensée de Foucault, mais des « pratiques » ; chaque pratique est spécifiée par sa technologie d'utilisation. Cf. Etienne Balibar, «L'enjeu du nominalisme », in *Michel Foucault philosophe*, op. cit., pp. 54-75, p. 62.

[257] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 140.

un système de savoirs : le corps et ses plaisirs ont un rôle actif dans la dynamique du dispositif.[258]

Foucault affirme que dans ce type de dispositif où la dynamique désir-plaisir joue un rôle actif, l'idée de sexe en tant que norme y reste présupposée. Si dans la conception moderne de la sexualité le sexe est, en général, une notion conçue en tant que norme pour les désirs, les plaisirs et les actes, le fait de ne pas présupposer cette notion à l'intérieur du dispositif signifierait, selon Foucault, tendre vers une « désexualisation » de la sexualité. C'est-à-dire : s'opposer à la normalisation des pratiques sexuelles et rechercher, dans le dispositif de sexualité, une économie positive des corps et de leurs plaisirs:

> Or il y a un trait fondamental dans l'économie des plaisirs telle qu'elle fonctionne en Occident: c'est que le sexe lui sert de principe d'intelligibilité et de mesure. Depuis des millénaires, on tend à nous faire croire que la loi de tout plaisir, c'est, secrètement au moins, le sexe et que c'est cela qui justifie la nécessité de sa modération, et donne la possibilité de son contrôle. Ces deux thèmes qu'au fond de tout plaisir il y a le sexe, et que la nature du sexe veut qu'il s'adonne et se limite à la procréation, ce ne sont pas des thèmes initialement chrétiens, mais stoïciens; et le christianisme a été obligé de les reprendre lorsqu'il a voulu s'intégrer aux structures étatiques de l'Empire romain, dont le stoïcisme était la philosophie quasi universelle. Le sexe est devenu alors le code du plaisir. En, Occident (au lieu que dans les sociétés dotées d'un art érotique, c'est l'intensification du plaisir qui tend à désexualiser le corps), c'est cette codification du plaisir par les lois du sexe qui a donné lieu finalement à tout le dispositif de la sexualité […].[259]

La «désexualisation de la sexualité » affirme, selon Foucault, le rôle actif du plaisir en tant que force stratégique, en termes éthiques et politiques, pour transformer réellement les relations de pouvoirs.

II. 4. b. Usages et critiques féministes du « dispositif de sexualité »

[258] *Ibidem*, p. 141.
[259] Michel Foucault, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », op. cit., p. 235.

Une partie de la pensée féministe américaine a utilisé le dispositif de sexualité foucaldien pour analyser la manière dans laquelle, « l'expérience vécue »[260] des femmes est appropriée à, contrôlée par, banalisée à travers des représentations culturellement et socialement déterminées de leurs corps et de leurs sexualités. D'une part, les analyses de Michel Foucault dénouent le lien entre la sexualité et la fiction juridique qui postule « le sexe », construit comme « naturel », en tant que norme hétérosexuelle. De l'autre, sa généalogie des « technologies de pouvoir » et des « technologies de soi » décompose le dispositif de sexualité en problématisant l'économie des plaisirs sexuels pour montrer que libérer les corps du sexe en tant que norme est possible[261].

L'idée foucaldienne du corps comme produit « matériel » des relations de pouvoir s'accorde à la critique féministe de toute forme d'essentialisme[262]. La matérialité du corps n'est pas, chez Foucault, une essence biologique ou prediscursive. En revanche, elle est une construction culturelle et sociale. Pour nombreuses féministes, la question préalable est celle relative à la matérialité du corps en tant que construction historique « sexuée »[263] et non celle relative à une différence sexuelle postulée comme originaire et naturelle. Certes, à la base de l'oppression des femmes il y a l'appropriation de leurs corps et la surdétermination, par les rôles sociaux, de la fonction procréatrice[264]; mais l'idée de différence sexuelle comme une différence de nature n'explique pas les arrangements sociaux qui construisent les corps comme sexués, ni les mécanismes politiques qu'instituent les inégalités de genre, même si elle demeure l'argument principale pour les légitimer.

Une partie des théoricien(ne)s féminist(e)s américain(e)s contemporain(e)s utilisent les idées foucaldiennes de la « matérialité culturelle » du corps et de la sexualité comme dispositif de pouvoir pour mettre en cause l'idée essentialiste de la différence de nature entre les sexes qui, au fond, assimile la différence sexuelle à la seule différence « féminine »[265]. Le

---

[260] Nous nous approprions du sous-titre du deuxième volume de *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir.

[261] Lois McNay, « Il corpo foucaultiano e l'esclusione dell'esperienza », op. cit., p. 61.

[262] Cf. Frances Bartowski, « Epistemic Drift in Foucault », in Dimond, I., Quinby, L. (sous la dir. de), *Feminisim and Foucault*, op. cit., pp. 107-131.

[263] Cf., entre autres, Nicole-Claude Mathieu (sous la dir. de), *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, éd. de l'E. H. E. S. S., Paris 1985 ; Colette Guillaumin, *Sexe, Race et pratique du pouvoir,* op. cit.; Paola Tabet, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, op. cit.

[264] Cf., entre autres : Gayle Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », op. cit.; Christine Delphy, *Close to Home : a Materialist Analysis of Women's Oppression*, London, Hatchinson, 1984 ; Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique*, op. cit.; Paola Tabet, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel,* Paris, L'Harmattan, 2004.

[265] Cf. Catherine Gallagher, Thomas Laquer, *The Making of the Modern Body*, Cambridge, Cambridge U. P. 1987 ; Thomas Laquer, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard 1992, [1990] ; Irene Dimond, Lee Quinby (sous la dir. de), *Feminisim and Foucault*, op. cit.

dispositif de savoir-pouvoir foucaldien constitue la sexualité comme la dimension de la subjectivité selon laquelle, le pouvoir sur l'autre, le souci de soi et la connaissance de soi-même se mettent en place. Dans ce dispositif, les relations de pouvoir, et les relations sexuelles en particulier, sont le lieu historique où le conflit et les luttes, les formes de la domination et les processus de libération sont possibles. Partant de ces réflexions, des théoricien(ne)s féminist(e)s[266] appliquent l'analyse généalogique aux formes de savoir assujetties, développées aux marges des expériences vécues des opprimés. Elles développent ainsi une connaissance historique des formes de résistance et de lutte[267]. Cependant, plusieurs entre elles dénoncent le fait que, chez Foucault, les rapports de pouvoir qui traversent les corps en les réduisant à la passivité ne permettent pas, paradoxalement, la résistance et l'action du sujet dans la relation de pouvoir[268].

Cette critique féministe des « corps dociles » interprète, en particulier, les travaux de Michel Foucault qui portent sur « l'hypothèse répressive » et sur le « biopouvoir » y comprise l'*Histoire de la sexualité*. Il faut remarquer que, à partir des années quatre-vingt, surtout dans ses cours au Collège de France, Foucault analyse la constitution de la subjectivité notamment à partir de la problématisation d'un travail de soi sur soi par les pratiques sexuelles. Avec le cours « Subjectivité et vérité » et jusqu'à «Le courage de la vérité », il développe une réflexion sur l'action subjective par laquelle on recherche et on formule en discours la vérité sur soi dans le champ de la sexualité. Il s'agit d'une analyse généalogique des actions de soi sur soi à partir de, et à travers les plaisirs du corps, les désirs, les actes sexuels. L'action subjective à pour objectif la maîtrise de soi, la réalisation d'un rapport vrai, complet et autonome avec soi-même par la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir. Il s'agit d'une problématisation de l'accomplissement de l'autonomie subjective : de la « capacité d'action » et réaction d'un type de sujet masculin dans une relation de pouvoir pour façonner son « style d'existence ».

---

[266] Jana Sawicki, «Il femminismo e la forza del discorso foucaultiano », in Vaccaro, S., Coglitore, M. (sous la dir. de), *Michel Foucault e il divenire donna*, op. cit., pp. 109-110.

[267] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit.; David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, op. cit.; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, op. cit.; Jonathan Dollimore, *Sexual Dissidence : Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, op. cit. Voir, Carolyn J. Dean, « The Productive Hypothesis : Foucault, Gender and the History of Sexuality », op. cit., pp. 273-274.

[268] Cette critique a été particulièrement productive à paritr de la la mise en perspective de la réflexion foucaldienne avec la réflexion de Monique Wittig : cf., entre autres, Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender,* op. cit., pp. 17-18, pp.143-144 ; Judith Butler, « Variations on Sex and Gender : Beauvoir, Wittig and Foucault », in, *The Judith Butler Reader*, Blackwell, New York 2004 [1986], pp. 21-38 ; *Id*., *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 222-248. Voir, Monique Wittig, *Le corps lesbien*, Paris, éd. de Minuit, 1973 ; *Id*., *La pensée straight*, op. cit.

Certes, à partir des analyses de Michel Foucault, on peut poser la question de l'interaction entre les pratiques du pouvoir et les techniques d'autosubjectivation. Mais, ses analyses ne montrent pas véritablement l'influence de ce rapport dans la définition des sujets de pouvoir. De plus, ce que Michel Foucault ne problématise pas, en posant la question de la réalisation de l'autonomie du sujet, est la sexuation politique des technologies de pouvoir et de technologies de soi dans toute relation de pouvoir. Il ne décompose pas le principe de différenciation qui fait que les technologies disciplinaires et celles d'autosubjectivations façonnent les corps comme genrés[269].

La problématisation de la relation sexuelle comme relation de pouvoir, selon Michel Foucault, montre le mécanisme par lequel on peut « conduire » ou « déterminer » la conduite de l'autre dans la relation. Mais, le fait de ne pas décomposer cette dynamique à partir d'une perspective de genre ne permet pas d'aller plus loin dans l'analyse, jusqu'aux effets de la « division des sexes » dans toute relation de pouvoir[270]. En ce qui concerne l'idée foucaldienne d'une « prise sur l'autre » dans la relation sexuelle, le manque d'une problématisation de genre semble recouvrir le conflit entre les relations de pouvoir et les états de domination, masquer les effets de ce conflit et ne pas permettre la décomposition des mécanismes d'assujettissement. En revanche, en mettant en perspective la réflexion de Foucault avec les réflexions des féministes matérialistes analysant le patriarcat[271], on peut dénoncer l'asymétrie politique entre les partenaires d'une relation sexuelle comme un rapport « hiérarchique » de pouvoir masqué par une dichotomie[272]. Il s'agit, chez Foucault, d'une recomposition du conflit par la recherche de l'équilibre et de l'harmonie dans la relation de pouvoir. Cette problématisation est possible parce que le « différend des sexes »[273], institué par le politique comme la « mésentente » la plus radicale qui structure toute autre tension politique[274], n'est pas mobilisé.

Pourtant, l'analyse foucaldienne et une partie de l'analyse féministe partagent la problématisation de la sexualité en tant que construction « naturalisée » du conflit politique. En mettant en cause toute forme de déterminisme biologique, elles étendent le champ du

---

[269] Cf. Sandra Bartky, « Foucault, Femininity and the Modernization of patriarchal Power », in Dimond, I., Quinby, L. (sous la dir. de), *Feminisim and Foucault*, op. cit., pp. 61-86. Cf. aussi Denise Riley, *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*, op. cit.

[270] Cf. Rada Ivekovic, « La différence des sexes », in *Le sexe de la nation*, op. cit., pp. 40-53.

[271] Cf., entre autres, Sylvia Walby, *Patriarchy at Work*, Cambridge, Polity Press, 1986 ; Christine Delphy, *L'ennemi principal. I. Economie politique du patriarcat*, op. cit.

[272] En 1975, Gayle Rubin avait dévoilé l'action des « systèmes sexe/genre » qui domestiquent les femmes et qui se reproduisent par l'obligation à l'hétérosexualité. Voir Gayle Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », op. cit.

[273] Cf. Françoise Collin, *Le différend des sexes,* op. cit.

politique[275]. Selon Michel Foucault, c'est à partir d'un travail de soi sur soi dans les relations sexuelles qu'on pose la question du « gouvernement de soi et des autres » ; c'est-à-dire, la question de la création de « modes de vie autonomes ». Selon une partie de la théorie féministe, c'est à partir de « l'expérience vécue » de la différence sexuelle en tant qu'outil de la domination qu'on problématise les formes et les mécanismes de la domination elle-même. Une perspective de genre permettrait d'interpréter le travail de soi sur soi en termes de révolte à toute recomposition normalisante des subjectivités.

Il s'agit, chez Foucault, d'une idée de subjectivité comme produit de l'interconnexion du processus d'autotransformation et de celui de la transformation politique. A travers la généalogie des pratiques sexuelles de définition et autodéfinition, il montre comment les façons multiples de constitution des individus produisent, au même temps que les formes de la subjectivité, les différents points de résistance à la normalisation des ces subjectivités mêmes. Une partie des théories féministes rejoint Foucault sur cette interprétation « relationnelle » de la construction de soi (au sens d'une subjectivité produite par le concours de nombreuses relations de pouvoir, technologies de pouvoir et de soi). Elles envisagent les pratiques féministes comme des activités issues de différentes expériences vécues et ou subies par tout individu dominé, assujetti. Si, chez Foucault, il s'agit d'appliquer la pratique relationnelle du souci de soi pour rechercher « la vérité du sujet », un rapport complet et autonome avec soi-même ; pour nombreuses féministes, il s'agit, en revanche, de rejeter l'idée d'un sujet féminin authentique, « autonome », accordé à l'accomplissement de l'idéal de « l'éternel féminin »[276].

D'une part, l'interaction des technologies de pouvoir et des technologies de soi reste ambiguë chez Michel Foucault. Le fait de ne pas problématiser ces technologies à partir de l'institution politique de la division de genre, d'un côté, masque l'action réelle de rapports de force dans une relation de pouvoir ; de l'autre, il rend difficile la théorisation des formes spécifiques de résistance au pouvoir. D'autre part, une nouvelle économie des plaisirs du corps, en s'opposant à la normalisation des pratiques sexuelles, met en cause le sexe en tant que norme. L'idée foucaldienne de la « désexualisation » du sexe a été le point de départ pour la déconstruction féministe de la binarité normative du genre[277].

---

[274] Cf. Rada Ivekovic, «Il partage della ragione», op. cit.

[275] Cf. Teresa De Lauretis, *Alice Doesen't : Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana U. P. 1984 ; Donna Haraway, « A Manifesto Cyborg : Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's », *Socialist Review*, n° 80, 1985 ; Linda Nicholson, *Feminism/Postmodernism*, Routledge, London-New York, 1990 ; Jana Sawicki, *Disciplining Foucault*, op. cit.

[276] Cf. Jana Sawicki, «Il femminismo e la forza del discorso foucaultiano », op. cit.

[277] Teresa de Lauretis, « Eccentric Subjects : Feminist Theory and Historical Consciousness », *Feminist Studies*, 16, 1990, pp. 115-150 ; Judith Butler, « Imitation et insubordination du genre », in, Gayle Rubin, Judith Butler, *Marché au sexe*, EPEL, Paris 2001 [1991], pp. 141-165 ; *Id*., « Faire et

La sexualité en tant que dispositif de savoir-pouvoir n'est pas naturelle ; pas plus qu'elle n'est quelque chose que « le pouvoir essaye de dompter », ni un mystère que le savoir doit découvrir; elle est, tout d'abord, un dispositif historique[278]. Michel Foucault déclare qu'elle est un « réseau de surface » où il y a des corps qui se stimulent les uns les autres, où l'intensité des plaisirs joue un rôle important dans le lien entre la subjectivité et la vérité, où il y a une incitation à prononcer et une volonté de dire des « discours de vérité », des connaissances en formation, un contrôle et de la résistance.[279] En partant de cette réflexion, il conduit son enquête généalogique sur l'*Ars Erotica* hellénistique et tardive dont l'objectif était l'action subjective directe sur les effets des plaisirs du corps afin de contrôler leur potentiel créatif.

défaire le genre », Conférence donnée le 25 mai 2004 à l'Université de Paris X-Nanterre, dans le cadre du CREART (Centre de Recherche sur l'Art) et de l'Ecole Doctorale « Connaissance et Culture », une version électronique est disponible sur le site : http://www.genreenaction.net.

[278] Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », op. cit., p. 320.

[279] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 139.

Chapitre III. Les « arts de la vie »

Michel Foucault problématise le rapport entre la constitution de la subjectivité et la recherche de la vérité à partir de l'analyse des formes historiques des dispositifs de sexualité. A travers l'application d'une méthode archéologique[280], il analyse les discours subjectifs de vérité prononcés sur ce qu'on pense, on dit, on fait dans le champ des pratiques sexuelles. Ces discours sont analysés en tant que « événements historiques » : « […] je prends précisément comme objet d'histoire, c'est-à-dire d'une analyse qui se déroule dans le temps, […] ces événements que constituent l'organisation, l'aménagement de certains espaces culturels. »[281] Une problématisation généalogique lui permet d'utiliser les concepts de « durées différentes » et de « transformation de longue durée »[282] pour proposer une périodisation spécifique qui relie la reconstruction historique à la constitution du présent :

> […] il n'y a pas qu'une seule histoire, il y en a plusieurs, plusieurs temps, plusieurs durées, plusieurs vitesses, qui s'enchevêtrent les unes avec les autres, qui se croisent et qui forment précisément les événements. Un événement, ce n'est pas un segment de temps, c'est au fond le point d'intersection entre deux durées, deux vitesses, deux évolutions, deux lignes d'histoire.[283]

En considérant la discontinuité du mouvement historique où les ruptures épistémologiques qui coupent le savoir le réarrangent dans des nouveaux paradigmes, on essaie de tirer de l'expérience actuelle une possibilité de changement : «[…] j'essaie de saisir, dit Foucault, quel est l'événement sous le signe duquel nous sommes nés, et quel est l'événement qui continue encore à nous traverser»[284].

En ce qui concerne la périodisation historique, jusqu'à *La volonté de savoir*, il s'agit de l'analyse de la mise en place d'un dispositif « moderne » de sexualité. Cela implique, tout d'abord, l'étude des mécanismes de répression des comportements sexuels pour repérer les

[280] Cf. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit.
[281] Michel Foucault, « La scène de la philosophie », op. cit., pp. 579-580.
[282] *Ibidem*, p. 580.
[283] *Ibidem*, p. 581. Il fait une référence explicite aux historiens de l'école des *Annales*, en particulier à Marc Bloch, et à Fernand Braudel.

« moments de rupture » qui montrent les transformations dans la constitution du dispositif. Foucault signale, à l'age moderne, deux moments de rupture principales : le XVIIème siècle, qui voit la naissance des « grandes prohibitions » ; le XXème siècle, caractérisé par une tendance à desserrer les mécanismes répressifs[285]. Selon Foucault, si on veut comprendre la véritable architecture et le fonctionnement du dispositif de sexualité, on ne peut pas se limiter à la décomposition des formes de répression des pratiques sexuelles. Il faut en revanche analyser leur diffusion et leur application pendant les siècles. Vers la fin du premier volume de son *Histoire de la sexualité*, le propos de Michel Foucault est notamment celui de reparcourrir « à contre-fil » la formation du dispositif de sexualité. Il envisage de remonter très loin dans « la chronologie » pour analyser les différentes techniques qui ont composé ce dispositif. Il repère deux autres moments historiques significatifs qui montrent, maintenant, le mélange des « techniques de contrôle » et des « techniques de soi » : des exercices mystiques du XIVème siècle, à l'arrière, jusqu'aux pratiques pénitentielles du Moyen Age[286]. Certes, il s'agit, dans *La volonté de savoir*, d'une réflexion préalable sur le passage des « technologies de la chair », appliquées entre le XVIème et le XVIIIème siècles, à ce que dans le XXème siècle sera développé comme une véritable « science du sexe » au moyen de laquelle, dit Foucault : « […] le corps social tout entier, et presque chacun de ses individus, était appelé à se mettre en surveillance. »[287] Mais, il envisage de remonter encore plus loin dans l'analyse historique des pratiques sexuelles : jusqu'aux « exercices spirituels » stoïciens et aux *aphrodisia* hellénistiques. Son objectif n'est pas simplement de compléter un parcours à rebours dans l'étude des formes historiques de la sexualité mais, celui d'introduire une nouvelle perspective dans la problématisation : non plus une histoire de la sexualité centrée sur la décomposition des mécanismes répressifs des comportements sexuels, ou du dispositif de sexualité, mais la généalogie des « technologies de soi ». C'est-à-dire : l'analyse du « système » des techniques appliqué dans et par la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir au moyen duquel le sujet réalise l'« herméneutique de soi » comme une véritable « thérapeutique ».

À partir de *L'usage des plaisirs*, de *Le souci de soi*, et tout au long de ses derniers cours au Collège de France, il s'agit alors, chez Foucault, de l'étude de la problématisation de la relation sexuelle pendant l'Antiquité classique et tardive.

---

[284] *Ibidem*, p. 574.
[285] Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 152.
[286] *Ibidem*, p. 153.
[287] *Ibidem*, p. 154.

Michel Foucault fait référence, en général, à l'interprétation de l'Antiquité tardive donnée par Peter Brown et Paul Veyne[288] et il partage l'idée de Brown que : «[…] le pouvoir, tel qu'il s'exerce (et non pas, tel qu'il se pense ou se dit) n'est pas autre chose que ses modalités à travers les siècles.»[289] C'est-à-dire que, selon Foucault, il faudra, de maintenant, centrer l'histoire de la sexualité sur l'analyse de la relation sexuelle comme relation de pouvoir, lieu d'une « tension politique » entre les deux partenaires où « le sujet » peut réaliser son autonomie éthique.

Certes, il aborde la problématisation antique de la relation sexuelle, en particulier, de la relation pédérastique, en termes d' « asymétrie » entre deux sujets (un adulte et un garçon, un maître et son disciple) qui, n'ayant pas le même statut social, accomplissent chacun le rapport à soi-même de manière différente. Pour l'un de deux, celui qui a un rôle politique défini, il s'agit de la maîtrise de ses plaisirs, de l'interprétation de ses désirs afin de « continuer » le travail de se soucier de soi. Pour l'autre, travailler sur soi par la relation sexuelle signifie une expérience de soi-même pour achever sa propre maturité éthique et politique. Mais, cette appropriation de la réflexion antique sur la relation pédérastique en tant que lieu de la réalisation de l'autonomie subjective ne montre pas toutes les conséquences de l'asymétrie politique, et présente la pratique relationnelle du souci de soi en termes d'harmonie et de réciprocité. Il s'agit, chez Foucault, de plier l'herméneutique antique du sujet (un sujet sexuel, éthique et politique dont, d'ailleurs, il ne rend pas l'histoire cruentée de sa formation en tant qu'universel masculin)[290] sur les lignes de son analyse de la subjectivité contemporaine comme « projet ». A partir de la création d'un « style » de vie représentant l'attitude « critique » du sujet développée « en relation », le souci de soi tardif est interprété comme une pratique relationnelle harmonieuse et réciproque. Une harmonie et une réciprocité anachroniques à l'égard de la « culture de soi », rendues à partir d'une « esthétique de l'existence » envisagée en termes d'« éthique de la vérité ». La création des « modes de vie » est une création subjective et artistique, en tant que telle elle rend les modes de vie autonomes. Un rapport vrai et complet avec soi-même, donc un rapport éthique, c'est-à-dire un regard critique sur soi, ne peut se réaliser que « au travers » le passage par l'autre, dans une pratique de la réciprocité.

[288] Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité Tardive*, Gallimard, Paris 1983.
[289] Cité par Paul Veyne, «Préface», in Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité Tardive*, op. cit., p. xvi.
[290] Cf. Donna C. Stanton (sous la dir. de), *Discourses of Sexuality form Aristotle to AIDS*, Ann Arbor, 1992.

Partant de là, Michel Foucault partage avec Peter Brown l'idée que l'âge des Antonins soit un des derniers moments de l'histoire de la Méditerranée[291] (avant le Moyen Age) où on connaît : «[…] un modèle de *parité* et une valeur de la *communauté* […].»[292] Il se demande donc si, à travers l'analyse des pratiques sexuelles antiques en tant qu'outils pour la formation subjective d'un « style de vie » autonome, on peut envisager la production des formes collectives de « modes de vie ».

Enfin, il pose à la Grèce classique et au Stoïcisme tardif la question que Peter Brown avait déjà posée aux cultures chrétiennes : comment se fait-il que la sexualité est devenue, dans ces cultures, le « sismographe » de la subjectivité?[293] Pour répondre à cette question, Michel Foucault décompose, en termes généalogiques, les pratiques sexuelles proto-chrétiennes, tardives, hellénistiques, platoniciennes :

> En ce qui concerne la réflexion sur les conduites sexuelles, des processus très complexes se sont déroulés depuis l'époque hellénistique jusqu'à Saint'Augustin. Certaines temps forts s'y remarquent facilement : dans la direction de conscience stoïco-cynique, dans l'organisation du monachisme. Bien d'autres aussi sont déchiffrables. En revanche l'avènement du christianisme, en général, comme principe impérieux d'une autre morale sexuelle, en rupture massive avec celles qui l'ont précédée, ne se laisse guère apercevoir.[294]

Michel Foucault remarque que, le rapport du sujet chrétien avec soi-même est une expérience de constitution d'un sujet morale radicalement différente de l'expérience du « souci de soi » tardif. En particulier, en ce qui concerne la morale sexuelle, si, d'un côté, l'éthique chrétienne est normative, de l'autre, selon l'éthique antique, classique aussi bien que tardive, les actes et les comportements sexuels sont règles par des « pratiques de soi ». Ces pratiques visent à augmenter la liberté individuelle dans l'usage des plaisirs et du souci de soi-même. A travers l'étude des ces conduites sexuelles antiques, Foucault choisit « l'histoire de l'homme de désir» comme champ spécifique d'investigation. Il développe l'analyse des jeux de vérité qui,

---

[291] Cf. Fernand Braudel, *Les mémoire de la Médiérranée : préhistoire et antiquité*, de Fallois, Paris 1998.
[292] Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité Tardive*, op. cit., p. 79. Nous soulignons.
[293] Michel Foucault, « Sexualité et solitude », op. cit., p. 172.
[294] Michel Foucault, « Le combat de la chasteté », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 312, pp. 295-308, p. 308.

dans le rapport de soi à soi, constituent la subjectivité[295] au moyen de la recherche d'un « style »[296] du comportement individuel applicable aux relations humaines.

Michel Foucault accorde une attention particulière à la pensée stoïcienne et cynique en les interprétant à partir de la lecture tardive des philosophies hellénistiques et de Platon. Les philosophes tardifs n'envisagent pas la philosophie comme théorie pure, mais comme un « art de vivre »[297] à appliquer collectivement pour transformer les cités, la société, les individus[298]. Ainsi, selon Pierre Hadot, on peut définir les philosophies de la Grèce classique jusqu'au début du christianisme comme des « thérapeutiques » : elles ont comme objectif le changement du sujet qui doit assumer sa transformation en prenant le risque d'un choix radical[299] ; il assume ses choix en appliquant des technologies sur soi-même. Certes, Michel Foucault envisage la notion de « technologies de soi » en termes de « thérapies » à partir du concept d' « exercice spirituel » selon Pierre Hadot[300]. Mais, il semble interpréter cette idée à travers l'analyse que Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant ont conduite sur le concept grec de *mètis* ; c'est-à-dire : «[…] la façon dont les Grecs se sont représenté un certain type d'intelligence engagée dans la pratique, affrontée à des obstacles qu'il faut dominer en rusant pour obtenir le succès dans les domaines les plus divers de l'action.»[301] Selon la philosophie ancienne, la pratique active de la sagesse n'a jamais de fin. Elle permet de se soucier de soi-même, de s'appliquer à un travail constant sur soi ou, avec les mots de Pierre Hadot, à un « exercice spirituel ». Chez Foucault, les philosophies stoïcienne et cynique en particulier, mais aussi, Platon et le proto-chrisitanisme, sont le « lieu » des exercices qu'il désigne par l'expression « technologies de soi »[302]. La transformation subjective qu'on réalise à travers ces exercices spirituels n'implique pas un savoir démontré ou révélé, mais un savoir « pratiqué » : un savoir faire, un savoir vivre. Dans ce savoir actif, il ne s'agit pas d'appliquer des pratiques de soi fixées ; les technologies relatives à une « culture du souci de soi » ont à faire avec la confrontation à leur propre changement, il faut donc les penser à partir de leur disposition à la « polymorphie ». Foucault récupère ce dernier concept dans l'explication que

[295] Michel Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », op. cit., p. 541.
[296] Foucault fait référence à la notion de « style » selon Peter Brown : cf. Michel Foucault, « Le style de l'histoire », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 348, pp. 649-655, p. 650.
[297] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris 1981, p. 16.
[298] *Ibidem*, II éd., Paris 1987, p. 219.
[299] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris 1995, p. 162.
[300] «[…] les exercices spirituels […] une activité intérieure de la pensée et de la volonté […].» Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit. 1981, p. 60.
[301] Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974, p. 8.
[302] Cf. Arnold Davidson, « Michel Foucault. L'etica dell'inquietudine », *La Repubblica*, 2/04/2004, p. 45.

Detienne et Vernant ont donné de la notion grecque de *mètis* qui ajoute à l'idée de *tekhnê*, technique, les deux notions d'habilité et de ruse:

> […] pour s'orienter dans le monde du changement, de l'instabilité, pour maîtriser le devenir en jouant de ruse avec lui, l'intelligence doit, aux yeux des Grecs, en épouser en quelque manière la nature, en revêtir les formes. […] l'intelligence doit donc, à force de souplesse, se faire elle même mouvance incessante, polymorphie, retournement, feinte et duplicité. [303]

Le savoir « tardif » est capable, alors, selon l'appropriation de Michel Foucault, de créer ou modifier un éthos ; de produire ou transformer la façon d'être, le style de vie d'un individu, y compris contre les notions qui forment le concept de loi morale. Il s'agit, dans la pensée de Foucault, d'une actualisation des exercices spirituels dans un contexte laïc et contemporain : Michel Foucault est à la recherche d'une véritable « esthétique de l'existence »[304] qui façonne une « éthique de l'inquiétude », une « morale de l'inconfort » pour rendre mobile l'immobilité[305].

En ce qui concerne l'analyse du lien entre la subjectivité et la vérité par la sexualité, Michel Foucault se demande comment la connaissance de la vérité (en particulier, sur les actes, les désirs, les plaisirs sexuels) fonde la subjectivité. En général, il veut analyser l'expérience que nous pouvons faire de nous-même lors qu'existe un discours de vérité prononcé sur notre subjectivité et l'obligation pour nous, sujets « historiques », de nous lier aux énoncés de ce discours vrai. Selon Foucault, historiquement, il y a trois modèles principaux de rapport entre le sujet et « sa vérité », c'est-à-dire de rapport complet et autonome du sujet avec soi-même[306]: le modèle platonicien (puis gnostique) qui lie la connaissance de soi à une sorte de réminiscence intérieure; le modèle du christianisme primitif (ascétisme monastique) qui découvre la vérité divine par l'interprétation d'une « parole vraie »; et un troisième modèle entre ces deux, qui est le modèle du « souci de soi » pratiqué par la philosophie hellénistique et romaine. Dans ce dernier modèle, le sujet incarne

---

[303] Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, op. cit. p. 56. «[…] *mètis*, prudence avisée […] multiples savoir-faire utiles à la vie […].» *Ibidem*, p. 17.
[304] Cf. Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 357, pp. 730-745.
[305] Cf. Arnold Davidson, « Michel Foucault. L'etica dell'inquietudine », op. cit.
[306] Annie Larivee, «Un tournant dans l'histoire de la vérité? Le souci de soi antique», *Critique*, n° 660, 2002, pp.335-353, p. 344.

en lui-même la vérité en « stylisant » des modes de vie vrais à travers la pratique des technologies de soi dans les « arts de vie ».

A propos de la réflexion foucaldienne sur les « arts de vie » dans la Grèce classique jusqu'au début du christianisme, Gilles Deleuze affirme que Foucault est intéressé par l'analyse des exercices : «[…] qui permettent de se gouverner soi-même en se détachant à la fois du pouvoir comme rapport de forces, et du savoir comme forme stratifiée, comme code de vertu.»[307] En effet, lorsque Michel Foucault parle de « pouvoir », la notion qu'il utilise inclut certes, la dénonciation de la répression, de l'interdiction, de la contrainte des pratiques sexuelles dans la recherche de la vérité subjective, mais elle exprime aussi la capacité créative du pouvoir à inciter, à diffuser des normes morales qui règlent cette recherche[308].

En suivant le parcours des Grecs, Foucault souligne que, face à l'exercice du pouvoir, il n'y a que des « hommes libres » qui « peuvent dominer les autres ». La question qu'il pose, avec eux, est de savoir comment on peut devenir un « homme libre ». Pour les Grecs, selon Foucault, avant de dominer les autres il faut se dominer soi-même car la domination des autres « se double » d'un rapport avec soi-même.[309] Foucault conduit alors son examen sur les manières différentes de pratiquer ce type de rapport à soi pour devenir un « sujet autonome ». Il enquête sur la philosophie du sujet supposée dans la problématisation tardive des pratiques de soi[310]. Les technologies de soi appliquées pendant l'Antiquité gréco-romaine ne sont pas encore des pratiques institutionnalisées, ni religieusement, ni politiquement. D'où l'utilisation par Foucault de l'adjectif « autonome » pour identifier ces pratiques comme subjectives[311]. A son avis, la « nouveauté des Grecs », avec les mots de Gilles Deleuze, est d'avoir «[…] inventé le sujet, mais comme une dérivée, comme le produit d'une subjectivation. Ils ont découvert l'existence esthétique c'est-à-dire la doublure, le rapport à soi, la règle facultative de l'homme libre […].»[312] De plus, dans la pensée de Michel Foucault, les Grecs ont aussi « lié, composé et dédoublé » ce rapport à soi, dans la sexualité[313]. On devient un homme libre grâce à la maîtrise de soi dans les relations de pouvoir. Un homme libre sera celui qui est capable de maîtriser son plaisir dans l'activité sexuelle en ayant expérimenté le plaisir dans la passivité. En ce qui concerne la relation pédérastique, l'adulte doit maîtriser se plaisirs dans le respect du devenir autonome du garçon. Le garçon doit se maîtriser soi-même dans la passivité en vue

[307] Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 107.
[308] Frédéric Gros, « Introduction », in Frédéric Gros et Carlos Lévy, *Foucault et la Philosophie antique*, op. cit., pp. 7-25, p. 9.
[309] Gilles Deleuze, *Foucault,* op. cit., p. 108.
[310] Frédéric Gros, « Introduction », op. cit., p. 9.
[311] Cf. Michel Foucault, «The culture of the self », Berkeley, 1983, inédit, [IMEC- audio C 84].
[312] Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 108.
[313] *Ibidem*, p. 110.

de son devenir un sujet sexuel actif. Mais, en mettant en perspective l'analyse de Foucault avec l'analyse de la Grèce antique proposée par Nicole Loraux[314], on peut remarquer la partialité de la réflexion foucaldienne sur la relation pédérastique comme relation de pouvoir. D'un côté, Foucault interprète la relation pédérastique comme lieu de la réalisation de la maîtrise de soi de l'homme-citoyen tout en assumant la version traditionnelle du plaisir sexuel dans l'antiquité. Selon cette version, « le plaisir masculin » est un plaisir actif, « le plaisir féminin » est un plaisir passif. De l'autre, il ne problématise pas le plaisir passif du garçon dans la relation pédérastique à partir de l'idée du partage entre un plaisir masculin actif et un plaisir féminin passif : il ne problématise pas le rapport du garçon au « féminin » comme l'une des clefs qui ouvre l'accès à un rapport complet avec soi-même Foucault ne problématise pas le devenir un homme libre chez les Grecs à partir du conflit qui institue l'homme-citoyen comme sujet politique complet et autonome.

Le sujet qui va devenir autonome utilise les technologies de soi en les appliquant à une « matière éthique ». Le fait de se référer aux *aphrodisia*, les actes, les désirs, les plaisirs qui constituent les pratiques sexuelles, comme à une « substance éthique » signifie, chez Michel Foucault, problématiser la réalisation de l'autonomie subjective par la relation sexuelle en termes éthiques[315]. Le choix d'analyser l'Antiquité classique et, en particulier, de souligner ce qui advient dans le passage de l'Antiquité classique aux premiers siècles de l'ère chrétienne, est directement lié au choix d'une problématisation en termes éthiques de la recherche de la vérité sur soi. En effet, Foucault explique que, dans le Stoïcisme on n'a pas à faire à des techniques du rapport à soi qui expriment l'individualisme du sujet; au contraire, le rapport à soi, le "souci de soi", la maîtrise de soi, sont des conditions préalables pour le rapport avec les autres. En même temps, à travers la technique de l'examen de conscience stoïcien adoptée dans le rapport entre le maître et le disciple, l'autonomie du sujet se réalise et s'exerce par la relation[316].

Michel Foucault propose une confrontation sur ces thèmes entre la tradition grecque et romaine et la « pastorale chrétienne »[317]. Il souligne comment, dans les discours de vérité sur la sexualité, l'obligation à dire le vrai et à tout dire s'impose, selon des formes nouvelles, à partir des premiers siècles du christianisme. La pastorale chrétienne est une technologie du

[314] Cf. Nicole Loraux, *Les Eexpériences de Tirésias*, op. cit.
[315] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 53-71.
[316] Cf. Michel Foucault, «Discussion», Berkely 1983, inédit, [IMEC- audio C 06].
[317] Cf. Michel Foucault, «*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 291, pp. 134-161.

pouvoir « individualisateur »[318] que le prêtre applique pour gouverner les âmes, les sauver et sécuriser « la majorité d'individus »[319]. Elle élabore un système d'interrogation et de jugement de la subjectivité qui fonctionne au moyen de la confession des péchés de la chair[320] reconnus dans le désir sexuel plutôt que dans l'acte. Les aveux chrétiens transforment donc les technologies de soi stoïciennes en les soumettant à la direction de conscience du pasteur, et rendent l'obéissance un fin en soi. La question d'une renonciation à sa propre subjectivité se lie alors à l'impossibilité, pour le sujet chrétien, de pratiquer son autonomie[321] : la pastorale chrétienne impose une obéissance totale au pasteur et, dès maintenant, la connaissance de soi ne se réalise que par la confession à l'Autre[322]. Cependant, dans les IVème et Vème siècles après Jésus Christ, dans la période de l'ascétisme chrétien, des parcours spirituels autonomes sont toujours présents; ces parcours permettent aux individus d'appliquer des pratiques de gouvernement de soi dans le processus de la subjectivation sans effacer la subjectivité.

En revanche, selon Foucault, la tradition de la Grèce classique et tardive privilégie des pratiques d' « harmonie », de « vie en commun », de « liberté » en ce qui concerne le gouvernement de soi et des autres (même que ces pratiques sont codifiées par une élite aristocratique). Ces pratiques permettent aux individus de se guérir, d'acquérir des compétences, de faire leur « meilleur choix », en obéissant, à la Loi, à la cité, à la force du raisonnement. Si la question chrétienne est de savoir qui nous sommes, au moyen d'une relation de soi à soi qui signifie le renoncement à ce monde et à soi-même, la question grecque est, selon Michel Foucault: que devons-nous faire de nous-mêmes ?[323]

L'analyse du concept d'autonomie subjective est une des causes pour lesquelles Michel Foucault enquête sur le passage de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive. Dans cette période historique, à son avis, on applique les technologies de soi pour se former un style de vie autonome. On recherche une vie qui soit « belle » plus que « sage ». Avec les mots de Pierre Hadot : «[…] le bonheur consiste dans l'indépendance, la liberté, l'autonomie […].»[324] Cependant, Foucault voit bien que les technologies de soi risquent toujours de retomber sous un pouvoir qui les assujettit ; c'est-à-dire que le sujet risque toujours de perdre son autonomie. Partant de l'analyse des technologies du « souci de soi », Foucault prône une formation active d'un style de vie autonome. C'est à partir de cela qu'il emploie la formule « stylisation de l'existence ». L'art de vie pratiqué à travers le « souci de soi » est la tentative

[318] *Ibidem*, p. 136.
[319] *Ibidem*, op. cit., pp. 138-139 et 144-148.
[320] Cf. Michel Foucault, « Le combat de la chasteté », op. cit.
[321] Michel Foucault, «*Omnes et singulatim*», op. cit., pp.145-147.
[322] *Ibidem*, p. 147.
[323] Frédéric Gros, « Introduction », op. cit., p. 13.
[324] Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 49.

du sujet d'utiliser les technologies d'une manière critique pour échapper à la cristallisation des relations de pouvoir dans des états de domination. La stylisation de l'existence est, alors, selon Michel Foucault, un travail artistique qui maintient toujours active la tension à l'intérieur des relations de pouvoir.

Michel Foucault déclare qu'il est très important de comprendre comment l'Antiquité tardive a lu et interprété, en termes moraux, le lien entre la subjectivité et la vérité par la sexualité. La compréhension de ce qui s'est passé dans ce moment historique est fondamentale pour décrypter notre éthique actuelle et pour problématiser « le politique » lié à notre morale sexuelle. L' « ordre du discours » dominant exprime, selon Foucault, le pouvoir normatif qui assujettit les individus et impose un régime sexuel. Mais, « le politique » fonctionne comme un dispositif de pouvoir où il peut y avoir des « feux » de résistance. La résistance aux formes de l'assujettissement dans une relation sexuelle en tant que relation de pouvoir, est une forme de résistance à l'ordre du discours du pouvoir. Selon Foucault, dans la relation sexuelle, l'action du principe érotique dans la dynamique désir-plaisir produit les formes de la résistance du sujet à la domination. Une enquête sur la pratique antique de ces formes de résistance peut stimuler, à son avis, l'imagination actuelle des nouvelles stratégies d'opposition aux normes qui règlent la sexualité.

Pendant l'Antiquité tardive, l' « acte philosophique » est pensé comme un arrachement à l'actualité. La réflexion philosophique sur « le politique » a donc une connotation immédiatement éthique : dans une société sans contrôle de la violence dans l'exercice du pouvoir, la philosophie pose des questions sur l'autodiscipline et sur la maîtrise des passions du sujet[325] en termes éthiques, aussi que sur la création des outils politiques qui permettront la modification des rapports de force et leur coordination.

III. 1. *Les procédures d'autosubjectivation*

Il faut préciser le développement de la problématisation foucaldienne à partir du thème des « arts de vie »[326]. Michel Foucault conduit son enquête sur les arts de se comporter au cours de la période de l'antiquité classique jusqu'au début du christianisme. Il se propose

[325] Cf. Peter Brown, *Pouvoir et Persuasion dans l'Antiquité Taridve*. *Vers un Empire chrétien*, Seuil, Paris 1998.

d'étudier : «[…] les arts de soi-même, c'est-à-dire […] l'esthétique de l'existence et le gouvernement de soi et des autres dans la culture gréco-romaine, aux deux premiers siècles de l'empire. »[327]

Les arts de la vie sont des activités particulières. Ils forment un « régime général d'existence » relatif au corps et à l'âme. Le sujet qui pratique ces arts de vivre, vit selon un régime culinaire ou sexuel particulier ; il choisit des pratiques sexuelles plutôt que des autres, ou un type d'économie domestique plutôt qu'un autre et il s'applique à l'écriture de soi-même en tant que travail ascétique sur la pensée[328]. En s'appliquant à ce véritable travail de soi sur soi, il se rend capable d'imprimer à sa « substance éthique » (les *Aphrodisia*) une forme et un style. Les arts de la vie pratiqués par le sujet lui permettent de se former en tant que sujet éthique dans un processus de subjectivation. C'est-à-dire : ils permettent au sujet de décrire et de définir les différents modes de vie auxquels chaque individu peut désirer accéder et les moyens qu'il peut utiliser pour y réussir[329]. En particulier, l'écriture des pensées sur soi-même et par soi-même (Marc Aurèle, Senèque)[330] est un des exercices principaux pratiqués dans l'examen de conscience stoïcien. Cette technologie de soi, selon Foucault, devient un opérateur de la transformation de la vérité du sujet dans son éthos[331]. On peut dire alors qu'il prend la forme, dans le processus de la subjectivation, d'un travail étho-poiétique[332]. Pendant l'Antiquité tardive, l'art de la vie devient, selon l'interprétation foucaldienne, un exercice «coextensif à la vie individuelle» et définit la pratique de la philosophie elle-même[333].

Les arts de la vie sont donc une forme de la philosophie (cynique, épicurienne, stoïcienne)[334] qui compte des techniques que le sujet peut acquérir avec des exercices sur soi[335]. Ces exercices constituent la matière principale du « souci de soi ». Michel Foucault étudie le « souci de soi » en tant que technologie de la « culture de soi », pendant la transition

---

[326] Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit., cours du 13/01/1981.
[327] Michel Foucault, « L'écriture de soi », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 329, pp. 415-430, p. 415.
[328] *Ibidem*, p. 416.
[329] Jean-François Pradeau, «Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault», in Frédéric Gros, *Foucault. Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 131-154, p. 133.
[330] Cf. Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Flammarion, Paris 1992 ; Senèque, *La vie heureuse* et Les *bienfaits*, Gallimard, Paris 1995, *Lettres à Lucilius*, Arléa, Paris 2001, *De la constance du sage* et *De la tranquillité de l'âme*, Gallimard, Paris 2003.
[331] Jean-François Pradeau, «Le sujet ancien d'une éthique moderne», op. cit., p. 133.
[332] Michel Foucault, « L'écriture de soi », op. cit., p. 418.
[333] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 83- 84.
[334] *Ibidem*, p. 80.
[335] Michel Foucault, « L'écriture de soi », op. cit., p. 417.

du Stoïcisme romain impérial (I et II siècle de notre ère)[336]. A son avis, en ce moment de passage, la « culture de soi » signifie une maîtrise de soi « rationnelle » et « libre » qui constitue une véritable « ascèse », même si elle diffère de l'ascèse chrétienne dans les modes de subjectivation proposés[337]. Cependant, le souci de soi est encore pensé à partir de son rôle pédagogique, constamment associé donc à la recherche d'une « connaissance de soi »[338] et à une réflexion sur soi du point de vue de l'éthique. Cette recherche et cette réflexion pratiquées dans la « culture de soi » soulignent la continuité entre la forme tardive de souci de soi et le souci de soi platonicien[339]. Dans la « culture de soi » tardive, l'accent est mis sur le « mode d'être » du sujet. Les arts de la vie sont ce qui permet d'être « en devenir », de se transformer et non simplement des outils pédagogiques pour avoir accès à la connaissance. L'art de vivre fait référence à une modification qualitative du mode d'être du sujet. En revanche, selon Foucault, pendant la modernité, les arts de vivre sont assimilés à un apprentissage professionnel qui pose le problème du « savoir faire » et non celui du devenir, de l'être du sujet:

> […] là où nous entendons, nous modernes, la question objectivation possible ou impossible du sujet dans un champ de connaissances, les Anciens de la période grecque, hellénistique et romaine entendaient: constitution d'un savoir du monde comme expérience spirituelle du sujet. Et là où, nous autres modernes, nous entendons assujettissement du sujet à l'ordre de la loi, les Grecs et les Romains entendaient constitution du sujet comme fin dernière pour lui-même, à travers et par l'exercice de la vérité.[340]

L'art de vivre doit permettre au sujet de changer, d'acquérir une ou plusieurs modalités d'existence pour garder autonomie et indépendance face aux expériences, aux « relations de pouvoir » et à l'éventualité, toujours présente, qu'une relation de pouvoir puisse se transformer dans un « état de domination »[341].

En ce qui concerne, en particulier, les conduites sexuelles, les arts de la vie ne les normalisent pas en imposant une loi universelle. Certes, elles imposent des lois communes qui

---

[336] Sur le « souci de soi » stoïcien, voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., pp. 66-69.
[337] *Ibidem,* op. cit., pp. 60-65.
[338] Annie Larivee, «Un tournant dans l'histoire de la vérité? Le souci de soi antique.», op. cit., p. 337.
[339] Jean-François Pradeau, «Le sujet ancien d'une éthique moderne», op. cit., p. 134; cf. Bruno Karsenti, Jean-François Pradeau, «La subjectivation dans l'*Histoire de la Sexualité* de Michel Foucault», *Chimères*, n. 19, 1993, pp. 139-147.
[340] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit, p. 304.
[341] Cf. Alfonso Maurizio Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, op. cit., pp. 29-41.

règlent le respect des devoirs sociaux, religieux et de l'ordre de la nature ; mais, ces limitations constituent un cadre très large où il faut faire attention aux actes sexuels socialement convenables, à la mesure des plaisirs, pour ne pas dépenser l'énergie et l'autorité individuelles. Les arts de la vie imposent donc aux *Aphrodisia* un régime de la modération, de la maîtrise de soi, du choix de l'occasion dans l'usages des plaisirs et permettent l'application des techniques spécifiques pour façonner le sujet moral.

III. 1. a. « *Vita activa »*

Pour mieux comprendre le fonctionnement du régime des arts de vivre, Michel Foucault décortique l'expression : « arts de vie »[342]. La signification du terme « vie » montre la différence entre les deux notions de *zoé* comme une qualité naturelle, et de *bios* comme la qualification de la vie à travers une *tekhnê.* Ces deux concepts sont impliqués différemment, selon Foucault, dans la signification de l'expression « arts de vie ». *Zeen* signifie avoir la propriété de vivre, la qualité d'être vivant. La signification de *Bioon* établit un lien avec la manière de vivre sa vie. *Bios* désigne la vie comme une vie qualifiable ; il fait référence à la vie telle qu'on peut la décider par soi-même. Le *bios* est aussi le cours de l'existence en tant qu'il est possible de le mener, de le transformer, de le diriger en tel ou tel sens. L'application des arts spécifiques change la « qualité » de la vie dans une « manière » de vivre.

La question qu'il faut se poser est, alors, si, selon l'interprétation de Michel Foucault, ce passage de la vie comme *zoé* à la vie comme *bios* au moyen d'une technique, peut se faire par la tension entre le plaisir et le désir dans la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir, grâce à l'action d'un « principe érotique ».

Dans son *Histoire de la sexualité,* Foucault pose la question suivante: pourquoi l'homme moderne recherche-t-il la vérité sur soi en essayant de formuler la vérité sur son désir sexuel? Dans les cours au Collège de France des années quatre-vingt, Foucault analyse la recherche antique de la vérité subjective à partir de la problématisation du plaisir sexuel. Il pose la question de la différence entre le pouvoir qu'on exerce sur le désir et celui qu'on exerce sur le plaisir. Mais il va au de là de cette question en posant le problème du pouvoir du plaisir. Est-ce que le plaisir peut faire échapper les pratiques de soi au risque de leur cristallisation? Quelles sont les modifications que le plaisir opère sur les technologies de soi? Est-ce que le rôle du plaisir dans la relation sexuelle donne au sujet la possibilité d'échapper aux normes morales ?

III. 1. b. Les techniques de soi

L'art de vivre a à faire avec une *tekhnê* : la technique qu'on emploie pour transformer notre vie. La transformation de la vie par l'utilisation des techniques particulières dans les arts de vivre est une transformation subjective, réfléchie et rationnelle. La *tekhnê tou biou* qui se définit depuis la Grèce classique embrasse le principe du souci de soi, de s'occuper de soi même ; elle est la *tekhnê* qui permet de façonner la vie. Michel Foucault traduit la « *tekhnê tou biou* » par l'expression, « technique de soi » ou « technologie de soi » : des procédures réfléchies, élaborées, systématisées… de manière que, les individus puissent atteindre un certain mode d'être par la gestion de leur propre vie, par le contrôle, la maîtrise, la transformation de soi par soi. Mais, l'application des techniques de soi ne peut se faire, selon l'interprétation foucaldienne de « la culture de soi », qu'à partir de la relation à l'autre. En étant « en relation », le sujet apprend les techniques relatives à la pratique du souci de soi et devient capable de les appliquer pour constituer des modes de vie autonomes. L'art de vivre est donc la pratique d'une technique par laquelle, à travers le rapport avec l'autre (quelqu'un qu'on reconnaît comme étant un maître en ce qui concerne l'apprentissage des techniques de soi), on essaye d'acquérir un certain statut ontologique, une qualité d'être relative à une certaine modalité de notre expérience. Les techniques de soi antiques, selon Michel Foucault: «[…] permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité.»[343] Selon Foucault, l'objectif principal des pratiques et des « technologies de soi » de la Grèce classique à l'Antiquité tardive n'est pas la découverte de la vérité du soi ; il s'agit en revanche d'un travail de soi sur soi qui fait apparaître le lien intime entre la constitution de la subjectivité et la recherche de la vérité du sujet. Pour Foucault, le souci de soi antique pratiqué dans les arts de la vie était un moyen visant à la réalisation de l'autonomie personnelle, une «pratique de la liberté». En effet, celui-ci opère à travers l'application rigoureuse et austère des technologies de soi transformatrices qui produisent, concrètement, le développement de l'autonomie du sujet :

> L'être humain est tel, son *bios*, sa vie, son existence sont tels qu'ils ne peuvent pas, ces humains, vivre leur vie sans se référer à une certaine articulation rationnelle et prescriptive qui est celle de la *tekhnê*. […]. La liberté humaine trouve à s'obliger, pour

[342] Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », op. cit., cours du 13/01/1981.
[343] Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit., p. 785.

> un Grec, non pas tellement, ou non pas seulement dans la cité, non pas tellement ni seulement dans la loi, non pas dans la religion, mais dans cette *tekhnê* (cet art de soi même).[344]

D'une part, selon l'appropriation foucaldienne de la culture tardive de soi, la réalisation de l'autonomie subjective par l'application des technologies de soi passe par l'autre ; d'autre part, le développement autonome et libre du soi à l'égard de soi-même, de sa vérité, est possible puisque le soi présupposé est « impersonnel ». Dans les « arts de vie », selon Michel Foucault, le soi cultivé par les technologies n'est pas l'expression d'une identité personnelle définie; il exprime en revanche le rapport à soi du sujet dans l'exercice de son pouvoir : le choix de sa liberté, la pratique de sa vérité[345]. En effet, Foucault déclare que :

> […] le souci de soi a été, dans le monde gréco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle […] s'est réfléchie comme éthique […] chez les Grecs et les Romains, pour se bien conduire, pour pratiquer comme il faut la liberté, il fallait qu'on s'occupe de soi, que l'on se soucie de soi, à la fois pour se connaître, […] et pour se former, *se surpasser* soi-même, pour maîtriser en soi les appétits qui risqueraient de vous emporter […].[346]

Le modèle de la stylistique de l'existence dont Foucault parle et que représente le travail, en termes éthiques et politiques, de la pratique relationnelle du souci de soi à travers l'application des technologies, repose, selon l'interprétation foucaldienne, sur l'idée d'un soi « impersonnel ». L'Antiquité tardive identifie le soi à l'âme mais, celle-ci n'est pas conçue en tant que principe d'individualisation personnelle[347]. Elle est envisagée comme une particule errante du divin[348] qui implique le concept de multiplicité psychique[349]. Plus le soi est pensé comme impersonnel, plus il peut l'être comme multiple, le lieu d'une altérité radicale. Le fait d'interpréter le soi comme impersonnel, permettrait de le penser en termes stratégiques

---

[344] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 429.
[345] David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit., p. 88.
[346] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit., p. 712, nous soulignons. Paul Veyne, Peter Brown, *Histoire de la vie Privée de l'Empire romain à l'an mil*, Seuil, Paris 1985, p. 218.
[347] David Halperin, *Saint Foucault,* op. cit., p. 87.
[348] Cf. Frédérique Ildephonse, «Moi : du pronom personnel au concept. Enquête sur soi-même», cours au Collège Internationale de Philosophie, Paris 2002. Voir Jean Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1989.
[349] Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité Tardive*, op. cit., p. 135.

comme un point de résistance et un appui de l'action créatrice dans la relation de pouvoir[350]. Mais, cette idée impersonnelle du soi, bien qu'elle soit à peine esquissée par Michel Foucault, produit une tension : d'une part, avec l'idée de la « doublure » de soi ; de l'autre, avec le souci de soi conçu comme pratique relationnelle. Si le soi est impersonnelle, comment peut-il redoubler l'autre en soi ? Pour qu'il aie du redoublement par l'autre, le soi ne devait-il pas se reconnaître comme une instance double ? C'était à partir de sa « doublure » qu'il paraîssait s'ouvrir à la multiplicité. Certes, l'objectif du travail de soi sur soi est la création « subjective » d'un style de vie, mais, selon Foucault, cette création ne peut se réaliser qu'à partir d'une attitude critique envers soi-même partagée par les deux partenaires de la relation sexuelle. Il s'agit, semble-t-il, d'une aporie entre l'assomption d'une posture individuelle et la création d'un éthos commune de laquelle on ne sort pas à travers l'instance du soi comme impersonnel.

En analysant les « arts de vie », Michel Foucault veut trouver le lien visible qu'on peut établir entre la subjectivité et la vérité. La tentative d'acquérir une certaine qualité dans l'être, un statut ontologique de la vie, celle de transformer le *zoé* en *bios*, se construit dans le rapport entre le sujet et une « parole vraie » ; c'est-à-dire : une expérience de vérité que l'individu fait à partir des relations de pouvoir avec les autres et de la relation avec soi-même. Le rapport à la vérité subjective implique toujours un rapport aux autres autant qu'un rapport à soi[351]. Est-ce qu'on peut dire que, selon Foucault, le rapport à soi dépend strictement du rapport aux autres? Certes, il déclare:

> […] je ne crois pas qu'on puisse dire que l'homme grec qui se soucie de soi doit d'abord se soucier des autres. Ce thème n'interviendra, mais semble-t-il, que plus tard. Il n'y a pas à faire passer le souci des autres avant le souci de soi; le souci de soi est éthiquement premier, dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier. [352]

Le rapport à soi est, pour les Grecs, compréhensif du rapport aux autres ; mais, l'exercice de soi sur soi se place tout de suite dans une relation de pouvoir qui est au moins duelle, et il s'exprime par un discours de vérité qui implique le rapport à autrui. La pratique du souci de soi hellénistique et romaine permet, alors, aux individus de pratiquer le « bon gouvernement de soi » par l'application d'un régime diététique, économique et érotique qui n'est que la

[350] David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit., p. 87.
[351] Cf. Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit.

« surface de réflexion » d'exercices spirituels plus complexes: «[…] une occasion en quelque sorte pour le moi de s'éprouver, de s'exercer, de développer la pratique de soi-même qui est sa règle d'existence et qui est son objectif […].»[353] La vérité du sujet est au centre de cet exercice spirituel. En même temps, la vérité que le sujet recherche et prononce est intériorisée et devient le « tiers » qui lui permet d'établir un rapport véridique avec les autres. Michel Foucault, du point de vue du politique, traduira ce passage du bon gouvernement de soi au bon gouvernement des autres[354] : «[…] dans cette perspective le souci de soi apparaît comme une condition pédagogique, éthique et aussi ontologique pour la constitution du bon gouvernant.»[355]

III. 1. c. Effets de pouvoir

Michel Foucault analyse donc les procédures antiques qui permettent aux individus d'apprendre à gérer leur propre vie. Selon Michael Clifford[356], les analyses foucaldiennes sur les techniques de soi appliquées dans les arts de la vie constituent une véritable « critique généalogique » des instruments de formation du sujet moral contemporain. A partir de cette critique, on problématise les origines, les formes et les caractéristiques des identités politiques contemporaines[357]. Le parcours foucaldien montre alors, selon Clifford, une subjectivité produite de la rencontre entre les pratiques discursives du pouvoir et celles d'auto-appropriation dans/par les relations de pouvoir. Ce parcours décrit comment le sujet moral contribue à « fabriquer » la notion d'identité politique qui le représente. L'étude des pratiques de soi antiques est, selon Clifford, une des clefs foucaldiennes pour comprendre les formes contemporaines du rapport à soi ; des formes qui impliquent la «définition d'un domaine moral» et qui déterminent comment le sujet doit «[…] se mettre en relation avec les objets relatifs à ce domaine.»[358] C'est à partir de la définition de ce domaine et de la détermination de ces relations, que le sujet moral se forme et se reconnaît en tant que tel. Selon Clifford, Foucault a montré que l'objet de la « reconnaîssance de soi » est le discours de vérité prononcé par le sujet même sur le devenir de sa propre subjectivité. Les discours subjectifs de vérité sur le soi sont les produits de la rencontre entre les pratiques discursives disciplinaires

[352] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit., p. 715.
[353] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 156.
[354] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 12/01/1983.
[355] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit., p. 721.
[356] Michael Clifford, *Political Genealogy after Foucault. Savage Identities*, Routledge, New York, London 2001, *Preface*, pp. IX-XIII.
[357] *Ibidem*, p. 6.
[358] *Ibidem*, p. 100.

et les pratiques discursives d'autodéfinition. Ils délimitent l'espace d'action politique du sujet moral qui s'identifie dans ces discours.

A partir des analyses généalogiques de Michel Foucault sur les arts de vie antiques, on peut interroger, selon Michael Clifford, la formation historique des sujets politiques contemporains[359]. Les « technologies de soi », les jeux de pouvoir qu'elles mettent en scène, sont déterminés historiquement ; ils sont aussi, à partir d'un certain moment, le résultat d'un choix politique qui a été fait au moyen de l'exercice de la pensée critique par le sujet éthique. Les analyses foucaldiennes permettent, alors, de se demander, d'une part, comment les sujets politiques sont formés «en tant qu'effets de surface» par des jeux de pouvoir capables de leur épingler une identité et une idéologie spécifiques. De l'autre, comment s'engagent-ils, par ces jeux mêmes, dans la stylisation des modes d'être qui «impliquent des conséquences les plus sérieuses à l'égard du politique.» ?[360]

A partir de la lecture de Michael Clifford, on peut interroger la critique généalogique foucaldienne de la formation historique du sujet éthique et politique. C'est-à dire : problématiser les catégories interprétatives choisies dans l'analyse foucaldienne de la relation sexuelle pendant l'antiquité.

Les arts de vivre antiques invitent chacun à se prendre en charge, à se soucier de soi et des autres du point de vue de l'éthique et du politique. En partant de cette réflexion, Michel Foucault estime que les formes de l'esthétique de l'existence et du gouvernement de soi et des autres dans la « culture de soi » tardive impliquent l'invention d'une « micropolitique »[361] : l'organisation habituelle de la vie comme une « œuvre d'art » consiste, selon l'interprétation foucaldienne, à établir une relation solide à soi-même et, en suite, à prendre des décisions « autonomes » qui, en assumant le risque des choix personnels, n'abandonnent pas la politique aux pouvoirs institutionnels, souveraines.

III. 2. *L'autre, la vérité, le soi*

Michel Foucault affirme qu'à partir de l'examen des arts de vivre gréco-romaines, on peut déterminer trois types de relations par lesquelles les individus mettent en place leur

[359] *Ibidem*, p. 6.
[360] *Ibidem*, p. 9.
[361] Wilhelm Schmid, «De l'éthique comme esthétique de l'existence», *Magazine Litteraire*, 1994, pp. 36-39, p. 36.

propre subjectivité. Ces relations sont strictement entremêlées. Tout d'abord, le rapport du sujet avec l'autre; en suite, le rapport du sujet avec la vérité ; enfin, le rapport à soi.

Du moment qu'il faut apprendre les arts de vivre, il faut aussi que quelqu'un nous les apprenne. Pendant l'Antiquité tardive, ce quelqu'un va être le maître de philosophie et de vie. Il faut reconnaître le maître en tant que maître. Il faut donc se poser le problème de « la reconnaissance » de l'autre dans la relation pédagogique en tant que relation de pouvoir. Il ne s'agit pas seulement, de la part de l'adulte, de reconnaître le garçon en tant que sujet potentiel; il s'agit aussi, pour le garçon, de se confronter avec l'autorité de la parole de l'autre et de la reconnaître en tant qu'outil nécessaire pour la recherche de la vérité sur soi. A partir de cette considération, on peut comprendre l'analyse foucaldienne du lien entre adulte et garçon, maître et élève, de la Grèce classique à l'Antiquité tardive. En effet, la rencontre réciproque se trouve à la base des exercices de vie gréco-romains. Comme Pierre Hadot l'affirme : «[…] seul celui qui est capable d'une vraie rencontre avec autrui est capable d'une rencontre authentique avec lui-même et l'inverse est également vrai. Le dialogue n'est vraiment dialogue que dans la présence à autrui et à soi-même […].»[362] En décomposant la relation entre maître et elève, selon la « culture de soi » tardive, Michel Foucault reconnaît que dans la pratique du souci de soi, la réalisation d'un rapport « équilibré » avec soi-même est possible à partir de la reconnaissance mutuelle entre le sujet en devenir et l'autre.[363]

III. 2. a. Différenciation ou *mimésis* ?

L'analyse des *Aphrodisia* se fonde, alors, chez Foucault, sur la problématisation de l'érotique des garçons : sa dynamique, le rapport sexuel entre adulte et garçon, l'asymétrie des rôles. La question préalable est celle relative à l'honneur de celui qui, une fois adulte, ne peut plus rester un objet passif du désir mais, il doit devenir un sujet actif de plaisir dans la relation sexuelle. Jusqu'à Socrate[364], le problème était de savoir comment l'adulte, hiérarchiquement supérieur en termes éthiques et politiques, maîtrisait ses plaisirs pour ne pas humilier le garçon et l'aider à se construire en tant que sujet « libre ». Dès Socrate, la transformation du garçon en sujet moral et politique dépend de son devenir un sujet de connaissance[365]. L'éros

[362] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 33.
[363] Jessica Benjamin, *Les liens de l'amour*, op. cit., p. 58. Selon Jessica Benjamin, dans les rapports où la perspective d'une reconnaissance réciproque n'est pas prise en considération, la frontière entre le sujet et l'autre, entre le sujet et soi-même, devient de plus en plus une limite « défensive » : *ibidem*, p. 34.
[364] Cf. Platon, *Le banquet*, Paris, Flammarion, 1999.
[365] *Ibidem*, 202d-212c.

se projette maintenant vers la recherche de la vérité subjective. Dans le rapport entre l'adulte et le garçon il y aura, alors, selon Foucault, moins d'asymétrie éthique car l'érotisme est un mouvement qui emmène les deux partenaires à la connaissance de la vérité de soi. L'action du maître de philosophie renverse les rôles de l'amant et de l'aimé : les garçons qui aiment connaître la vérité sur eux-mêmes aimerons leur maître. Foucault souligne que le problème n'est pas encore une herméneutique du sujet au sens judéo-chrétien : le maître ne dévoile pas la vérité et il n'énonce pas un discours de vérité sur la nature de l'âme du sujet. Il aide en revanche l'autre, le garçon qui est en train de devenir un sujet moral, à avoir accès, par la relation sexuelle, à une vérité qui le dépasse. Dans la relation entre adulte et garçon, le problème qui se pose est donc, d'une part, celui de la reconnaissance du fait que le garçon deviendra un sujet autonome du point de vue de l'éthique et de la politique, donc un sujet actif dans le rapport sexuel. De l'autre, celui de l'amour du maître jusqu'à la vérité sur soi.

Pour le garçon, la « reconnaissance mutuelle » des désirs et des plaisirs : «[…] est sans doute -pour le dire avec les mots de Jessica Benjamin- le point le plus faible du processus de la différenciation»[366]. Elle est le point le plus risqué mais, en même temps, le moment indispensable pour que cette « différenciation » soit un pas vers l'autonomie éthique. L'autonomie éthique dans la relation, l'indépendance du sujet en devenir, impliquent qu'on puisse, «[…] supporter la tension essentielle que nous procurent ces impulsions contradictoires: c'est-à-dire, à la fois, s'affirmer soi-même et reconnaître l'autre. Refuser cette condition, c'est installer la domination.»[367] En ce qui concerne l'interprétation foucaldienne de la relation entre maître et disciple, est-ce qu'il ne s'agit pas, à la place d'un processus de « différenciation », d'un processus de « mimétisme » ? Certes, selon Foucault, le garçon, en apprenant à aimer l'adulte, s'émancipe du rôle passif et devient un sujet sexuel, éthique, politique. Mais, cet apprentissage est possible car l'éros[368] permet au garçon d'aimer l'adulte comme l'adulte il l'aime ; c'est-à-dire : en maîtrisant ses passions. Les deux partenaires se reconnaîssent mutuellement comme sujets sexuels actifs, sujets éthiques et politiques, au moyen de l'apprentissage des techniques de soi qui permettent au garçon d'advenir un sujet. Cet apprentissage présuppose la reconnaissance du maître de vérité en tant que tel. A partir d'un processus mimétique, le disciple intériorise les techniques de soi qui lui permettrons de réaliser un rapport vrai et complet avec soi-même.

III. 2. b. Le lien discursif

[366] Jessica Benjamin, *Les liens de l'amour*, op. cit., p. 58.
[367] *Ibidem*, p. 59.

La relation entre le maître et le disciple, problématisée tout au long de l'Antiquité tardive, est, selon Michel Foucault, un « rapport véridique ». C'est-à-dire : un rapport dans lequel on « pratique » la vérité de soi. Ce rapport représente quelque chose de nouveau : une « nouvelle éthique » se développe dans ce rapport verbal entre adulte et garçon. Foucault affirme que:

> […] cette nouvelle éthique du rapport verbal avec l'autre, c'est elle qui est désignée par cette notion fondamentale de la *parrhêsia*, la *parrhêsia*, que l'on traduit en général par franchise, c'est une règle de jeu, c'est un principe de comportement verbal que l'on doit avoir avec l'autre dans la pratique de la direction de conscience […].[369]

La *parrêhsia*[370] est l'acte de dire la vérité. Le tout dire, le franc parler. C'est l'action d'un sujet ; une action non transférable par laquelle celui qui parle exprime ses convinctions en les considérant comme la vérité. L'action de la *parrhêsia* se constitue par un double mouvement entre le locuteur et la vérité prononcée. Le sujet intériorise la vérité qu'il prononce et son dire vrai expose la vérité intime du sujet même. Cette action de la *parrhêsia* est une pratique duelle : elle ne se produit que face à l'autre et cet autre doit l'accepter et la comprendre. La *parrhêsia* implique alors, selon Foucault, une relation de pouvoir qui tend à la réciprocité entre les deux partenaires. Le locuteur doit avoir le courage de dire le vrai et celui qui l'écoute doit avoir le courage d'apprendre une parole vraie.

Foucault pose le problème de la *parrhêsia*, du franc parler, directement dans le champ du politique: le dire vrai à l'intérieur de la relation de pouvoir implique une pratique de la liberté des deux partenaires dans la relation et un choix courageux de la part de chacun à l'égard de leurs vérités. La *parrhêsia* du maître, selon l'examen de conscience tardif (une forme du souci de soi), est une parole vraie exprimée à travers des actes. Le *parrhêsiaste* parle en son nom propre, dit la vérité sur son actualité. Il prend le risque de dire la vérité et il s'engage dans l'actualité[371]. La pratique de la vérité implique, alors, selon Foucault, l'engagement et la militance du locuteur. Cette pratique est une pratique de soi en relation aux autres[372] car le *parrhêsiaste* est celui qui accepte le risque dans la relation ; celui qui fait

---

[368] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit. p. 84, p. 156.
[369] *Ibidem*, p. 158.
[370] Cf. Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit. ; *Id*., «Le courage de la vérité», op. cit.
[371] Cf. Frédéric Gros, «La parrhêsia chez Foucault», in Frédéric Gros, *Foucault. Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 155-159.
[372] *Ibidem*, p. 162.

émerger le conflit à la surface[373]. Mais, cette pratique pose aussi le problème du rapport entre celui qui écoute la vérité et « la parole vraie» du maître. Il faut écouter le maître, il faut établir un lien avec sa parole; cette relation implique la problématisation du rapport avec « l'autorité de la parole du maître » et du lien que cette parole a avec la vérité sur soi. En ce qui concerne, en général, le rapport du sujet en devenir avec la vérité, Michel Foucault souligne qu'il faut intérioriser la vérité qu'on apprend du maître et par les arts de vivre. La vérité apprise doit devenir notre vérité à nous. A partir de cela, les arts de vie établissent un rapport intime du sujet avec soi-même : les exercices de mémoire, d'écriture, l'examen de conscience qu'on pratique sur soi afin de se soucier et de se connaître, sont une pratique subjective de la vérité. Enfin, il y a le problème de la soumission au maître jusqu'au moment où l'élève devient suffisamment autonome pour déployer par soi-même un mode de vie, un mode d'expérience, pour faire un choix de vie, le choix d'un « style d'existence ».

Le moment de la vérité est alors celui de la rencontre entre le soi et l'autre dans une relation qui façonne la subjectivité. Michel Foucault envisage la « pratique de la vérité » tardive comme une pratique relationnelle et il la problématise à partir d'une mise en perspective à travers la lecture des textes platoniciens. En analysant, entre autres, le dialogue intitulé *Lachès*[374], il souligne, par exemple, qu'il y a une notion de souci de soi selon laquelle, l'objet du souci est la vie elle-même, l'existence et non le soi en tant qu'âme, partie du divine. Dans ce dialogue platonicien, se soucier de soi signifie former son existence « vraie », appliquer des techniques pour changer sa vie. Ce travail du sujet sur soi-même pour donner une forme à sa vie est une « pratique de la vérité ». C'est à partir des analyses sur les textes de Platon que Foucault décompose l'éthique stoïcienne à travers l'étude de la correspondance entre l'action et le discours. Il problématise une notion de *parrhêsia* selon laquelle, on met à l'épreuve la vérité par la vie. Quand il donne l'exemple de l'éthique cynique, la *parrhêsia* est décomposé comme un rapport capable de mettre la vie à l'épreuve de la vérité[375].

[373] Cf. Maria Paola Fimiani, «Le véritable amour et le souci commun du monde», op. cit., pp. 119-127.
[374] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit., cours du 22/02/1984.
[375] Cf. Maria Paola Fimiani, «Le véritable amour et le souci commun du monde», op. cit., pp. 161-166.

Chapitre IV. Les *aprhodisia*

En décomposant le lien entre la subjectivité et la vérité à travers l'analyse du régime que les arts de la vie imposent aux actes sexuels, Michel Foucault conduit son étude sur: «[…] les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire.»[376] Il affirme que décomposer les *aphrodisia* hellénistiques et romaines signifie analyser: «[…] des actes et des plaisirs, et non pas du désir.»[377] Il ne s'agit pas de montrer comment les pratiques sexuelles ont été mises à l'écart par l'interdit et la loi ; il s'agit en revanche de retracer la formation de soi-même par les actes sexuels à travers des techniques subjectives de vie. Il faut se demander comment les technologies de soi ont été appliquées pour régler les pratiques sexuelles. C'est-à-dire : il ne s'agit plus d'une « histoire de la sexualité » à travers la formulation d'une hypothèse répressive[378].

Selon Michel Foucault, la notion moderne de « sexualité » ne correspond pas à l'idée gréco-romaine des *aphrodisia.* Foucault revient sur le problème de la « sexualité » à partir de l'interprétation du code moral[379] qui tend à la normaliser et à la discipliner[380]. Selon une interprétation de la sexualité moderne en termes d'interdictions, le « code » est déjà établit et, à partir de ceci, la sexualité est décomposée à travers la transgression. Foucault déclare qu'il n'utilisera pas cette « grille » pour interpréter la perception hellénistique et tardive des actes sexuels. La « grille » qu'il utilise montre en revanche la gradation, le *continuum,* de ce qui est ou qui n'est pas interdit face à ces actes.

Il s'agit d'analyser la « frontière » du sujet. Foucault montre que les processus qui organisent l'interprétation subjective de la sexualité peuvent être des processus d'appréciation, d'attribution de valeur (sociale, éthique, politique…). Ces principes ne sont pas toujours négatifs, ni juridiques ; ils n'appartiennent pas au « code » ni à l'interdiction. Ils sont des principes positifs et ils ont à faire avec la formation des principes d'appréciation. Foucault affirme alors qu'il faut se débarrasser de l'illusion du « code ». Le Moyen Age a codifié les comportements, les rapports et les pensées sur le sexe. La logique juridique de la codification de la sexualité moderne part de l'expérience chrétienne de « la chair » pour arriver à une

[376] Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », op. cit., p. 213.
[377] *Ibidem*, p. 215.
[378] *Ibidem,* p. 215.
[379] Michel Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », op. cit., p. 556.
[380] Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit., cours du 03/02/1981.

logique médico-juridique[381]. Dans les *aphrodisia* hellénistiques il est encore possible de voir, selon Foucault, le fonctionnement des principes d'appréciation et une codification très rudimentaire. En matière des actes sexuels, selon l'éthique ancienne, on se préoccupe beaucoup plus de tout ce qui est lié à la volonté du sujet plutôt que de ce qui est interdit ou, en général, strictement lié au code[382]. Foucault se demande alors comment les individus ont pu intérioriser les codes en les considérant valables. A partir de la codification, comment peut-on interpréter une certaine expérience de la subjectivité?

Selon Michel Foucault, les *aphrodisia* hellénistiques, la substance éthique des « arts de vie » travaillée par les technologies de soi, ont comme objectif de former une nouvelle idée de sujet moral à partir d'une nouvelle interprétation des actes sexuels. Pour comprendre la transition d'une morale païenne à une morale chrétienne, il ne faut pas penser au passage d'un code à un autre. Pendant l'Antiquité tardive, le fait de mettre en cause sa propre vie, son propre « style de vie », à travers les *aphrodisia* ne signifie pas édifier un nouveau code. Il signifie, en revanche, essayer de transformer la perception éthique que le sujet a de soi-même et l'adapter à des critères déjà établis. Dans les « arts de vie », l'enjeu politique est celui de modifier la perception éthique du sujet. Le christianisme aura à faire avec cette nouvelle perception éthique ; entre-temps, elle devient, Foucault le souligne, la question principale pour les philosophies tardives :

> […] cet art du gouvernement de soi tel qu'il s'est développé dans la période hellénistique et romaine est important pour l'éthique das actes sexuels e pour son histoire. […] on voit se développer une forme d'inquiétude à l'égard des actes sexuels et de leurs effets, dont on a trop tendance à attribuer la paternité au christianisme […].[383]

IV. 1. *Rêver de rapports sociaux*

[381] Michel Foucault, « Le combat de la chasteté », op. cit.
[382] David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit., p. 82.
[383] Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », op. cit., p. 216.

Michel Foucault veut enquêter sur la nature du rapport entre les pratiques sexuelles et la constitution du sujet. Pour cette raison, il lit le texte d'Artèmidore, *La clef des songes*[384]. Il déclare qu'il faut partir de ce texte parce que le thème du songe a toujours été central dans l'examen du rapport entre la subjectivité et la vérité à travers la sexualité : le rêve, en décrivant le mouvement de l'imaginaire et son altération dans les images, exprime « la liberté » du sujet.[385]

Ce texte ne décrit pas un code moral mais, comme Foucault le souligne, il:

> […] révèle, à travers le jeu des significations positives ou négatives qu'il prête aux images du rêve, tout un jeu de corrélations (entre les actes sexuels et la vie sociale) et tout un système d'appréciations différentielles (hiérarchisant les actes sexuels les uns par rapport aux autres).[386]

Certes, le rêve est analysé en termes théoriques et éthiques pour décomposer le désir sexuel du sujet ; mais il l'est aussi pratiquement et politiquement: comment peut-on intégrer les actions du sujet réveillé aux actions qu'il a songées? Que faut-il faire de la valeur pronostique des songes à l'égard des rapports sociaux? «D'un côté, les rêves du désir disent le réel de l'âme dans son état actuel; de l'autre, les songes de l'être disent l'avenir de l'événement dans l'ordre du monde.»[387] L'analyse des songes sexuels décrits dans ce texte, permet de voir, selon Foucault, le lien entre la subjectivité et la vérité se nouer à travers les représentations des rapports sexuels.

Selon Artèmidore, pour interpréter les songes sexuels il faut tout d'abord déterminer avec qui, dans le rêve, se passe l'acte sexuel ; ensuite, quelle est la position du sujet dans cet acte. Michel Foucault souligne que:

> […] c'est le statut social de l'autre ; c'est le fait qu'il est marié ou non, libre ou esclave ; c'est le fait qu'il soit jeune ou vieux, riche ou pauvre ; c'est sa profession, c'est le lieu où on le rencontre ; c'est la position qu'il occupe relativement au rêveur

---

[384] Cf. Artémidore, *La clef des songes*, Arléa, Paris 1998. Cf. Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit., cours du 21/01/1981 ; « Subjectivité et vérité », op. cit., pp. 216-218 ; « Rêver de ses plaisirs. Sur l'Onirocritique d'Artémidore », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 332, pp. 462-488 ; *Le souci de soi*, op. cit.

[385] Michel Foucault se pose encore une fois la question du *cogito* cartésien. Selon Descartes, il y avait un rapport d'exclusion entre le rêve et la possibilité par le sujet d'accéder à la vérité. En revanche, à partir des réflexions de Freud, le rêve est considéré le lieu privilégié pour l'accès à la vérité. Cf. Michel Foucault, *Mon corps ce papier ce feu*, op. cit. Sur le lien entre l'expérience du rêve et la liberté subjective, cf. Michel Foucault, « Introduction » à Binswanger*, Le rêve et l'existence*, op. cit.

[386] Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », op. cit., p. 217.

(épouse, maîtresse, esclave, jeune protégé, etc.). […] il interroge l'acte sexuel pour faire apparaître la relation sociale qui s'y trouve engagée, et pour le juger en fonction de celle-ci.[388]

Selon Foucault, l'objectif théorique du texte est celui de fixer une « mesure » aux actes sexuels et à leurs plaisirs. Cette mesure ne dépend pas de la forme du rapport, mais du moment (de l'occasion, du *kairos*) où il est pratiqué et de sa fréquence. Elle dépend surtout de l'accord entre le statut social du corrélatif et sa position active ou passive dans l'acte sexuel. Ensuite, pour interpréter la valeur du rêve, il faut se demander si le rêveur est le sujet actif ou l'objet passif du plaisir dans le rapport. Le songe a une valeur pronostique favorable quand le rêveur est le sujet actif de l'acte pratiqué avec un partenaire dont le statut social est inférieur à celui du sujet. Ce type de songe évoque l'acte sexuel par lequel le sujet peut prendre un plaisir mesuré. Enfin, chez Artèmidore, l'analyse des rêves sexuels fait émerger que « la naturalité » de l'activité sexuelle est représentée par l'acte de la pénétration masculine[389] : il y a continuité entre les relations sexuelles et les relations sociales quand l'acte sexuel et la position que le sujet a dans l'acte, reflètent la position sociale du sujet. Foucault affirme que :

La question qu'Artèmidore pose sans cesse aux rêves qu'il étudie est bien de savoir qui pénètre qui. Le sujet qui rêve (*presque toujours un homme*) est-il actif ou passif ? Est-il celui qui pénètre, domine, prend du plaisir ? Est-il celui qui se soumet ou qui est possédé ? […] quelle était la position du sujet dans cette pénétration ?[390]

L'acte de la pénétration masculine, «[…] réduit à une sorte d'activité pure, décharnée […]»[391], est donc tout de suite placé à l'intérieur d'une « scénographie sociale » où il est question du statut du sujet actif.

Selon Michel Foucault, le texte d'Artémidore pose le problème de la réalisation d'un rapport vrai et complet avec soi-même. En particulier, ce problème est ici posé à partir de la question de la maîtrise des plaisirs de l'homme-citoyen. Certes, à travers ce texte, Foucault analyse la pénétration masculine comme l'acte qui représente une relation sociale asymétrique. Mais, il limite l'analyse du statut social de l'autre à la seule analyse du statut

[387] Michel Foucault, « Rêver de ses plaisirs », op. cit., p. 468.
[388] *Ibidem*, p. 473.
[389] *Ibidem*, p. 479.
[390] *Ibidem*, p. 482. Nous soulignons.
[391] *Ibidem*, p. 487.

social du garçon dans la relation pédérastique. Son analyse relève d'une interprétation de la pratique relationnelle du souci de soi en termes de réciprocité. Selon son appropriation, pendant l'antiquité classique et tardive, la relation pédérastique représente la relation sociale « la moins asymétrique »: les deux partenaires appartiennent souvent au même milieu social, sauf que l'un de deux est en train de se façonner en tant que sujet éthique et politique complet. Limiter la problématisation de la pénétration masculine à la seule problématisation de la relation pédérastique signifie focaliser l'attention sur la pratique relationnelle du souci de soi comme une technique de la maîtrise de soi-même de l'homme-citoyen. L'homme-citoyen est le seul sujet sexuel, social, éthique, politique qui applique les technologies de soi pour réaliser des modes de vie autonomes. D'une part, il les applique pour maîtriser ses plaisirs afin de maintenir son rôle social de sujet éthique et politique complet. De l'autre, il les applique pour accomplir la maturité éthique qui lui permettra de se gouverner soi-même et de gouverner les autres. C'est à partir de la problématisation de la maîtrise de soi, alors, que Michel Foucault pose la question du statut de l'autre dans la relation sexuelle. La réalisation d'un rapport vrai et complet avec soi-même est tout d'abord une pratique « virile ». La relation pédérastique est le lieu politique où cette pratique est réalisable. Le problème éthique principale posé par cette pratique est celui de l'antinomie du garçon, le partenaire dont le statut changera tout au long de la relation sexuelle.

Michel Foucault emploie le texte d'Artèmidore car son intention est d'examiner trois modalités « occidentales » de la relation à soi à travers les pratiques sexuelles: l'expérience des *aphrodisia* gréco-romaines ; l'expérience de « la chair » chrétienne ; l'expérience de la sexualité moderne. Il est intéressé par l'étude des moments de passage. Il montre comment la perception de soi-même chez le sujet de pratiques sexuelles change lors de la transition qui va de l'interprétation hellénistique des actes sexuels par les *aphrodisia* à l'interprétation des rapports sexuels à travers l'expérience chrétienne de la chair. Il souligne, en particulier, la transformation de l'interprétation socio-pratique des actes sexuels. Selon l'expérience chrétienne, « la chair » deviendra la notion qui unifie les structures du désir subjectif et qui reconduit donc à la même cause des phénomènes fort différents comme les images, les sensations, les passions, les instincts, les comportements liés à l'expérience sexuelle.

IV. 2. *Aphrodisia*[392] *hellénistiques*

L'interprétation hellénistique des pratiques sexuelles comprend les *aphrodisia* en tant que: «[…] en même temps les actes, le désir et le plaisir»[393]. En ce qui concerne la morale, dans la pratique des *aphrodisi*a : «[…] l'excès et la passivité sont, pour un homme, les deux formes majeures de l'immoralité.»[394] A la différence de ce que sera l'expérience chrétienne de « la chair », puis celle de la sexualité moderne, les *aphrodisia* n'impliquent pas le soupçon d'une force, d'une puissance obscure qui puisse façonner les actes sexuels.[395]

Le texte d'Artèmidore attire l'attention sur la formation des mécanismes de valorisation qui nous permettent de juger les actes sexuels (bons ou mauvais, favorables ou non). L'acte sexuel évoque le lien social qui existe entre les partenaires dans la relation. Il y a ici deux principes qui sont considérés comme organisateurs de l'expérience éthique des pratiques sexuelles[396]: le « principe de l'isomorphisme »[397], un « principe d'analogie de position » envisagé comme un « principe d'adéquation économique », c'est-à-dire comme un principe d'adaptation de l'acte sexuel au rôle social du sujet (adaptation entre la relation sexuelle et la relation sociale) ; le « principe d'activité ».

IV. 2. a. Principe d'isomorphisme

Dans *La clef de songes*, il s'agit de montrer que, selon une perception éthique et pratique des actes sexuels, les relations sexuelles sont considérées comme les formes physiques, corporelles, des rapports sociaux eux-mêmes. Elles sont directement impliquées dans ces rapports et elles en sont comme le point majeur d'intensification. Le problème posé est donc celui de la « continuité d'isomorphisme » (par rapport à l'hétéromorphisme). Il faut se demander, selon Michel Foucault, en quoi et comment les actes sexuels sont indissociables du marquage social.

Selon Artémidore, dans le songe sexuel, l'acte sexuel rêvé a une valeur pronostique positive s'il prolonge ou reproduit le même modèle de relation sexuelle qui, dans la réalité, lie entre eux les deux partenaires. La question est de maintenir ou non la correspondance biunivoque entre le rôle social, actif du sujet-rêveur dans la réalité et son rôle actif ou passif dans l'acte sexuel rêvé. Il ne s'agit pas ici de poser la question du partage[398] du même « sexe

[392] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 53-71.
[393] Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », op. cit., p. 397.
[394] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 65.
[395] *Ibidem*, pp. 56-57.
[396] Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit., cours du 28/01/1981.
[397] Michel Foucault, « Rêver de ses plaisirs », op. cit., p. 484.
[398] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 244-245.

biologique »[399], mais de problématiser « l'isomorphisme » ou « l'hétéromorphisme » au regard des rapports sociaux. Par exemple, dans une relation sexuelle entre maître et esclave, si l'esclave a un rôle actif dans l'acte sexuel la relation est hétéromorphe parce que le lien social de domination qu'il y a entre les deux partenaires n'est pas respecté. Ce type de relation sexuelle est stigmatisé à cause de son « hétéromorphisme » en ce qui concerne les rôles sociaux asymétriques des deux partenaires. En revanche, le rapport sexuel entre un homme et sa femme dans le mariage (quand il y a la pénétration de la femme par l'homme, donc un rôle actif de l'homme), est un rapport isomorphe puisque la relation sociale selon laquelle l'homme domine la femme est respectée. Certes, le mariage est considéré comme la forme la plus parfaite d'isomorphisme des rapports sexuels et sociaux, mais il n'est pas la forme exclusive car il y a une « gradation d'isomorphismes ». Artémidore ne pose pas le problème des actes sexuels à partir de leur légitimité en tant que actes qui ont lieu dans le mariage ou en dehors de cette institution. Il ne les problématise pas non plus à partir du partage du même « sexe biologique ». A la place du problème de cette « localisation » des actes sexuels, il y a celui d'une « hiérarchie d'isomorphismes » et à la place du problème du partage du même « sexe biologique» il y a celui d'une gradation d'isomorphisme. Il y a des seuils au delà desquels les actes sexuels sont condamnables. Dans le schéma hellénistique de la perception des actes sexuels, il y a un principe de perfectionnement, d'adéquation, de hiérarchisation autour de la forme de l'acte pensée comme la forme la plus parfaite. Artémidore fait référence à un mode de distribution, à un principe de répartition qui s'organise autour du principe d'isomorphisme.

Selon Michel Foucault, *La clef des songes* problématise d'une façon particulière les « arts de vie » car avec le songe érotique le sujet rêve un « mode d'existence ». Ce texte indique, selon l'appropriation foucaldienne, quelle est la limite, en termes éthiques, de l'espace perceptif qui est relatif aux conduites sexuelles[400] :

> La question principale paraît porter beaucoup moins sur la conformité des actes à une structure *naturelle* ou à une *réglementation* positive que sur ce qu'on pourrait appeler le « style d'activité » du sujet, et la relation qu'il établit entre l'activité sexuelle et les autres aspects de son existence familiale, sociale, économique. Le mouvement de l'analyse et les procédures de valorisation ne vont pas de l'acte à un domaine comme

[399] Au sujet de « l'ambiguité » de la notion de sexe, de différentes « catégorisations et idéologies du sexe », de la distinction entre les idées de « sexe biologique » et « sexe social », nous renvoyons à Nicole-Claude Mathieu, « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », op. cit.

> pourrait l'être celui de la sexualité, ou celui de la chair, dont les lois divines, civiles ou naturelles dessineraient les formes permises ; ils vont du sujet comme acteur sexuel aux autres domaines de la vie où il exerce son activité ; et c'est dans le rapport entre ces différentes formes d'activité que se situent non pas exclusivement, mais pour l'essentiel, les principes d'appréciation d'une conduite sexuelle.[401]

Les comportements sexuels de l'homme-citoyen expriment le choix d'un « mode de vie » car l'activité sexuelle définit cet individus comme « sujet d'action » dans tous les autres champs de l'expérience.

IV. 2. b. Principe d'activité

Dans les *aphrodisia*, l'acte sexuel est caractérisé par une activité duelle, asymétrique et non réciproque. Le rapport sexuel est décrit à partir de l'activité d'un sujet mâle : «[…] à partir de l'acteur, de sa manière d'être, de sa situation propre, de son rapport aux autres et de la position qu'il occupe vis-à-vis d'eux. »[402] Qu'est-ce qu'on peut considérer alors, selon le texte d'Artémidore, comme « la naturalité » propre de l'acte sexuel? La pénétration masculine. L'acte de la pénétration masculine ne caractérise pas une relation réciproque. Cet acte est l'action d'un sujet mâle hiérarchiquement supérieur, en termes sociaux, et qui, à partir de cette supériorité sociale, est un sujet actif dans la relation. En tant qu'activité de l'un des deux partenaires, la pénétration masculine est considérée comme le noyau central, unique, non relationnel des *aphrodisia* dans *tous* les actes sexuels. Michel Foucault souligne qu'Artémidore, en examinant l'action de la pénétration masculine, ne parle pas de celui qui est pénétré, du « corrélatif », ni du point d'aboutissement, du lieu à pénétrer (il n'en parle qu'à une seule reprise, à propos de ce lieu considéré « abominable » pour l'acte sexuel qui est la bouche). Il parle en revanche de la pénétration masculine à partir de l'analyse de la position du sujet actif dans l'acte sexuel. La « naturalité » de l'acte sexuel est définie donc par l'activité subjective. Le partenaire passif, celui qui est le corrélatif dans la relation, joue son rôle en se posant à la limite extérieure de la « naturalité » spécifique de l'acte sexuel. Il n'est qu'un objet de plaisir du sujet actif.

Selon Michel Foucault, en lisant le texte d'Artémidore, on peut affirmer que, dans l'interprétation hellénistique des actes sexuels, les *aphrodisia* sont réglées, normées par un

---

[400] Roberto Nigro, *Tecnologie di governo e tecnologie del sé nei corsi indediti di Michel Foucault*, Thèse de Doctorat 1999, Paris, Bibliothèque de l'IMEC [FCL1 nig.], p. 331.
[401] Michel Foucault, « Rêver de ses plaisirs », op. cit., p. 487. Nous soulignons.
[402] *Ibidem*.

« principe d'activité ». On ne peut pas imaginer avoir du plaisir dans la passivité. Foucault souligne que, dans les *aphrodisia*, l'activité est directement liée au plaisir, à la possibilité d'avoir du plaisir (bien qu'il soit mesuré), et qu'elle n'est pas directement liée au désir sexuel[403]. Le plaisir est une expérience « vraie », active du sujet ; il y a plaisir car il y a un sujet « en action ». Le sujet des *aphrodisia* devient alors un sujet moral car il est un sujet actif. Selon la morale gréco-romaine, l'activité sexuelle du sujet doit être une activité contrôlée et le plaisir doit avoir une mesure[404]. Dans les *aphrodisia*, il s'agit, comme Foucault le remarque, d'une activité non relationnelle de l'homme-citoyen, à laquelle s'impose la même morale que celle qui s'impose aux autres activités: souveraineté sur soi et mesure.

Selon l'interprétation foucaldienne, c'est à partir de cette problématisation préalable de la maîtrise de soi-même que l'antiquité gréco-romaine envisage le plaisir sexuel des femmes comme un plaisir non maîtrisable. Le plaisir de « la femme » est considéré comme un plaisir sur lequel le sujet moral (l'homme capable de se soucier de soi-même) n'a pas prise. Le plaisir sexuel marque donc « la femme » d'une manière négative : d'une part, son plaisir est considéré «non maîtrisable» car il est un plaisir « féminin ». D'autre part, il ne lui permet pas de se maîtriser lui-même car il est « indéfini ». Cet argument tautologique selon lequel, le plaisir sexuel « féminin » échappe à tout contrôle car il est spécifiquement « féminin », est à la base de la méfiance gréco-romaine envers le plaisirs sexuels chez les femmes. Or, Michel Foucault assume cette vulgate du plaisir sexuel « féminin » en tant que plaisir passif, et il laisse le plaisir « féminin » hors champ de la problématisation antique des pratiques sexuelles. En réduisant cette problématisation à l'opposition entre activité masculine et passivité féminine, il ne décompose pas le rapport complexe entre « masculin » et « féminin » qui façonne la réalisation de l'idéal de l'homme viril grec[405].

Nicole Loraux propose en revanche une interprétation de l'antiquité classique qui peut servir de contre exemple à cette doxa :

> Mais il est bien des évidences qui, sous ce qui va de soi, dissimulent des questions torp vite refermées. Sous l'évidente exaltation de l'*anêr*, je déchiffre le souci de définir l'homme-citoyen par une virilité que rien de féminin ne saurait entamer. Et dans ce souci je vois l'effort durable du politique pour refouler sur ses marges une tradition adverse ou, du moins, autre. Une autre tradition, tout aussi grecque et qui, de l'épopée

[403] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs,* op. cit., p. 58.
[404] *Ibidem*, p. 60-61.

homérique à la légende héroïque, postule qu'un homme digne de ce nom est plus viril d'abriter en soi de la féminité.[406]

La tradition de la tragédie grecque montre que la maîtrise de soi de l'homme-citoyen ne va pas de soi ! La polarisation des rôles sexuels entre activité masculine et passivité féminine est instituée par le politique. Cependant, l'homme-citoyen qui se soucie véritablement de soi-même pour établir un rapport autonome avec soi doit se confronter avec un plaisir sexuel « débridé », caractérisé par la tension entre activité et passivité. La « division des sexes » est l'opérateur politique qui permet de maîtriser ce plaisir en le qualifiant de « féminin ».

Selon Loraux, chez les Grecs, l'homme se constitue comme universel représentant l'humain au moyen de « la division des sexes » imposée dans et par le politique : « […] le politique grec […], on en fait l'hypothèse, se constitue sur une négation : la négation réitérée –à chaque fois (re)fondatrice- des bénéfices qu'il aurait pour l'homme à cultiver au-dedans de soi une part féminine.»[407] Le sujet éthique qui réalise un rapport vrai et autonome avec soi-même est l'homme-citoyen : il se façonne en tant que tel par l'asymétrie politique de « la division des sexes ». L'idée de la « maîtrise de soi » nécessaire pour façonner ce sujet universel du politique correspond, en partant des analyses de Nicole Loraux, à une maîtrise de la tension entre le « masculin » et le « féminin » de la part de l'homme : « De fait, l'épopée ne trie jamais jusqu'au bout, et masculin et féminin y sont comme deux déterminations essentielles, qui se répartissent entre elles la dominance et pourtant sont inséparables. » [408]. Il s'agit, selon Loraux, de penser « le féminin » comme l'« espace marginal » dans lequel on construit le sujet politique, l'homme-viril, au moyen de la maîtrise de « la féminité », le « traître » potentiel à l'intérieur de l'identité masculine[409]. L'accomplissement de la virilité est un processus qui comprend, chez les Grecs, un combat intime entre un principe érotique considéré « masculin » et un principe érotique considéré « féminin ». Loraux analyse le « mélange » et l' «inversion » entre ces deux principes. En particulier, à partir d'un étude sur le théâtre grec, elle montre comment la féminité est introduite en tant qu' « enclave » dans la virilité :

---

[405] Cf. Nicole Loraux, « L'opérateur féminin », op. cit., pp. 7-26.
[406] Nicole Loraux, « L'opérateur féminin », op. cit., p. 8. Voir aussi, Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la divison des sexes*, op. cit.; *Id*., *Né de la terre*, op. cit.
[407] Nicole Loraux, « L'opérateur féminin », op. cit., p. 8. Voir aussi, *Id*., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la divison des sexes*, op. cit.
[408] Nicole Loraux, « L'opérateur féminin », op. cit., p. 11. Voir *Id*., « Héraklès : le surmâle et le féminin », in *Id*., *Les expériences de Tirésias,* op. cit. pp. 142-175 et, « Ce que vit Tirésias », in *ibidem*, pp. 253-271.
[409] Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias,* op. cit., pp. 21-22.

> Sans doute l'homme reste-t-il le destinataire des pratiques sociales et des opérations de pensée, mais le temps d'une représentation dramatique, le champ de la féminité s'est revélé essentiel, et c'est du féminin qui est venu modaliser et tout à la fois soutenir la nécessaire virilité des *ándres*.[410]

En ce qui concerne le plaisir féminin, si une « construction idéologique » l'enferme dans la passivité, Nicole Loraux, à partir de sa lecture des mythes de Tirésias et d'Héraklès, réintègre de plain droit la « jouissance féminine » dans la tradition grecque. Selon les mythes, le plaisir féminin est un plaisir inaccomplit et souvent couplé à la douleur, par exemple, dans l'accouchement. Il s'agit d'un plaisir proche du « sublime » et créateur. La maîtrise de soi par laquelle l'homme-citoyen façonne sa subjectivité dans la relation sexuelle « […] exige, alors, selon la lecture de Loraux, l'épreuve héroïque de la peine, la plus vive peine appartient au lit, non à la guerre […].»[411]

Si on revient aux analyses foucaldiennes de la problématisation antique de la relation pédérastique, on peut les mettre en perspective avec l'interprétation de Nicole Loraux du « rapport de l'homme grec au féminin ». Foucault souligne que la question principale est celle relative à « l'honneur des garçons »[412]. C'est-à-dire : d'un côté, le combat intime du garçon pour ne pas céder aux plaisirs de la passivité (considérés spécifiquement féminins) ; de l'autre, l'effort « sublime » de se déprendre de soi-même dans la réalisation de la maîtrise de soi. Selon Nicole Loraux, l'*anêr* « s'approprie quelque chose » du féminin pour accomplir le travail de soi sur soi qui le fera devenir un sujet sexuel, éthique, politique complet :

> « […] dans l'opposition de l'actif et du passif, l'homme est du côté de l'actif – n'oublions tout de même pas que l'une des définitions du citoyen est d'être alternativement celui qui commande et celui à qui l'on commande, sans que dans la seconde position, l'*anêr* se trouve pour autant féminisé.»[413]

La réflexion de Michel Foucault sur l'éthique et sur le politique porte sur la maîtrise de soi nécessaire pour le gouvernement de soi. Il interprète la capacité de se gouverner soi-

[410] Nicole Loraux, « L'opérateur féminin », op. cit., p. 14.
[411] *Ibidem*, p. 18.
[412] Cf. Michel Foucault, « L'honneur d'un garçon », in *Id.*, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 265-278.
[413] Nicole Loraux, « L'opérateur féminin », op. cit., p. 24.

même comme le premier pas vers la possibilité du « gouvernement des autres »[414]. Selon l'interprétation foucaldienne du texte d'Artémidore, le problème principale posé par la pratique gréco-romaine des *aphrodisia* est la capacité du sujet à se gouverner, à gouverner ses actions, ses plaisirs, ses passions. Se gouverner soi-même. Dans l'économie gréco-romaine des plaisirs, quel est, s'interroge Foucault, le véritable rôle de la mesure du plaisir? Le plaisir est l'effet d'une activité mesurée qu'on obtient grâce à la maîtrise de soi sur soi: activité du sujet, auto-contrôle, mesure du sujet, plaisir en tant qu'effet d'une maîtrise. En revanche, quand le plaisir est considéré en tant que « principe », il y a alors un excès, une passivité. Selon l'interprétation éthique des *aphrodisia* hellénistiques, il s'agit de l'activité non relationnelle d'un sujet, exercée dans un champ de relations sociales auxquelles cette activité doit s'adapter : une activité non relationnelle isomorphe aux relations sociales.

L' « opérateur féminin » mobilisé par Nicole Loraux dans son interprétation de la maîtrise de soi de l'homme-citoyen montre en revanche l'autre volet de la pratique des *aphrodisia*. C'est-à dire : la mesure du plaisir appropriée à la maîtrise de soi du citoyen « paradigmatiquement viril » se réalise « au travers » de la démesure du plaisir féminin.

IV. 2. c. Plaisir-désir

Michel Foucault focalise son attention sur la notion de plaisir. Dans les *aphrodisia,* cette notion est liée directement à la notion d'activité. Si le désir tend à être, le plaisir souligne le caractère effectif d'un acte qui peut, à son tour, alimenter le désir[415] : «[…] cette dynamique est définie par le mouvement qui lie entre eux les *aphrodisia*, le plaisir qui leur est associé et le désir qu'ils suscitent. L'attirance exercée par le plaisir et la force du désir qui porte vers lui constituent, avec l'acte même des *aphrodisia*, une unité solide […].»[416] Foucault explique que :

> […] dans l'expérience des *aphrodisia* en revanche, acte, désir et plaisir forment un ensemble dont les éléments, certes, peuvent être distingués, mais sont fortement associés les uns aux autres. […]. La nature a voulu que l'accomplissement de l'acte soit associé à un plaisir; et c'est ce plaisir qui suscite *l'epithumia*, le désir, mouvement dirigé par nature vers ce qui fait plaisir, en fonction du principe que rappelle Aristote: le désir est toujours désir de la chose agréable […].[417]

[414] Cf. Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit.
[415] Cf. Maria Paola Fimiani, «Le véritable amour et le souci commun du monde», op. cit., p. 93.
[416] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 58.
[417] *Ibidem*, pp. 59-60.

Du point de vue d'une réflexion éthique, les Grecs ne se posent pas le problème de l'acte sexuel en lui-même, pas plus que du désir ou du plaisir. Ils se posent le problème de la dynamique qui unit ces trois éléments d'une « façon circulaire ». Foucault déclare que, pour les Grecs, du point de vue éthique, il faut avant tout se demander : «[…] avec quelle force est-on porté par les plaisirs et les désirs?»[418]

IV. 2. d. Homme et garçon

Michel Foucault se demande pourquoi et comment le plaisir a fait problème dans l'analyse ancienne de la relation pédérastique. Il déclare que dans une perception moderne de la sexualité on a tendance à associer le plaisir « homosexuel » à une structure particulière du désir. En revanche, les Grecs :

> […] ils pensaient que le même désir s'adressait à tout ce qui était désirable –garçon ou fille- sous la réserve que l'appétit était plus noble qui se portait vers ce qui est plus beau et plus honorable ; mais ils pensaient aussi que ce désir devait donner lieu à une conduite particulière lorsqu'il prenait place dans une relation entre deux individus de sexe masculin. Les Grecs n'imaginaient point qu'un homme ait besoin d'une nature "autre" pour aimer un homme ; mais ils estimaient volontiers qu'aux plaisirs qu'on prenait dans une telle relation, il fallait donner une forme morale autre que celle qui était requise lorsqu'il s'agissait d'aimer une femme. Dans ce genre de rapport, les plaisirs ne trahissaient pas, chez qui les éprouvait, une nature étrange ; mais leur usage requérait une stylistique propre.[419]

Il n'est pas question de « la nature » du désir, mais il est question de « la stylistique » des plaisirs. Le comportement sexuel représente alors les formes de l'attitude éthique subjective. La « stylistique » qui est requise pour les rapports pédérastiques dans les *aphrodisia,* dépend strictement du statut social des partenaires, du fait qu'ils assument ou non un rôle public, qu'ils exercent ou non un pouvoir politique.

Michel Foucault continue sa lecture du texte d'Artémidore en indiquant que le schéma hellénistique pose principalement le problème de l'acte sexuel entre un homme et un garçon. En posant ce problème, on pose, selon l'Antiquité tardive, la question de la relation entre le

[418] *Ibidem*, p. 60.
[419] *Ibidem*, p. 250.

maître et l'élève à travers l'introduction du troisième principe d'organisation des pratiques sexuelles : le « principe érotique ». Celui-ci fonctionne à partir du rôle du plaisir. Il fait émerger la question de la maîtrise de soi à travers le contrôle de ses plaisirs et permet, selon l'interprétation foucaldienne, de prendre en compte l'autre dans la relation. A travers le « principe érotique » l'autre, le corrélatif, devient un sujet actif en train de réaliser son autonomie dans un rapport qui se transforme d'une relation simplement duelle dans une « liaison » réciproque. Cette transformation par l'éros est possible, selon l'interprétation donnée par Michel Foucault des *aphrodisia* gréco-romains, grâce à la « duplicité » originaire qui caractérise la relation pédérastique. Dans l'acte sexuel entre un adulte et un garçon: «[…] le clivage moral passait par les questions: cet homme est-il actif ou passif et fait-il l'amour avec un garçon imberbe -l'apparition de la barbe définissant un âge limite- ou non?»[420] Une fois déterminé le rôle actif ou passif de l'adulte (principe d'activité), il faut aussi déterminer l'âge du garçon parce que, à partir d'un certain âge, ce dernier doit renoncer à la passivité dans le rapport[421]. Le garçon qui devient mûr, qui est prêt à exercer son rôle publique et son pouvoir politique sur les autres, ne peut plus rester un « objet » passif de plaisir, il doit devenir un sujet actif dans un rapport sexuel car, comme Peter Brown et Paul Veyne l'ont montré, si le jeune homme prend du plaisir dans la passivité:

> […] on juge, et fort sévèrement, l'effet qu'un tel plaisir peut exercer sur le comportement public et les relations sociales de l'homme […], qu'un homme des classes supérieures se soumette soit physiquement, en adoptant une position passive dans l'acte sexuel, soit moralement, à un inférieur de l'un ou l'autre sexe.[422]

L'activité ou la passivité d'un homme mûr dans un rapport avec quelqu'un du même âge et du même statut social est strictement liée donc au problème de l'exercice du pouvoir et de l'autorité[423] (principe d'isomorphisme). A ce problème s'associe celui de l'auto-contrôle de l'adulte face aux plaisirs qu'il prend avec le garçon parvenu à un âge limite. L'adulte doit contrôler ses pulsions en prenant en compte le garçon en tant que sujet moral et politique (principe pédagogique).

Selon Michel Foucault, avec les *aprhodisia* gréco-romains émerge le « principe érotique » en tant que principe éthique et politique. A la Grèce antique, la relation sexuelle

---

[420] Michel Foucault, « Entretien », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, t. IV, n° 311, pp. 286-295, p. 286.
[421] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 258.
[422] Paul Vayne, Peter Brown, *Histoire de la vie privée de l'empire romain à l'an mil*, op. cit., pp. 232-233.
[423] Michel Foucault, « Entretien », op. cit., p. 287.

entre un adulte et un garçon pose un problème du point de vue de l'éthique et du politique. Certes, le garçon n'est pas encore un sujet sexuel actif, mais il est déjà quelqu'un en train de devenir un sujet politique complet, quelqu'un qui, au moment de sa maturité, assumera le même rôle politique de l'adulte. A ce moment là, il devra renoncer au plaisir dans la passivité et prendre son plaisir en tant que partenaire actif pour accomplir ainsi le rôle de sujet sexuel. Pourtant, selon Foucault, chez les Grecs, les garçons, en tant que corrélatifs, ne sont assimilables ni aux esclaves, ni aux femmes[424]. Le garçon est un corrélatif qui deviendra un sujet éthique, qui exercera un pouvoir politique et qui sera le représentant d'une autorité publique. Michel Foucault parle donc « d'antinomie du garçon » dans les pratiques des *aphrodisia* :

> D'un coté, le jeune homme est reconnu comme objet de plaisir […]. Mais d'un autre coté, le garçon, puisque sa jeunesse doit l'amener à être un homme, ne peut accepter de se reconnaître comme objet dans cette relation qui est toujours pensée dans la forme de la domination : il ne peut ni ne doit s'identifier à ce rôle. […] être objet de plaisir et se reconnaître comme tel constitue pour le garçon une difficulté majeure. Le rapport qu'il doit établir à lui–même pour devenir un homme libre, maître de lui-même et capable de l'emporter sur les autres, ne saurait être en coincidence avec une forme de rapport où il serait objet de plaisir pour un autre.[425]

Selon la morale hellénistique, souligne Foucault, une des réponses à la question de l'antinomie du garçon est la suivante: le rapport entre l'adulte et le garçon est un rapport moral s'il y a isomorphisme avec la relation sociale qui lie entre eux les deux partenaires. C'est-à-dire : si l'adulte actif est un modèle et un pédagogue pour le garçon encore passif. Ce rapport doit être pour le garçon un rapport qui lui permettra de devenir un sujet sexuel actif, capable de réaliser la maîtrise de soi-même : son autonomie éthique et politique par l'autre. Selon l'interprétation foucaldienne de la relation pédérastique gréco-romaine, la tension entre ces deux types de rapports, le rapport sexuel dans lequel le garçon reste un objet passif du plaisir de l'adulte, et la relation pédagogique dans laquelle il devient un sujet éthique et politique complet et un sujet sexuel actif, libère le « principe érotique ». L'éros[426], chez les Grecs, est envisagé, selon Michel Foucault, à partir de l'attitude de l'adulte qui, dans le rapport sexuel avec le garçon, lui permet de prendre en considération la possibilité de devenir un sujet (sexuel, éthique, politique). La prise en compte de l'autre à travers le « principe érotique »

[424] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 263 et p. 280.
[425] *Ibidem*, pp. 286-287.

dans l'activité sexuelle est ce qui permet de faire coexister les deux pôles de la tension: une activité sexuelle asymétrique et non relationnelle qui, dès maintenant, fonctionne à travers une relation sociale pédagogique[427]. A partir du moment où l'activité sexuelle du sujet actif (l'adulte) est travaillée de l'intérieur par le « principe érotique », cette activité s'ajuste à une activité pédagogique. L'éros veut dire attention à l'autre dans la relation; cela implique, pour l'adulte, le contrôle de ses plaisirs et des ses désirs. L'éros implique donc la « vigilance » sur soi-même de la part de l'homme, sujet politique complet. Il y a ici l'effort, selon Foucault, de rendre une relation asymétrique isomorphe en ce qui concerne son rapport à une relation pédagogique et, grâce à cela, on fait sortir l'autre (le garçon, objet passif du désir d'autrui, sujet politique en devenir) dans le champ social. C'est la dynamique de la relation elle-même, en ce qui concerne le rapport entre l'adulte et le garçon, qui est au centre des réflexions foucaldiennes sur les *aphrodisia* hellénistiques:

> […] entre un homme et un garçon qui sont en position d'indépendance réciproque et entre lesquels il n'y a pas de contrainte institutionnelle, mais un jeu ouvert (avec préférences, choix, liberté de mouvement, issue incertaine), le principe de régulation des conduites est à demander à la relation elle-même, à la nature du mouvement qui les porte l'un vers l'autre et de l'attachement qui les lie réciproquement. La problématisation se fera donc dans la forme d'une réflexion sur la relation elle-même : interrogation à la fois théorique sur l'amour et prescriptive sur la façon d'aimer.[428]

Selon l'interprétation foucaldienne, le principe érotique ouvre les jeux de pouvoir qui, dans la dynamique relationnelle, constituent les deux partenaires en tant que sujets libres: dédoublement, redoublement de deux éléments par l'inversion des rôles ; torsion sur soi-même par le rapport avec l'autre.

A partir de ces réflexions, Michel Foucault semble problématiser une figure de l'*homo duplex*[429]. Il ne se pose pas la simple question relative au dédoublement du sujet dans la relation, par la relation, par l'autre. Il pense en revanche les deux éléments de la relation

---

[426] Jessica Benjamin, *Les liens de l'amour*, op. cit., p. 69.
[427] Foucault pose le problème de la compréhension du « silence » et de la « disqualification » qui ont entouré l'acceptation ou la préférence pour la passivité dans l'acte sexuel ; cf. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 286.
[428] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 263.
[429] Cf. Maria Eleonora Sanna, « Images du double. Notes sur Michel Foucault », in Barbaries, résurgences, résistances, *Variations*, printemps 2005, pp. 95-105 et *Id*. « Immagini del doppio. Una lettura di Michel Foucault » in Giovanni Paoletti, *Homo duplex,* op. cit., pp. 103-126. Sur l'idée d'*homo duplex*, voir Giovanni Paoletti, «Introduzione», in *ibidem*, pp. 13-43.

sexuelle à partir de la relation elle-même en tant que leur dimension originaire. Les identités (sexuelles, éthiques, sociales, politiques) des deux partenaires se façonnent « en relation », au moyen de l'action de l'éros sur leurs « doublures » intimes, et non par un « dualisme » produit d'un face à face des identités opposées. Or, cette idée d'*homo duplex* qui semble émerger de l'attention accordée par Michel Foucault au rôle du principe érotique dans la relation sexuelle, pendant l'Antiquité tardive, pose la question du rapport du sujet avec la multiplicité. En effet, le rapport sexuel, en tant que relation de pouvoir, problématise, d'une part, la confrontation entre le soi et l'autre au moyen de la confrontation entre la doublure originaire de chacun de deux partenaires et de leurs identités (réalisée l'une, en se réalisant l'autre). D'autre part, le lien entre la doublure subjective et la multiplicité des rapports de force.

La relation pédérastique est le dispositif de pouvoir où les garçons se transforment d'objets de plaisirs dans des sujets « maîtres » de leurs plaisirs. Cette transformation est possible grâce à l'action du principe érotique qui embrasse la pratique pédagogique des « discours de vérité » prononcés par l'adulte, et l'amour de la connaissance du garçon. Michel Foucault souligne que, dans la relation entre l'adulte et le garçon, du côté pédagogique, donc du côté du maître de vie ou de philosophie, il y a l'émergence de l'importance des « jeux de vérité ». La vérité que l'adulte transmet au garçon dans le rapport pédagogique va, petit à petit, faire du garçon un sujet complet (sexuel, éthique, politique). La réflexion grecque sur l'amour des garçons implique, pour les deux partenaires, une stylisation de l'usage des *aprhodisia.* En même temps, le rapport entre l'usage des plaisirs et l'accès à la vérité pour les deux sujets devient une problématique en soi. En pratiquant les *aphrodisia*, on aime quelqu'un « jusqu'à la vérité ». Foucault problématise le « véritable amour »[430] à partir de l'étude de l'érotique platonicienne. Il souligne la différence entre la problématisation de l'amour chez Platon et celle proposée par la tradition des *aphrodisia* gréco-romains. Si les *aphrodisia* hellénistiques s'interrogeaient sur des pratiques érotiques et sur une conduite sexuelle, les questions proposées par Socrate dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* sont relatives à « l'être de l'amour », à « l'amour de la vérité », à « la réciprocité », à « l'amour de la sagesse du maître ».

IV. 3. *L'érotique platonicienne*

A partir du concept d'éros chez Platon, en particulier, en lisant le *Banquet,* le *Phèdre*[431] et l'A*lcibiade*[432], Michel Foucault confronte le rôle sexuel strictement passif du garçon dans les *aphrodisia* hellénistiques au rôle sexuel du garçon dans les dialogues platoniciens[433].

Selon la pratique gréco-romaine des a*phrodisia*, la relation pédérastique est une relation asymétrique certes, en termes sociales et politiques, mais, avant tout, en termes éthiques. C'est-à-dire : en ce qui concerne le sentiment du « véritable amour ». Il s'agit de deux perspectives très différentes, l'une chez l'adulte, l'autre chez le garçon :

> Selon les conventions reçues, il était entendu que l'*éros* venait de l'amant ; quant à l'aimé, il ne pouvait être, au même titre que l'éraste, sujet actif de l'amour. Sans doute, demandait-on de lui un attachement en retour, un *antéros*. Mais la nature de cette réponse posait problème : elle ne pouvait être symétrique exactement de ce qui la provoquait ; plus qu'au désir et au plaisir de l'amant, c'était à sa bienveillance, à ses bienfaits, à sa sollicitude, à son exemple que le garçon devait faire écho ; et il fallait attendre le moment où l'emportement de l'amour aurait cessé et où l'âge, en excluant les ardeurs, aurait écarté les dangers, pour que les deux amis puissent être liés entre eux par un rapport d'exacte réciprocité.[434]

L'asymétrie politique entre les deux partenaires, l'un sujet politique complet, l'autre en train de le devenir, est conçue comme une asymétrie éthique car le garçon n'aime l'adulte qu'en tant que pédagogue. C'est-à-dire que l'asymétrie relationnelle est réduite au moyen de l'adaptation de la relation pédérastique à la relation pédagogique.

Dans les dialogues platoniciens, en revanche, l'*éros* est décrit comme le mouvement qui permet aux deux partenaires de la relation pédérastique d'accéder à la vérité. Chacun de deux doit établir un rapport « vrai » avec l'autre pour établir un rapport vrai avec soi-même: «[…] la dialectique d'amour appelle ici chez les deux amants deux mouvements exactement semblables ; l'amour est le même, puisqu'il est, pour l'un et pour l'autre, le mouvement qui les porte vers le vrai. »[435] Selon Foucault, Platon interprète la relation entre adulte et garçon comme un rapport où émerge le problème de la compréhension, canalisation, communication du désir et de la passion amoureuse entre les deux partenaires. C'est-à-dire : le partage du

---

[430] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 295-317.
[431] Cf. Platon, Le *Banquet*, op. cit.; *Id*., *Phèdre*, Flammarion, Paris 1989.
[432] Cf. Platon, *Alcibiade,* op. cit.
[433] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 306-317.
[434] *Ibidem*, p. 309.

plaisir et le redoublement du désir des deux amants. Selon l'analyse platonicienne, l'aimé (l'*éromène* qui est en train de devenir un sujet éthique, politique et sexuellement actif) « interagit » avec son amant (l'*éraste*, le pédagogue). Il déchiffre le plaisir et le désir de l'amant et les traduit en quelque chose d'utilisable pour la connaissance de soi-même et pour la construction de son autonomie éthique et politique. Mais, comme Michel Foucault le souligne :

> […] à son tour, il se sent soulevé par la vague du désir, des ailes et des plumes poussent à son âme. Bien sûr, il ne sait encore quelle est la nature vraie de ce à quoi il aspire, et pour la nommer les mots lui manquent ; mais *il jette les bras* autour de son amant et *lui donne de baisers.*[436]

Foucault montre que la réponse de Platon à la question de « l'honneur du garçon » dans la relation pédérastique (le fait que ce dernier est un « objet » de plaisir qui deviendra un « sujet » politique) ne problématise pas tellement le statut de l'autre. La réponse platonicienne pose plutôt, à son avis, la question de la fonction de l'*éros* comme mouvement vers la vérité. Chez Platon, la relation pédérastique est un rapport à la vérité. C'est-à-dire que l'*éros* dédouble le rapport à la vérité : d'une part, chez l'amant en tant que maître de vérité ; de l'autre, chez l'aimé comme amant de la vérité et donc de son pédagogue. Il s'agit, chez Platon, de problématiser la relation pédérastique à partir de la « réciprocité » et de la question de la vérité. Selon l'appropriation foucaldienne, ce n'est pas le lien entre la subjectivité et la vérité qui est décomposé au moyen de l'analyse de la « sexualité », mais c'est la formation du sujet à travers la relation pédérastique qui est passée à contre fil par l'amour de la vérité : «[…] l'érotique platonicienne […] essaie de déterminer par quel mouvement propre, par quel effort et quel travail sur lui-même l'*éros* de l'amant va pouvoir dégager et établir pour toujours son rapport à l'être vrai. »[437]

En ce qui concerne la problématisation platonicienne de la réciprocité dans une relation pédérastique, c'est à travers la métaphore de l'œil utilisée dans *l'Alcibiade I*[438]*,* qu'on peut retracer, selon Michel Foucault, le mouvement de l'éros réciproque qui transporte les deux partenaires vers la vérité: «Après tout, quand l'œil de quelqu'un se regarde dans l'œil de quelqu'un d'autre, quand un œil se regarde dans un autre œil absolument semblable à lui, que

---

[435] *Ibidem*, p. 310.
[436] *Ibidem*, p. 310. Michel Foucault fait ici référence à Platon, *Phèdre*, op. cit., 255 b-c et 255e-256a.
[437] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 314.
[438] Platone, *Alcibiade*, op. cit., 132c-133c.

voit-il dans l'œil de l'autre ? Il se voit lui-même.»[439] L'originalité de Platon a été, selon Foucault, de faire apparaître la réciprocité dans la relation. L'*éromène* partage le désir qu'a de lui l'*éraste*. Cependant, il ne reconnaît pas tout de suite la « vérité » de son amour à cause de son éducation, de son statut et des ses habitudes sociales. Les *aphrodisia*, alors, sont utilisés pour rechercher le rapport subjectif à la vérité. Les deux amants ont une relation réciproque si l'aimé a accès à la vérité grâce à la « guide » pédagogique de son amant. La réciprocité est incarnée dans l'activité des deux sujets dans leur rapport sexuel. Ils usent chacun de son plaisir et de son désir en tant que forces interprétatives et créatives : les deux partenaires sexuels deviennent donc deux amants mutuellement « désirants et actifs ».[440] A partir de cela, selon Michel Foucault, Platon considère la relation pédérastique comme le lieu dans lequel, sans nier la sensualité, mais en la maîtrisant et en la travaillant, on peut transformer l'excitation physique, les plaisirs et les désirs, en énergie imaginative et intellectuelle[441].

Dans l'érotique platonicienne, certes, l'élément pédagogique est encore considéré comme une structure politique fondamentale mais, en même temps, on commence à considérer le « principe érotique » comme un principe « politique ». Celui-ci est capable d'inventer de nouvelles formes de relation alternatives, ouvertes à l'objet aimé exclu, jusqu'ici, de l'application concrète de ce principe. Selon Michel Foucault, la relation pédérastique est conçue, chez Platon, en tant que dispositif relationnel, un champ de forces dans lequel le « sujet » aimé ne nie pas son plaisir ni son désir. L'aimé travaille le désir et le plaisir de l'amant. Il se transforme lui-même en un sujet actif en termes éthiques et sexuels ; grâce à l'utilisation des forces et des formes de l'autre, il modèle son style d'existence : «[…] une mise en forme de l'existence, de la conduite, du sentiment […]»[442]. Le mérite de Platon est donc celui d'avoir placé la réciprocité relationnelle à l'intérieur de la sphère érotique. Cette intériorisation ne signifie pas un repliement du sujet sur soi-même. Elle représente, selon Foucault, un mouvement de dépliement sur l'autre. Le jeu entre le désir et le plaisir implémente la relation et lui permet d'évoluer vers une réciprocité érotique considérée comme propédeutique pour l'autonomie éthique dans le champ des choix politiques. La réciprocité érotique est activée par un jeu multiforme de redoublements entre le désir et le plaisir de deux partenaires. Elle est le principe qui, selon l'appropriation foucaldienne, « harmonise » les revendications du soi et de l'autre, qui les intègre avec la réalisation de l'autonomie éthique

[439] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 68.
[440] David Halperin, *Platon et la réciprocité érothique*, EPEL, Paris 2000, p. 16.
[441] *Ibidem*, p. 8.
[442] Michel Foucault, « Le style de l'histoire », op. cit., p. 650.

réciproque des deux sujets et qui les traduit en pratiques sociales discutables. Elle est conçue comme un principe éthique et politique.[443]

Michel Foucault déclare que, la réflexion sur la relation pédérastique entre l'adulte et le garçon, des *aprodisia* hellénistiques jusqu'à l'Antiquité tardive, élabore trois thèmes. Tout d'abord, dans les *aphrodisia,* l'individu accède au statut de sujet actif à travers l'application des « techniques de soi ». Ensuite, il y a une « obligation à la vérité » de la part de deux partenaires : dans le rapport pédagogique qui structure le rapport sexuel, il doit y avoir transmission de la vérité pour que ce lien devienne une liaison érotique. Enfin, la technologie de soi appliquée dans la relation entre l'adulte et le garçon, entre le maître et l'élève, ne concerne pas simplement le sujet de l'activité sexuelle, mais elle concerne surtout l'autre. C'est une technologie qui permet au « corrélatif » de l'acte sexuel de devenir un sujet éthique, politique et sexuel complet. Certes, il y a la reconnaissance de l'autre de la part du sujet actif mais, il y a surtout l'autre qui se reconnaît lui-même en tant que sujet. Les philosophes tardifs donnent, selon Foucault, une lecture originale de l'érotique platonicienne. C'est-à-dire qu'ils associent aux *aphrodisia* hellénistiques le concept de réciprocité élaboré par la notion platonicienne de l'*éros*. L'Antiquité tardive approprie l'usage des *aphrodisia* hellénistiques aux concepts platoniciens de la réciprocité dans la relation et de l'amour jusqu'à la vérité[444] ; en même temps, elle relie le thème de la réciprocité dans le rapport entre l'amant et l'aimé au problème de l'acquisition de l'autonomie éthique par la relation pédérastique[445].

A travers l'interprétation que l'Antiquité tardive donne de la réciprocité érotique platonicienne, Michel Foucault décompose, en termes éthiques et politiques, la transformation gréco-romaine du concept socratique du « souci de soi » et l'utilisation des « technologies de soi » dans l'examen de conscience stoïcien. Selon la pensée de Platon, certes, la réciprocité érotique est introduite dans la relation pédérastique mais, le « souci de soi » est encore propédeutique à la « connaissance de soi ». Il a une fin politique : l'amélioration du sujet éthique afin qu'il puisse gérer la cité et administrer les autres[446]. L'Antiquité tardive interprète en revanche la relation pédérastique comme une relation duelle et asymétrique, et le « souci de soi » comme une pratique autonome face à la connaissance de soi-même. Le modèle hellénistique du travail de soi sur soi, contrairement au modèle platonicien, n'identifie pas le

[443] David Halperin, *Platon et la réciprocité érothique*, op. cit., p. 39.
[444] Platon, *Phèdre*, op. cit., 255 c-e ; *Id*., *Banquet*, op. cit., 217a-220a
[445] Cf. David Halperin, *Platon et la réciprocité érotique*, op. cit.
[446] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 12/01/1983 et du 16 et 23/02/1983.

souci de soi avec la connaissance de soi-même, mais il envisage la réalisation du rapport à soi comme une pratique autonome.[447]

Michel Foucault affirme qu'à partir de l'Antiquité tardive apparaît la transition vers ce qui, dans le christianisme, est une technologie de soi conçue strictement comme rapport à soi et non plus comme rapport à l'autre. De plus, on passe d'une obligation à la vérité en tant que « devoir pédagogique » à une obligation à la vérité comme « découverte » de la vérité en soi[448].

[447] Roberto Nigro, *Tecnologie di governo e tecnologie del sé nei corsi indediti di Michel Foucult*, op. cit., p. 426.
[448] Michel Foucault, « *Omnes* et *singulatim* », op. cit., p. 147.

Chapitre V. Les actes sexuels

Michel Foucault conduit ses analyses sur les « arts de vie » antiques en étudiant deux types de relations : les actes sexuels dans la relation pédérastique à la Grèce classique ; et ceux dans le mariage du philosophe pendant l'Antiquité tardive. A partir de ces analyses, Foucault pose tout d'abord le problème de l'économie des plaisirs, du contrôle de soi, de la maîtrise des passions, de la limitation des mouvements involontaires. A ce propos, les « arts de vie » problématisent la maîtrise totale et parfaite du soi. Ensuite, il pose le problème de la réalisation de l'autonomie éthique dans et par la relation sexuelle: l'accomplissement de la maturité politique pour le garçon aimé dans la relation pédérastique ; le rapport complet à soi-même pour le philosophe dans le mariage.

Comme exemples des relations pédérastiques, on a déjà dit que Michel Foucault propose l'étude de la liaison entre adulte et garçon pendant l'antiquité classique, et de celui du rapport entre maître et disciple selon le Stoïcisme. A partir de l'analyse de ce dernier lien, il donne une lecture de l'examen de conscience stoïcien en tant qu'exemple d'un laboratoire des transformations sociales. Il s'agit d'un type de technologie de soi capable d'opérer des changements dans le sujet au niveau des actions qu'il choisit de faire. L'examen de conscience permet au sujet de se construire un schéma d'action pour le futur; il est employé comme une technologie capable d'aider le sujet à réaliser son autonomie éthique et politique.[449] Si le rapport entre adulte et garçon est problématisé à partir de l'analyse de l'interprétation hellénistique des rêves sexuels, le mariage du philosophe, selon le Stoïcisme tardif, est analysé en tant que « mode de vie » possible. Comment peut-on situer le mariage face à la vie contemplative du philosophe? Selon l'expérience de l'Antiquité tardive, ainsi que selon l'expérience du proto-christianisme, la personne qui a un rapport privilégié à la vérité (le philosophe qui aime la vérité) n'a pas besoin de se marier.

A partir de la problématisation historique et philosophique des pratiques sexuelles tardives, Michel Foucault pose les questions suivantes: comment peut-on orienter, dans la relation sexuelle conçue comme relation de pouvoir, la capacité critique de la pensée vers l'analyse de notre actualité, de notre volonté de résistance à l'assujettissement et, en même temps, de vérité? Faut-il considérer le désir d'émancipation de la pensée sur soi-même comme

[449] Roberto Nigro, *Tecnologie di governo e tecnologie del sé nei corsi inediti di Foucault*, op. cit., p. 285.

vraiment pur? Ou ne doit-il pas être considéré comme toujours associé au désir contraire de la pensée de se renfermer sur soi-même et figer sa transformation?

En ce qui concerne l'analyse du lien entre la subjectivité et la vérité face à l'application des « arts de vie », dans une relation pédérastique, Michel Foucault aborde l'étude d'une période historique spécifique. Durant cette période, ce type de lien représente une expérience de vie différente de ce qu'elle est dans la modernité. Mais, ces études rendent nécessaires, pour lui, une réflexion et des précisions sur la perception moderne (et la problématisation relative) de « l'homosexualité ». En général, l'enquête sur les pratiques homosexuelles contemporaines pose, d'une manière radicale, selon Foucault, la question de l'attitude critique face au devenir éthique et politique plutôt que la réflexion sur l'expérience biographique: «[…] se placer dans une dimension où les choix sexuels que l'on fait sont présents et ont leurs effets sur l'ensemble de notre vie.»[450] Michel Foucault problématise les choix sexuels en termes éthiques et politiques en tant que choix d'un « style de vie »:

> […] que ces choix sexuels doivent être en même temps créateurs de modes de vie. Etre gay signifie que ces choix se diffusent à travers toute la vie, c'est aussi une certaine manière de refuser les modes de vie proposés, c'est faire du choix sexuel l'opérateur d'un changement d'existence.[451]

En analysant les pratiques les plus intimes dans une relation sexuelle, Foucault enquête sur les choix relationnels et envisage les modalités et les espaces de transformation de la relation sexuelle elle-même: «Il faut user de sa sexualité pour découvrir, inventer de nouvelles relations […].»[452] La réflexion foucaldienne sur l'homosexualité moderne a pour objectif une réflexion sur la constitution autonome de la subjectivité et non la revendication d'une notion figée d'identité sexuelle. L'étude généalogique des actes sexuels antiques permet, alors, à Foucault de mieux dénoncer, dans les formes de la sexualité contemporaine, l'action des structures identitaires normalisantes.

À partir de cela, il ne fait que proposer à nouveau la question qu'il avait déjà posée dans les deux textes intitulés, *Qu'est-ce que les Lumières*[453] et *Qu'est-ce que la critique*[454], où il s'interrogeait sur notre situation actuelle en tant que situation « en devenir », et sur la

[450] Michel Foucault, « Entretien », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 311, pp. 286-295, p. 295.
[451] *Ibidem,* p. 295.
[452] *Ibidem,* p. 295.
[453] Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », op. cit., n° 339 et n° 351.
[454] Conferénce donnée à la Société Française de Philosophie le 27 mai 1978, op. cit.

réflexion philosophique comme réflexion politique sur nous même: «Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui -je veux dire l'activité philosophique- si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle même?»[455] Dans les analyses de Michel Foucault, le redoublement de la pensée à travers une attitude critique est la clef interprétative pour lire, en général, la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir et, en particulier, pour interpréter le souci de soi tardif comme un « exercice spirituel » de transformation critique du soi. Selon David Halperin, Michel Foucault a problématisé, «[…] l'histoire des conditions qui ont rendu possible la formation institutionnelle et discursive de l'homosexualité aussi bien que des autres formes de sexualité […]», cela à partir de la «[…] compréhension nietzschéenne de l'homosexualité comme vecteur de transmutation des valeurs sociales […].»[456] En ce qui concerne la réflexion de Michel Foucault sur l'homosexualité contemporaine, à la base de son appropriation de la problématisation classique et tardive des pratiques sexuelles, David Halperin souligne que, chez Foucault:

> Le but est plutôt de traiter l'homosexualité, comme une position à partir de laquelle on peut savoir, de la traiter comme une condition légitime du savoir. L'homosexualité, selon cette vision foucaldienne d'un *gai savoir* n'est pas une réalité dont on pourrait offrir une connaissance de plus en plus exacte, mais une position marginale à exploiter et explorer: un site potentiellement privilégié pour la critique et l'analyse des discours culturels.[457]

Or, la relation sexuelle (et, en particulier, la relation pédérastique pendant l'antiquité) montre, selon Michel Foucault, le changement « archéologique » de l' « homme de désir ». À partir de cela, elle est envisagée, par Foucault, comme un laboratoire éthique et politique où opèrent les transformations des rapports sociaux. Dans ce type de laboratoire, il peut y avoir une résistance, une volonté subjective de résistance : ce que, pour Foucault, est une volonté créatrice[458]. Les pratiques sexuelles, quand elles ne sont pas codifiées, ni normalisées, il faudrait les penser comme des « comportements subjectifs» et non comme les signes d'une « nature » ; comme des « choix libres » et non comme une nécessité.

---

[455] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 16.
[456] David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit., pp. 15-20.
[457] *Ibidem*, p. 74.
[458] Michel Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, n° 293, pp. 163-168, p. 167.

V. 1. *Le choix d'un « style de vie »*[459]

A partir du Stoïcisme tardif, les principes des *aphrodisia* hellénistiques décrits par Artémidore sont mis en cause. Michel Foucault décrit comment le « principe d'isomorphisme » entre la relation sexuelle et la relation sociale subit une lente transformation à travers la surestimation du mariage[460]. Dans l'Antiquité tardive, il y a une « localisation » progressive, en termes moraux, des actes sexuels dans le mariage ; en particulier, quand il s'agit du mariage du philosophe. Les relations sociales doivent rester pures face aux relations sexuelles à l'exception du mariage. Le mariage devient le lieu exclusif où les relations sexuelles sont admises. Les nouveaux « arts de vie » rompent donc la continuité isomorphe socio-sexuelle. Pendant ce moment de passage, le « principe d'activité » subit, lui aussi, une transformation décisive. Dans les *aphrodisia*, en général, le plaisir du corrélatif dans la relation sexuelle (principalement dans la relation pédérastique) n'était pas considéré, ou bien il était considéré comme « dangereux ». Maintenant, depuis les « arts de vie » élaborés par les philosophes tardifs, cette asymétrie érotique est remise en cause mais d'une manière particulière. Il ne s'agit plus que de la méfiance à l'égard du plaisir de l'aimé, mais le plaisir en lui-même est considéré de plus en plus comme un risque de passivité pour l'amant et pour l'aimé. Si, jusque là, le problème qui se posait était de n'accepter le plaisir que dans l'activité de l'homme mûr (un sujet sexuel complet et donc un sujet éthique et politique), maintenant le problème est celui de définir des conditions d'activité telles que la passivité « intrinsèque » au plaisir ne puisse pas avoir prise. Il s'agit de l'élision progressive du plaisir hors de l'acte sexuel. Il va falloir s'orienter, alors, vers un point idéal où l'acte sexuel sera, pour éviter toute passivité, affranchi de tout plaisir (morale sexuelle chrétienne). Dès maintenant, il y a, d'une part, la dévalorisation du plaisir, de la valeur et de la fonction du « principe érotique » comme principe politique. D'autre part, on passe de la problématisation de la relation pédérastique comme lieu du politique, à la problématisation de l'institution du mariage comme lieu de l'organisation sociale de la « reproduction » et de la « procréation » :

> La définition du mariage comme lien aussi exclusif que possible pour l'exercice des *aphrodisia* ouvre (ou pourrait ouvrir) sur un ensemble de questions concernant

[459] Cf. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 185-239 ; *Id*. *Le souci de soi*, op. cit., pp. 99-111 et pp. 201-247. L'analyse du mariage de la Grèce classique à l'Antiquité Tardive implique, même si d'une façon indirecte, l'analyse du rôle de la femme face au pouvoir institutionnalisé.

[460] Pour les différences d'interprétation entre le mariage dans la Grèce classique et le mariage dans l'Antiquité Tardive, cf. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 185-239.

l'intégration, le rôle, la forme et la finalité des actes de plaisir dans le jeu des relations affectives ou statutaires entre l'homme et la femme.[461]

Michel Foucault analyse le fondement « naturel » du mariage selon les stoïciens[462]. Ses objectifs sont, d'une part, la justification du « fondement double » de la subjectivité en tant que construction individuelle et collective ; d'autre part, l'articulation, pour le sujet, entre le « souci de soi » et le « gouvernement des autres ». En analysant le mariage « tardif » en tant qu'institution politique, Foucault ne la problématise pas à partir de « rapports de genre ». C'est-à-dire qu'il ne pose pas la question des rapports de force entre les hommes et les femmes : il ne problématise pas l'institution politique de « la division des sexes ». Il ne pose pas donc la question de la construction sexuée, en termes historiques, des sujets politiques. Le mariage est problématisé comme le lieu où le philosophe tardif exerce la maîtrise de soi pour réaliser un rapport vrai et autonome avec soi-même. Il s'agit, chez Foucault, de poser la question de la réalisation de l'autonomie d'un sujet dont la formation historique en termes d'universel masculin n'est pas décomposée. Foucault décompose l'activité sexuelle de l'homme-citoyen sans interroger le rapport de ce dernier avec « le féminin ». Certes, la relation sexuelle est pensée comme une relation de pouvoir, et le mariage est envisagé comme un lieu politique. Mais, la division des sexes n'est pas problématisée en tant que stratégie d'action du pouvoir politique.

V. 1. a. Mariage « classique » et « tardif »

Pour donner l'exemple d'une conception relative à la Grèce classique, Foucault utilise le chapitre VII de l'*Économique* de Xénophon[463]. Selon Xénophon, les dieux ont institué le mariage pour préserver la *koinonia* entre la cité, la maison, les parents. Le couple en soi n'a pas de fins, ses fins sont externes à lui. La nature du couple est donc une nature « transitive » :

[…] les rapports entre époux ne sont pas interrogés en eux-mêmes ; ils ne sont pas envisagés d'abord comme relation simple d'un couple constitué par un homme et une femme et qui pourrait avoir par ailleurs à s'occuper d'une maison et d'une famille. Xénophon traite longuement de la relation matrimoniale mais de façon indirecte, contextuelle et technique ; il la traite dans le cadre de l'*oikos*, comme un aspect de la

[461] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., pp. 235.
[462] Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit., cours du 11/02/1981.
[463] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 198-215. Cf. Xénophon, *Économique*, Payot, Paris 1995.

> responsabilité gouvernementale du mari et en cherchant à déterminer comment l'époux pourra faire de sa femme la collaboratrice, […] dont il a besoin pour la pratique raisonnable de l'économie.[464]

La problématisation classique du mariage ne pose que la question du rôle social de l'homme. C'est-à-dire : elle pose la question de la « tempérance » du mari en termes de « stylisation » de l'asymétrie éthique du lien conjugal[465]. L'homme marié exerce un pouvoir sur son *oikos* (la maison, la famille, les biens) ; cet exercice lui impose de faire preuve d'une maîtrise de soi, d'un art de se gouverner pour gouverner les autres[466]. La maîtrise de soi implique, alors, le contrôle et la restreinte de ses plaisirs sexuels. Le mariage est toujours envisagé comme une relation asymétrique entre l'homme et la femme ; cependant, si la « vertu féminine » est la « garantie » de la soumission de l'épouse, de l'autre côté, l'austérité de l'époux implique une forme de rapport à soi qui relève d'une morale de la modération dans la domination des autres[467].

En revanche, selon les auteurs stoïciens des siècles Ier et IIème après Jesus Christ, le couple a une nature « intransitive », il a un fin en soi. Michel Foucault souligne trois points relatifs à la conception du mariage dans le Ier et le IIème siècle. En premier lieu, la place du couple dans le « plan de la nature » est définie dans l'ordre naturel par le plan rationnel de la nature elle-même. En second lieu, la vie en couple est une fin en soi, elle est une des fins du plan de la nature. Enfin, le couple est une relation hétéromorphe aux autres relations sociales, irréductible à tous les autres liens. Le fait que le mariage soit interprété comme « naturel » signifie, chez les stoïciens, que chacun de deux partenaires se soucie de soi-même dans la relation conjugale et reconnaît sa « vérité » par la relation elle-même. L'objectif naturel du mariage est donc la vie « en relation » : dans le couple, les partenaires se constituent en sujets « relativement »[468] autonomes l'un à travers l'autre. Bien sûr, la femme reste toujours soumise à son mari, mais son rôle dans le mariage stoïcien se transforme. Du point de vue de l'éthique du mariage, cette institution se transforme, chez les stoïciens, d'un rapport qui fixe la « complémentarité de rôles » relatifs au ménage conjugal, dans une relation personnelle, « singulière » entre l'homme et la femme où les enfants ne sont plus l'essence du foyer. «Cet art de vivre marié définit une relation *duelle* dans sa forme, *universelle* dans sa valeur et

[464] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 202.
[465] *Ibidem*, p. 197.
[466] *Ibidem*, p. 209.
[467] *Ibidem*, pp. 237-239.
[468] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 189-192, pp. 198-215, pp. 227-239.

spécifique dans son intensité et dans sa force.»[469] Enfin, c'est le mariage qui devient maintenant le lieu politique où la problématisation éthique de l'articulation entre une relation à l'autre et le rapport avec soi-même est possible[470]:

> «[…] dans le lien conjugal qui marque si fortement l'existence de chacun, le conjoint, en tant que partenaire privilégié, doit être traité comme un être identique à soi et comme un élément avec lequel on forme une unité substantielle. Tel est le paradoxe de cette thématique du mariage dans la culture de soi, telle que l'a développée toute une philosophie : la femme-épouse y est valorisée comme *l'autre par excellence* ; mais le mari doit la reconnaître aussi comme formant unité avec soi.»[471]

Michel Foucault montre que, dans les deux premiers siècles de notre ère, la relation conjugale est envisagée en tant que médiation du rapport de l'individu à lui-même. Le style de vie choisi à travers le mariage est celui d'une unité entre le soi et l'autre où, au lieu de problématiser tout simplement la mesure dans l'usage des plaisirs, la maîtrise de soi-même pour maîtriser les autres, on pose progressivement la question de « l'ascèse » du sujet qui structure son autonomie éthique[472].

V. 1. b. Le mariage philosophique

Michel Foucault continue son enquête en lisant les textes de Musonius Rufus[473] où le souci de soi est encore lié, bien que différemment, au souci de la cité. Le mariage est ici envisagé comme conforme à la nature et donc il n'empêche pas la vie philosophique. Certes, la nature a séparé les deux sexes, mais elle a mis dans le cœur de chacun une attraction sexuelle réciproque pour permettre la perpétuité de la race, de l'espèce, du *ghénos*. Les hommes sont liés les uns aux autres à travers les générations qui constituent l'ensemble du genre humain. Selon Musonius Rufus, la nature a séparé les deux sexes mais, en même temps, elle a mis en chacun deux désirs. Un désir d'accouplement sexuel, de conjonction des corps, d'un rapport physique ; et un autre de communauté d'existence, de communauté de vie. Les

---

[469] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 201.
[470] Valéry Laurand, «Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus : prospectives politiques de la *krasis* stoïcienne», in Frédéric Gros et Carlos Lévy, *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., pp. 85-116, pp. 90-93
[471] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 219. Nous soulignons.
[472] Valéry Laurand, «Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus : prospectives politiques de la *krasis* stoïcienne», op. cit., p. 94.
[473] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., pp. 202-247. Cf. Musonius Rufus, *Reliquiae*, Hense, Leipzig 1905.

hommes désirent vivre ensemble, ils sont faits pour constituer une communauté. Selon Musonius, il y a un mouvement double de la nature par lequel émergent ces désirs. Les deux sexes, selon Musonius, s'attirent pour constituer une communauté de couples. La relation sexuelle entre un mari et sa femme est un moment intense, où le rapprochement des corps signifie aussi le rapprochement des existences dans la communauté : «C'est la même inclination naturelle qui porte avec une intensité égale et une rationalité de même type au couplage des existences et à la jonction des corps.»[474]

Après Musonius, Hieroclés[475] présente une autre forme de relation duelle dans la nature, en utilisant pour son exemple des mots aristotéliciens. La nature a créé les êtres humains qui sont, en même temps, des êtres sociaux, à la fois dans les deux acceptions: d'une part, ils sont des animaux qui vivent en « troupeau »[476], en groupe, en multitude ; d'autre part, ils sont aussi des animaux qui vivent en couple, qui établissent un lien sexuel dans le sens d'un lien entre deux éléments. La socialité de couple est inscrite dans le plan naturel en même temps que la socialité du « troupeau »[477]. Quel est le but de la socialité de couple? Certes, celui d'avoir des enfants; mais, en même temps, celui de vivre une vie mesurée, équilibrée, solide. Il y a ici un principe d'auto-finalisation de la vie de couple qui revient malgré l'élan vers la construction d'une communauté dont le désir de l'autre, selon Musonius, était l'élément fondamental[478].

En général, la majorité des auteurs stoïciens, envisage le lien conjugal en tant que « devoir » pour les êtres humaines qui se reconnaissent comme membres d'une communauté. Les individus qui mènent une vie utile aux autres et à l'humanité toute entière se marient car le mariage est une façon de se lier, d'abord, à soi-même, ensuite, aux autres[479]. Le mariage « tardif » pose, alors, selon l'interprétation foucaldienne, le problème du lien entre la constitution de la subjectivité et la recherche de la vérité sur soi-même à partir de celui du « choix de vie philosophique »[480]. Comment peut-on se conduire « philosophiquement » à l'intérieur du mariage? Comment peut-on avoir "philosophiquement" des rapports sexuels avec sa femme? Michel Foucault souligne que, selon le Stoïcisme tardif, il y a un contraste entre la manifestation de l'obligation à dire la vérité, pour le philosophe, et l'éthique individuelle du philosophe. Le problème principal est le « dire vrai » du philosophe, de celui

[474] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 204.
[475] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 204-206.
[476] Cf. Michel Foucault, « Omnes et singulatim », op. cit.
[477] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 202.
[478] Valéry Laurand, «Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus : prospectives politiques de la *krasis* stoïcienne», op. cit., p. 97.
[479] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., pp. 207-208.
[480] *Ibidem*, p. 209.

qui a un « statut » (éthique et politique) par lequel il doit manifester la vérité dans ses actes et dire la vérité dans ses discours. Le mariage du philosophe lui pose un problème face à la manifestation de la vérité. Entre le choix d'une vie philosophique et les pratiques des *aphrodisia* tardifs, il y a donc l'émergence d'une dichotomie. D'un côté, il y a la vie "ordinaire" : l'homme ordinaire qui est actif sexuellement. De l'autre côté, il y a la vie philosophique de l'homme de sagesse qui peut à la fois être une vie de contemplation et une vie militante[481].

Pendant les trois premiers siècles après Jésus Christ, on passe de la problématisation du rapport sexuel entre l'adulte et le garçon au problème du rapport sexuel dans le mariage. Au lieu de poser la question : comment peut-on aimer philosophiquement les garçons? On pose la question : comment peut-on se marier « philosophiquement »? Michel Foucault donne l'exemple d'auteurs stoïciens: entre autres, Epictète et Hiérocles[482]. Ils définissent le mariage comme un acte principal, un acte primordial, qui a une importance majeure par rapport aux autres actes. Le contraire d'un tel acte est un acte qui appartient aux circonstances. Hiérocles définit la vie dans le mariage comme une vie qui a une importance majeure par rapport à une vie sans femme, considérée comme appartenant à l'ordre de la circonstance. Certes, selon la pensée d'Epicure[483] et selon le Cynisme, comme Foucault le souligne[484], le mariage est quelque chose qui appartient à l'ordre de la circonstance. Mais, pour les stoïciens, en général, le mariage est une forme universellement valable, un modèle de vie représenté par une relation stable dans laquelle il faut établir une *koinonia* de sagesse entre l'homme et la femme. C'est pour cela que, pour la majorité des auteurs stoïciens il faut se marier.

Michel Foucault souligne combien les textes d'Epictète sont complexes face au thème du mariage philosophique. En effet, selon Epictète, l'homme public doit se marier. Il parle de la possibilité de se marier pour le philosophe professionnel[485]. En revanche, si on propose une confrontation avec le Cynisme[486], le philosophe cynique qui a consacré sa vie à la philosophie et qui vit en manifestant en soi la vérité d'une façon « militante », ne doit avoir ni « patrie », ni « femme », etc. Le philosophe cynique est le porteur de la parole de dieu, d'une rationalité universelle. Selon Epictète, seul celui qui vit dans une cité des sages peut se marier car il n'a pas besoin de critiquer le réel en manifestant concrètement la vérité. Mais, dans la situation

[481] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres» op. cit., cours du 05/01/1983.
[482] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., pp. 206-209 ; Epictète, *Entretiens* et *Manuel*, France Loisirs, Paris 2004.
[483] Pour mieux comprendre la présence de la pensée d'Epicure dans les analyses foucaldiennes sur l'Antiquité Tardive, cf. Alain Gigandet, «Présences d'Epicure», in Frédéric Gros et Carlos Lévy, *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., pp. 137-149.
[484] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 206.
[485] Epictète, *Entretiens*, op. cit., 3, 20.
[486] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., pp. 210-212.

actuelle, le philosophe cynique est le bienvenu en tant que philosophe militant, combattant, car il a un rôle critique à l'égard de la société et à cause de cela il est obligé de ne pas se marier. Michel Foucault affirme que la conception cynique est reprise dans le christianisme et le pasteur ne pourra pas se marier car il est le porteur d'un vérité universelle[487].

Selon le Stoïcisme tardif, en revanche, le mariage n'a pas une valeur circonstancielle comme c'était le cas dans le Cynisme ; au contraire, il a une valeur absolue. Mais, dans le Stoïcisme et dans le Cynisme tardifs, il y a, selon Foucault, une dichotomie entre le philosophe et l'homme public en ce qui concerne leurs choix d'un « style de vie ». Il y a une séparation entre l'homme ordinaire, l'homme de bien, l'homme public, et le philosophe professionnel. Le philosophe (dont le modèle est le philosophe cynique) est quelqu'un pour qui le monde actuel tout entier n'est qu'une circonstance. Alors que, l'homme ordinaire vit dans un monde à l'intérieur duquel existent des circonstances qui pourraient l'empêcher ou non de se marier, le philosophe militant se propose comme critique des circonstances du monde. Michel Foucault affirme donc que, pendant l'Antiquité tardive, le problème du mariage est strictement lié au problème du « choix » d'un style de vie philosophique :

> Les philosophes de l'époque impériale n'ont évidemment pas inventé la dimension affective du rapport conjugal ; tout comme ils n'en ont pas effacé les composantes d'utilité, dans la vie individuelle, familiale ou civique. Mais à ce rapport et à la manière dont il établit un lien entre les époux, ils entendent donner une forme et des qualités particulières.[488]

Il y a une différence de statut éthique entre le philosophe qui fait le choix de se marier et celui qui fait le choix de ne pas se marier. A partir de cela, on se demande quels sont les avantages ou les désavantages du mariage et s'il faut se marier alors qu'on veut entreprendre une vie philosophique, une « vie de sagesse », une « vie militante ». Les avantages du mariage sont les avantages classiques : la gestion domestique attribuée à la femme, la garantie, pour l'homme, de recevoir une consolation dans la vie domestique, l'assurance d'une descendance, le fait que la descendance est un bienfait pour la cité, etc. Les désavantages du mariage sont aussi très connus, les disputes économiques etc[489]. Selon Michel Foucault, la deuxième question est très intéressante car il s'agit d'un problème relatif à la formation du sujet politique: peut-on se marier si on veut être philosophe ? Le mariage est-il compatible avec l'autonomie éthique, qui est le but même d'un choix de vie philosophique? A partir de cette

[487] Michel Foucault, « *Omnes* et *singulatim* », op. cit.
[488] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 212-213.

question, découlent d'autres questions: quel est le statut social du philosophe ? Quel est son rôle politique ? Quel est le « choix » existentiel que le philosophe doit faire ? Comment peut-on déterminer la signification de l'autonomie subjective en termes existentiels, sociaux, éthiques et politiques? Certes, l'autonomie du sujet signifie la maîtrise de soi, l'indépendance par rapport aux opinions d'autrui, la capacité de se conduire en se basant sur l'opinion juste et le jugement. Mais, elle signifie aussi prendre le risque de sa propre transformation dans les relations ; assumer le fait qu'un devenir autonome est un *devenir en relation*.

Selon la lecture foucaldienne de la problématisation tardive de la réalisation de l'autonomie subjective, le devenir autonome du sujet implique, pour le philosophe, le choix d'une « attitude militante ». Le choix d'une vie philosophique, militante se fait en même temps que le choix du « dire vrai ». A partir de cela, il faut se demander si le « non mariage » est vraiment utile et compatible avec l'amour de la vérité ; c'est-à-dire, avec une vie philosophique « vraie ». Foucault pose, alors, la question des perspectives politiques de la relation conjugale[490]. Cette dernière question est très importante si l'on considère le fait que le philosophe est celui qui, pendant l'Antiquité tardive, doit fournir l'exemple, doit apprendre aux jeunes une règle de vie. Le philosophe, en tant qu'amant de la vérité, principe incarné de vérité, manifestation lui-même, par ses actes, de la vérité dans la société, que peut-il apprendre aux jeunes qui se marient? Le problème du mariage du philosophe chez les stoïciens est lié, selon Foucault, au problème de son « dire vrai » qui coïncide avec son attitude militante. Si le philosophe veut être un « sujet de vérité », un sujet qui a accès à la vérité, il doit se dédier à la contemplation d'une vérité éternelle, donc il sera indispensable qu'il ne soit pas marié. Par contre, s'il est un sujet de vérité, dans le sens qu'il est celui qui donne concrètement l'exemple de la vérité dans la société, quelqu'un qui enseigne la vérité par son exemple, à ce moment là, le mariage devient pour lui nécessaire.

V. 2. *L'érotique de la vérité*

Michel Foucault souligne que déjà Aristote avait établi que l'homme est un être destiné à vivre en couple[491]. Dans la *Politique*[492], Aristote affirme que vivre ensemble est une chose

---

[489] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 206.
[490] Cf. Valéry Laurand, «Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus : prospectives politiques de la *krasis* stoïcienne» op. cit.
[491] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 229.
[492] Aristote, *Politique*, I 2-5, Vrin, Paris 1995, pp. 24-37.

nécessaire pour un homme et pour une femme. Dans l'*Éthique à Nicomaque*[493] (livre VIII, chap. XII) il déclare que l'homme est plus incliné vers « le couple » que vers le corps politique, la cité. Selon Foucault, il faut bien contextualiser les affirmations d'Aristote. Dans la *Politique*, la nécessité d'une relation duelle pour un homme est problématisée à partir de deux rapports sociaux différents: celui entre un homme et sa femme, et celui entre le maître et son esclave. L'homme ne peut vivre qu'à partir de ces deux relations duelles : elles co-existent. Ces couples constituent l'ensemble de « la famille » qui garantit les générations et les ressources de la cité. Le couple homme-femme est lié à l'ordre de la reproduction, la relation maître-esclave est liée à l'ordre de la production. La « spécificité » de la liaison homme-femme est différente, chez Aristote, de la perception qu'en avait Hiérocles : le mariage n'a pas une « nature spécifique » différente de celle des autres liens sociaux, mais il est une liaison d'une « intensité spécifique ». Dans le livre VIII, chap. XII de l'*Ethique à Nicomaque*, il s'agit de « l'amitié », de la *philia*. La finalité spécifique de la relation entre un homme et sa femme est le « bien-être » qui se réalise au moyen du lien amical. Aristote pose la question de la hiérarchie entre les liens sociaux en termes d'intensité du lien amical: il y a des liens d'amitié entre les citoyens dans une *polis*, entre les membres d'une tribu, entre des voyageurs sur un bateau. Tous ces liens sont fondés sur l'accord. Les liens les plus solides sont les liens entre parents et enfants car les parents voient dans les enfants une partie d'eux même[494]. Le lien entre un homme et sa femme est très fort, mais quand Aristote dit que l'homme est incliné plus vers le lien de couple que vers le lien politique, il dit simplement que le lien homme-femme est « plus utile ». Le mariage est, chez Aristote, un lien très utile à l'homme, mais il a la même « nature » que les autres liens sociaux. Le mariage est réglé par les mêmes critères de justice que ceux qui règlent les autres relations sociales entre les citoyens, sauf qu'il implique une amitié plus solide.

Musonius Rufus lui aussi parle de la *philia.* Il dit que les époux ont un lien privilégié par rapport aux relations d'amitié: ce rapport est plus fort qu'entre parents et enfants (au contraire de ce que pense Aristote)[495]. Pour Musonius et, en général, pour les auteurs stoïciens, le mariage devient la relation la plus intime et la plus importante. Cela, à partir de la problématisation de la notion de *philia* conjugale où le désir sexuel impliqué colore originalement le concept stoïcien de *krasis*, « fusion intégrale ». Le mariage se trouve donc, chez les stoïciens, à la limite extrême de la relation d'amitié car elle implique une unité presque « organique ». Dans le mariage, la dualité des éléments n'est pas considérée comme une somme d'éléments séparés, mais elle est considérée comme une unité organique de deux

[493] Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Louvain, Paris, 1970.
[494] Aristote, *De la génération des animaux*, IV 1-3, Les Belles Lettres, Paris 1961, pp. 136-149.

parties du corps. Cette dualité organique ne s'identifie pas dans l'union d'un seul corps, mais dans une communauté d'âmes[496] :

> *L'art d'être marié* n'est pas simplement pour les époux une manière raisonnée d'agir, chacun de son côté, en vue d'une fin que les deux partenaires reconnaissent et où ils se rejoignent ; c'est une façon de vivre en couple et de n'être qu'un ; le mariage appelle un certain *style de conduite* où l'un et l'autre des deux conjoints mène sa vie comme une vie à deux et où, ensemble, ils forment une existence commune.[497]

Selon Michel Foucault, dans ces textes il s'agit d'une véritable « physique » du mariage[498]. Le mariage, selon la problématisation stoïcienne, n'est pas un mélange entre deux éléments hétérogènes qui restent hétérogènes jusqu'à un certain point. Il s'agit d'un mélange où les deux éléments prennent le risque de se fondre entièrement l'un dans l'autre. Il y a, selon les stoïciens, deux unions naturelles: la *mixis*, une union d'éléments qui restent distingués; la *krasis*, une fusion totale d'éléments qui forment une unité irréductible. Le mariage stoïcien est dans l'ordre de la *krasis*: un lien irréductible aux autres liens. Cette idée avait déjà été abordée par Plutarque[499] selon qui, existent trois types de mariage : celui qui a comme but le plaisir du corps, une union d'éléments qui restent séparés; le mariage qui a pour but de donner des enfants à la cité, une union d'éléments séparés mais qui constituent une unité physique qu'on ne peut pas défaire sans la détruire ; enfin, la forme la plus belle et la plus importante de mariage, où l'union est totale, substantielle, comme dans un organisme vivant. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un mélange total, une *krasis*. Michel Foucault déclare que, chez Xénophon et chez Aristote[500], le mariage est considéré un lien social comme les autres: sa nature est politique et économique autant que la nature de tout lien social et elle n'est pas pensée comme « spécifique ». En revanche, chez les stoïciens, le mariage a une « nature spécifique » car la relation qu'il constitue est irréductible aux autres relations. Il s'agit d'une « physique de la fusion » des existences qui n'est pas simplement insérée dans une économie générale des relations sociales : dans les « arts de vie » tardifs, le mariage devient « hétéromorphe » aux autres liens sociaux. Cependant, le « désir communautaire » dont les stoïciens parlent, s'oppose de l'intérieur à celui d'une fusion des éléments en tant qu'assimilation d'un partenaire à l'autre. Ce type de fusion risquerais de faire mourir la relation. La *krasis*

---

[495] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 213.
[496] Cf. Frédèrique Ildefonse, «Moi : du pronom personnel au concept. Enquête sur soi-même», op. cit.
[497] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 214. Nous soulignons.
[498] *Ibidem*, pp. 216-217.
[499] Plutarque, *Precepta coniugalia*, 34, Haumont, Paris 1941.

stoïcienne signifie en revanche retrouver le sens de la relation à l'autre. Il s'agit, alors, selon Michel Foucault, d'une union qui permet aux deux partenaires de trouver chacun sa place entière dans la relation. A partir de cela, le mariage stoïcien est interprété par Foucault comme un moment du processus d'extension du rapport à soi vers les relations aux autres. L'amitié stoïcienne entre le maître et le disciple est, selon l'appropriation foucaldienne, le modèle de toute relation selon laquelle, le rapport avec l'autre conduit à un rapport « vrai » avec soi-même et, par retour, à l'amour de « la vérité ». Le mariage est donc envisagé comme le principe « génétique » des relations aux autres fondées sur la nécessité d'un « vrai » rapport à soi[501] :

> […] l'attention à soi et le soin de la vie à deux ont pu être associés étroitement. […], si l'être humain est un individu conjugal dont la nature s'accomplit dans la pratique de la vie partagée, il ne saurait y avoir d'incompatibilité essentielle et première entre le rapport qu'on établit à soi et la relation qu'on instaure à l'autre. L'art de la conjugalité fait partie intégrante de la culture de soi.[502]

Les époux stoïciens réalisent un corps social à travers la dynamique interne à leur relation. La perspective politique de la réflexion stoïcienne sur le mariage est celle, selon Michel Foucault[503], de la réinvention infinie des modes de vie « en relation » : au moyen de la tempérance, de la maîtrise de soi et de la réciprocité, on se donne un « style » de vie qui échappe aux conventions et qui change les structures du pouvoir.

A partir de la localisation des actes sexuels dans le mariage, selon les « arts de vie » tardifs, il y a un changement dans la condamnation de l'adultère. Michel Foucault le porte comme exemple des transformations considérables dans les rapports sociaux[504]. L'adultère devient, pour la première fois, « symétrique ». Traditionnellement, dans la Grèce classique, seul l'adultère de la femme était considéré illégitime et immoral car il rompait l'ordre juridique et social du mariage et de l'économie des plaisirs. L'activité sexuelle des femmes dans la Grèce ancienne, «[…] doit se situer à l'intérieur de la relation conjugale et leur mari doit être leur partenaire exclusif. […]. Le statut familial et civique de la femme mariée lui impose les règles d'une conduite qui est celle d'une pratique sexuelle strictement

---

[500] Aristote, *Politique*, I 8-9, op. cit., pp. 49-55, sur l'économie domestique.
[501] Valéry Laurand, «Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus : prospectives politiques de la *krasis* stoïcienne», op. cit., pp. 105-110.
[502] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 218.
[503] Cf. Michel Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », op. cit.
[504] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., pp. 227-234.

conjugale.»[505]. En revanche, le lien conjugal ne lie pas sexuellement l'homme et, en termes juridiques, l'infraction a lieu : «[…] dans le cas où une femme mariée a une relation avec un homme qui n'est pas son époux […].»[506] Dans les textes de Musonius Rufus, on condamne l'adultère masculin et l'adultère féminin. On établit maintenant une symétrie morale entre l'adultère de l'homme et celui de la femme : dans le mariage, homme et femme sont liés par les mêmes obligations morales. Du point de vue de la morale, le plaisir sexuel de l'homme est aussi déqualifié que le plaisir de la femme. Michel Foucault déclare qu'il y a un double mouvement : « l'élévation juridique et morale » de la femme au niveau de l'homme et, de l'autre côté, l'abaissement du plaisir de l'homme au niveau de celui de la femme[507]. Dès lors, il y a codification d'une série de règles qui établissent comment l'activité sexuelle conjugale doit être pratiquée. Dans le mariage, l'acte sexuel ne doit pas procurer le plaisir mais il doit servir à générer les enfants. La naissance des enfants est considérée comme le résultat d'un acte sexuel et d'une union affectueuse : «Acte sexuel, lien conjugal, progéniture, famille, cité et au–delà même, communauté humaine, tout cela constitue une série dont les éléments sont liés et où l'existence de l'homme trouve sa forme rationnelle.»[508]

Michel Foucault souligne que la nouveauté des « arts de vie » tardifs est celle de faire devenir le rapport sexuel entre mari et femme un objet d'analyse. Le rapport sexuel conjugal, à la place d'être analysé comme un « rapport social » est, selon l'appropriation foucaldienne de la problématisation tardive, analysé en tant que « relation d'amour ». Dans cette relation, il s'agit toujours de l'activité d'un « principe érotique ». La problématisation tardive des rapports sexuels conjugaux comme rapports érotiques transforme, selon Foucault, l'ensemble des actes, des gestes, des attitudes, des sentiments qui nouent cette liaison, en objet de réflexion et de codification. L'érotisation et la codification des rapports sexuels conjugaux naissent en même temps. La conjugalisation des actes sexuels détermine simultanément « la moralité » et « la vérité » des rapports sexuels entre un homme et une femme.

La question de la vérité subjective commence à se poser alors à partir de la problématisation des rapports sexuels dans le mariage. Il y a un déplacement du thème de l'exclusion du rapport sexuel entre homme et femme par rapport à la vérité. Selon les *Aphrodisia* hellénistiques, si on avait un rapport sexuel, en général, on ne pouvait pas avoir un rapport à la vérité. La transmission du savoir philosophique de l'adulte au garçon, dans une relation pédérastique (envisagée comme relation privilégiée en ce qui concerne la

[505] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 190.
[506] *Ibidem*, p. 192.
[507] Michel Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », op. cit., p. 549-550.
[508] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 227.

transmission du savoir et la recherche d'un rapport vrai avec soi-même car elle questionnait directement le sujet homme-citoyen), était possible seulement si l'adulte renonçait à une partie des ses plaisirs dans l'acte sexuel en faveur de son rôle pédagogique. En revanche, maintenant l'acte sexuel conjugal devient valide et légitime du point de vue juridique, moral et affectif. Pourtant, l'acte sexuel conjugal n'est plus incompatible avec la vie philosophique et commence à devenir un objet d'analyse pour la philosophie et l'objet des discours de vérité. Certes, pour le sujet d'activité sexuelle ou d'activité philosophique (un homme-citoyen) il y a toujours une incompatibilité entre l'accès à la vérité et l'acte sexuel. Mais, du côté des objets, c'est-à-dire, dans le domaine des objets d'analyse, l'acte sexuel devient, dans sa nature même et dans ce qui doit être pour être légitime, un objet de connaissance, un objet de vérité. On se demande alors, qu'est-ce que la vérité du désir sexuel?

V. 3. *Une nouvelle économie des plaisirs sexuels*

Les analyses stoïciennes des actes sexuels révèlent, selon Michel Foucault, la double valorisation du mariage[509]: le mariage est considéré, à la fois, comme une forme singulière de la nature et comme une relation sociale particulière. Surgit alors une nouvelle méfiance à l'égard du plaisir sexuel. Cette méfiance est associée à la « conjugalisation » des actes sexuels et des plaisirs sexuels. D'un côté il y a la localisation des actes sexuels légitimes à l'intérieur du mariage. De l'autre côté, il y a la codification de ces actes en fonction de la forme juridique du mariage et en fonction de la relation conjugale. Chez Platon, la restriction des plaisirs sexuels dans le mariage était la garantie d'une progéniture pour la *polis* ; dans le christianisme, il n'y a que le plaisir conjugal qui n'est pas taché par le péché. Entre ces deux pôles, selon la morale stoïcienne :

> […] le lien entre mariage et *aphrodisia* ne s'établit, pour l'essentiel, ni en posant le primat des objectifs sociaux et politiques du mariage, ni en postulant un mal originaire et intrinsèque aux plaisirs, mais en les liant entre eux par une appartenance de nature, de raison et d'essence.[510]

[509] Michel Foucault, «Subjectivité e vérité », op. cit., cours du 25, 02, 1981.
[510] Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 245

Selon les stoïciens, dans la relation conjugale, l'action du « principe érotique » est associée à la pratique des *aphrodisia,* puisque : «[…] si la vie de mariage doit avoir pour fin la constitution d'une communauté parfaite –une vraie « fusion d'existence »-, on voit bien aussi que les rapports sexuels et les plaisirs, s'ils ont été partagés et pris en commune, constituent un facteur de rapprochement entre les époux.»[511]

Certes, ainsi que Michel Foucault l'affirme, dans la Grèce archaïque et classique il y avait déjà des restrictions imposées à l'activité sexuelle à cause d'une certaine méfiance envers le plaisir[512]. Ces restrictions étaient appliquées dans trois domaines spécifiques : dans les pratiques religieuses, dans la vie contemplative et dans les prescriptions médicales. Tout d'abord, il y a incompatibilité entre la participation à la vie religieuse et l'activité sexuelle. L'acte sexuel et le contact avec le cadavre sont les deux actes qui empêchent l'activité religieuse directe. Il y a donc une symétrie entre l'acte sexuel et le contact avec un cadavre. S'abstenir de ces deux actes et se purifier après les avoir pratiqués est indispensable de la part du sujet pour avoir accès à « la vérité ». Du point de vue de la religion, le « dire vrai », implique une abstention totale de relations sexuelles[513]. En même temps, les *aphrodisia* ont aussi un rapport de symétrie ou d'analogie avec la mort, et ils sont incompatibles avec la manifestation de la vérité. Ensuite, les rapports sexuels subissent des restrictions à l'égard de la vie théorique. Selon Pythagore, par exemple, la contemplation de la vérité n'était pas compatible avec l'activité sexuelle. A partir de l'idée selon laquelle le corps est considéré comme une prison pour l'âme parce que mortel, tous ses plaisirs empêchent la contemplation. Pour que l'âme accède à une vérité éternelle, même dans les rêves, il faut qu'elle se purifie du corps et de ses activités. Les philosophies de la Grèce ancienne sont méfiants à l'égard du corps et du plaisir sexuel à cause de la violence de ce dernier et de la précarité de l'autre. La vie théorique doit être une vie de sagesse, de bonheur et de mesure. Enfin, selon la pensée médicale, il y a des restrictions qui sont justifiées à travers l'analyse de l'acte sexuel masculin. Le corps du mâle perd tout ce qu'il a de vif, il se dédouble de lui même : dans le plaisir sexuel, l'individu mâle est emmené vers la mort[514]. Or, selon les auteurs stoïciens, la « conjugalisation » du plaisirs sexuel n'est pas une obstacle pour la vie philosophique.

Michel Foucault analyse l'économie restrictive du plaisir pendant l'Antiquité classique et tardive parce qu'il veut pointer l'émergence d'une problématique qui, dès maintenant et dans le christianisme, lie les actes sexuels, le plaisir sexuel et la mort. Il souligne que, dans

[511] *Ibidem*, p. 240.
[512] Michel Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », op. cit., pp. 552.
[513] Michel Foucault, «Le courage de la vérité », op. cit.
[514] Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », op. cit., p. 614.

l'expérience chrétienne de la « chair », il n'y aura pas de dévalorisation majeure des pratiques sexuelles, ni de lien plus fort entre ces pratiques et la mort. Il y aura, en revanche, un rapport différent entre le sujet et sa vérité dans ces expériences. Certes, chez les Grecs, les pratiques des *aphrodisia*, d'une certaine manière, peuvent rendre l'individu incapable d'accès à la vérité. On retrouvera cette incapacité chez les chrétiens, mais avec une modification fondamentale: pour les chrétiens, le rapport sexuel exclut l'accès à la vérité et il faut s'en purifier. De plus, il faut que cette purification soit filtrée par un rapport nécessaire et préliminaire avec la « vérité du sujet ». Le sujet doit d'abord découvrir sa vérité pour ensuite découvrir où son désir sexuel est caché. En ce qui concerne l'obligation à dire le vrai sur soi-même, on voit la discontinuité entre les *aphrodisia* hellénistiques et l'expérience chrétienne de la « chair ». Dans le christianisme, il faut savoir ce qu'il y a d'impur dans le sujet pour qu'il puisse s'en purifier et avoir accès à la vérité. Selon la conception gréco-romaine, certes la vie théorique et l'activité sexuelle sont incompatibles, mais il n'y a pas la même référence à la purification. Dans le christianisme, la relation d'incompatibilité entre le rapport sexuel et la vérité qu'on avait dans les *aphrodisia* est dédoublée. Il ne s'agit plus d'affirmer que l'acte sexuel, le plaisir et le désir sont incompatibles avec la vérité ; il s'agit, en revanche, d'appliquer les techniques nécessaires à découvrir les moyens de reconnaître la vérité du désir sexuel à l'intérieur de soi-même. De plus, il s'agit d'utiliser ces techniques pour avoir accès à la vérité ; c'est-à-dire : se détacher complètement des plaisirs et des désirs sexuels. Selon Michel Foucault, la question fondamentale que le christianisme se pose à l'égard du rapport du sujet à la vérité, est de savoir ce qu'il en est de la vérité de la concupiscence, de la vérité du désir. La Grèce ancienne établit un lien entre, acte sexuel, mort et vérité. Le plaisir sexuel est conçu comme incompatible avec l'activité religieuse et contraire à l'énergie vitale de l'individu. Le christianisme dédouble le problème du rapport sexuel à la vérité et, par cela, il fait apparaître la question de la vérité du désir comme une question préalable. Le triangle, subjectivité, vérité, désir sexuel est un noyau théorique caractéristique du christianisme.

Chapitre VI. La maîtrise de soi à l'épreuve de la division des sexes

Les réflexions foucaldiennes sur le rapport entre construction de la subjectivité et recherche de la vérité sur soi portent sur la relation sexuelle en tant que lieu privilégié où ce rapport ce met en place. Le processus de la subjectivation par lequel la subjectivité se configure comme un projet du soi se développe dans la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir. Selon l'interprétation foucaldienne de l'antiquité classique et tardive, on peut décomposer ce processus à partir de l'analyse de la relation pédérastique. La relation entre adulte et garçon, maître et disciple est le modèle pour l'analyse de toute relation sexuelle comme relation de pouvoir. La dynamique dans cette relation montre le travail sur soi d'un individu en train de devenir un sujet éthique et politique. Ce travail a pour objectif la construction des modes de vie autonomes ; c'est-à-dire : la réalisation d'un style de vie caractérisé par un rapport vrai et complet, critique, avec soi-même. Il s'agit de la maîtrise de soi de l'homme–citoyen. Le sujet historique qui se consacre à cette pratique est *a priori* un homme. Le travail de soi sur soi n'est qu'une pratique virile de la vérité, soit quand elle se déploie dans une relation pédérastique, soit quand elle se déploie dans le mariage. Cette dernière relation est analysée en effet sur le modèle de la relation entre adulte et garçon. Il s'agit toujours de la maîtrise de soi d'un homme, sujet éthique complet ou en devenir, qui recherche son propre style de vie, son rapport à la vérité. Cette pratique relationnelle ne prévoit pas, selon l'interprétation foucaldienne, la confrontation intime entre un principe féminin et un principe masculin en termes de « mélange » ou « inversion ». Il ne s'agit pas de la problématisation du « rapport de l'homme grec au féminin ».

Bien que les analyses foucaldiennes posent la question de « la limite de la subjectivité », c'est-à-dire de la construction de la subjectivité en tant que projet critique du soi, elles ne la problématisent pas à partir de l'institution politique de la division des sexes. Il ne s'agit pas de problématiser la limite de la subjectivité en termes de conflit sexué : ni à partir d'une analyse de la maîtrise de soi comme analyse de la tension intime entre un principe supposé masculin et un principe supposé féminin ; ni en termes de rapport à l'autre comme à une altérité construite en tant que sexuée. C'est à partir d'une problématisation asexuée de la « limite de la subjectivité » que Michel Foucault analyse alors la relation pédérastique pendant l'antiquité classique et tardive. Il l'analyse comme une relation de pouvoir dans

laquelle les deux partenaires tendent à la réciprocité éthique et politique. Ils travaillent chacun sur soi dans la relation sexuelle ; ils réalisent ainsi des modes de vie autonomes par la pratique relationnelle de la vérité. C'est-à-dire : chacun construit son rapport à soi à travers le rapport à l'autre.

Le fait de ne pas problématiser cette relation à partir de l'institution politique de la division des sexes implique une analyse de la maîtrise de soi qui n'interroge pas la réflexion antique sur la tension constitutive de la subjectivité. Tout d'abord, l'analyse foucaldienne ne problématise pas « l'impureté » qui, selon une version de la pensée grecque antique, est constitutive de « la virilité ». Cette analyse ne porte pas sur le lien entre « masculin » et « féminin ». Ce lien, chez les Grecs, est envisagé en termes de défi à une « répartition binaire » des identités sexuelles entre une « masculinité » et une « féminité » pures[515]. Ensuite, elle n'interroge pas l'action des rapports de force qui caractérisent historiquement le rapport à soi en tant que passage par l'Autre. Elle ne décompose pas la relation sexuelle à partir d'une problématisation des rôles sexués.

VI. 1. *Le rapport de l'homme grec au féminin*[516]

En revanche, Nicole Loraux propose une analyse de la maîtrise de soi de l'homme-citoyen à partir de la radicalisation du conflit. Elle fait référence au rapport de l'homme grec au féminin : au combat avec la féminité à l'intérieur de la masculinité. Ce combat exprime, selon l'hypothèse de Loraux, la confrontation politique entre le même et l'autre. Un autre sexué par le politique. La division des sexes est au cœur du politique : elle structure le politique en tant que dimension conflictuelle.

Selon la lecture de Nicole Loraux, le politique est envisagé, chez les Grecs, au moyen d'une « pensée de la division »[517]. Certes, la *polis* se fonde sur l'exclusion des femmes en tant qu'altérité radicale, mais l'homme-citoyen se construit comme sujet complet et autonome grâce au « mélange » et à « l'inversion » du féminin et du masculin. La différence des sexes

[515] Ioanna Papadopoulou, « Histoire des hommes, histoire des femmes dans l'œuvre de Nicole Loraux », *EspacesTemps, Les Cahiers, CLIO*, Les voies traversières de Nicole Loraux, op. cit., pp. 49-64, p. 52.
[516] Cf. Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias*, op. cit.
[517] Cf. Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oublie dans la mémoire d'Athnènes*, op. cit. Voir aussi, Ioanna Papadopoulou, « Histoire des hommes, histoire des femmes dans l'œuvre de Nicole Loraux », op. cit., p. 50.

on ne peut la comprendre, chez les Grecs, qu'à partir des corrélations entre les formes de la masculinité façonnées au moyen des formes de la féminité[518].

Chez les Grecs, penser les limites signifie penser « l'humain » à partir d'une réflexion sur ce qui le délimite et le définit[519]. C'est à partir d'une problématisation des « frontières » comme questionnement de « l'humain » -Qu'est-ce que l'être humain ? Qu'est-ce qui relève de l'ordre de l'humain ?- que la société grecque s'est interrogée sur les individus qui, pour des causes différentes, ne sont pas considérés capables de maîtriser leurs limites personnelles (leurs plaisirs, désirs, passions etc.) ; ou bien sur ceux qui sont considérés capables de brouiller les limites des autres. Chez les Grecs, les femmes, en particulier, posent un problème en ce qui concerne la « con-fusion » des limites. Elles sont envisagées comme «la limite de la limite ». Elles sont pensées comme « l'interface »[520] entre l'universel et le particulier, entre l'humain et l'inhumain. Les Grecs abordent alors la question de la limite humaine, c'est-à-dire de la limite de la subjectivité de l'*anêr*, à partir de la question du féminin. En pensant le féminin en tant qu' « espace marginal », au moyen de la mixité, du partage, ils le pensent à travers l'idée du mélange entre la pureté et l'impureté, en termes d'hygiène à la fois physique et moral[521]. Le féminin en tant qu'interface implique l'idée du mélange. L'impureté, envisagée comme mélange, s'identifie avec le féminin. Le féminin en tant que représentation de l'interface de l'être humain est toujours « à la frontière de soi-même », toujours mélangé à l'autre. La féminité, alors, n'est pas tout simplement envisagée comme le pôle opposé à la masculinité, mais elle est pensée comme l' « immigré » à l'intérieur de celle-ci. Dans une société virile comme la société grecque, la polarité entre les « genres » est pensée comme intérieure au genre dominant, le masculin. Le masculin est donc envisagé comme une gradation de polarités infra-masculines qui contiennent le féminin. Ce type d'éventail n'est pas prévu dans l'idée grecque de la féminité. Certes, les Grecs pensent la polarité entre les deux sexes, mais ils se posent surtout le problème du « *continuum* » à traverser entre les deux pôles féminin/masculin intériorisés dans l'universel masculin :

> L'opération, grecque avant d'être occidentale, consisterait-elle en fin de compte dans ce glissement par lequel, du corps de la femme, le féminin est passé à l'âme du mâle et

[518] Ioanna Papadopoulou, « Histoire des hommes, histoire des femmes dans l'œuvre de Nicole Loraux », op. cit., p. 52.
[519] Anne Carson, « Putting her in her place : woman, dirt and desire », in David Halperin, *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient greek world*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 135-169.
[520] Cf. Rada Ivekovic, *Il partage della ragione*, op. cit.
[521] Cf. Anne Carson, « Putting her in her place : woman, dirt and desire », op. cit.

> s'y est résorbé dans la pensée ? Si l'on parle de déplacement et non de « remplacement », c'est bien une telle opération que l'on peut reconstruire. L'homme y gagne de la complexité, la femme y perd de la substance.[…] Soit. Mais, affirmer comme certain(e)s le font, que, du coup, la femme est oubliée et l'homme prêt pour une position de maîtrise incontestée serait méconnaître gravement la nature des opérations psychiques, qui est de ne jamais s'effectuer impunément : elles laissent une trace, elles ne sont ni sans reste ni sans perte. Si le corps mortel, dans l'*éros* et la reproduction est éprouvé au féminin et si l'âme est vécue sur le mode du corps, c'est qu'il y a, indélogeable, du corps dans l'âme.[522]

La réflexion grecque sur « la frontière » et sur l'éventualité, à la fois le risque et le danger, de la transgression de toute limite, personnelle et extrapersonnelle, peut être analysée au moyen de la réflexion sur la « séparation de la pensée » à l'origine et sur la « division des sexes » comme paradigme de ce « partage de la raison » :

> […] l'humanité existe parce qu'il y a eu des « premiers hommes », et cependant le plus difficile n'est pas de leur assigner une naissance, mais bel et bien de leur donner une postérité. […] encore a-t-il fallu que soit ouvert un jour le cycle sans fin de la reproduction, auquel l'humanité est assujettie pour se perpétuer sur cette terre. […] il n'est de mythe que des commencements. Mais tout se passe comme *s'ils s'intéressaient moins à l'origine pour elle-même qu'à cette séparation d'avec l'origine qui a définitivement constitué la condition humaine*[523].

Nicole Loraux affirme que, chez les Grecs, penser l'origine signifie penser la division des sexes. A la base de tout mythe d'autochtonie il y a l'idée d'une norme « hétérosexuelle » qui règle les rapports sociaux de sexe. Les Grecs problématisent l'origine, l'autochtonie, la fondation de la cité, au moyen d'une réflexion sur la tension entre le féminin et le masculin, où le féminin est envisagé comme la coupure, le partage intime du masculin. Cette tension a lieu dans l'espace politique et est illustrée, en termes symboliques, dans le mythe d'auto-fondation de la cité[524] –mythe d'Erichthonios[525]- et dans les mythes de construction du sujet politique, ceux d'Héraklès[526] et de Tirésias[527].

---

[522] Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias*, op. cit., pp. 21-22.
[523] Nicole Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, op. cit., pp. 12-13. Nous soulignons.
[524] «Mais s'il y avait des humaines avant que la femme ne fût créée, comment cette pièce rapportée fait-elle partie de l'humanité ? À formuler cette question abrupte, on perçoit d'emblée que l'humanité de la femme est par définition ambiguë. » *Ibidem*, p. 16.

VI. 2. « Dans la cité des hommes »[528]

Nicole Loraux analyse le mythe de l'autochtonie, de la naissance de tous les hommes de la terre[529], au moyen de la notion de division des sexes. En particulier, elle fait jouer l'idée de « l'asymétrie de la sexualité » dans le récit grec de l'auto-fondation de la cité. Selon le mythe d'Erichthonios, les hommes sortent de la terre et se donnent à une déesse vierge, Athéna :

> […] Héphaïstos, le dieu artisan, se prend un jour à désirer la vierge Athèna, déesse d'Athènes ; celle-ci s'enfuit, poursuivie par le dieu ; elle lui échappe, mais de très peu, jette sur le sol le brin de laine qui lui a servi à essuyer sur sa jambe le sperme du dieu, et la terre, ainsi fécondée, produit l'enfant Érichtonios.[530]

D'abord les hommes sont autochtones, ensuite ils récupèrent le lien avec la femme procréatrice dès qu'elle a soumis sa fonction reproductrice à la loi du père[531] (mythe de la naissance d'Athéna). Le mythe rend la tension entre le féminin et le masculin au moyen de la division des sexes en tant que notion opérationnelle. Les femmes sont impliquées dans la fondation de la cité et elles en sont exclues au même temps :

> […] une version du mythe fonde la victoire d'Athèna sur l'exclusion politique des femmes : coupables d'avoir déclenché la colère de Poséidon en votant pour la fille de Zeus, alors que les hommes se prononçaient pour le dieu, battu, il est vrai d'une seule voix […], les femmes sont à jamais dépossédées de tout pouvoir dans la *polis*. La cité des hommes a vu le jour : le premier ancêtre vraiment humain des athéniens peut naître.[532]

---

[525] Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna*, op. cit., pp. 11-20.
[526] Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias*, op. cit., pp. 142-170.
[527] *Ibidem*, pp. 253-271.
[528] Nous nous approprions du titre de l'ouvrage de Tiziana Noce, *Nella città degli uomini. Donne e pratica della politica a Livorno tra guerra e ricostruzione*, Rubettino, Catanzaro 2004.
[529] Nicole Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, op. cit.
[530] *Ibidem*, p. 43-44.
[531] « Choisir Athéna, c'est élire une déesse guerrière, vierge sans mère, née d'un père qui est aussi celui, toutpuissant, des dieux et des hommes […]. » *Ibidem*, p. 51.
[532] *Ibidem*, p. 52.

Les femmes sont procréatrices[533] mais, après avoir servi la reproduction des hommes, elles ne sont pas pour autant citoyennes ; les hommes naissent des femmes mais, selon leur récit mythique de l'origine, ils sont autochtones : « […] la terre-Mère débarrasse à point nommé les Athéniens de l'autre sexe et de sa fonction reproductrice. »[534] Quelle place reste alors pour les femmes dans l'institution de la cité ? L'institution de la cité grecque se fonde sur l'exclusion d'une altérité radicale, les femmes, qui participent quand-même à sa constitution « matérielle » en engendrant les hommes. Toute communauté s'institue par le « différend des sexes » qui met à l'écart de l'institution politique l'Autre qui y a participé[535]. Penser la fondation de la cité, chez les Grecs, signifie donc réfléchir sur le féminin et assigner une place, un rôle social, aux femmes. La citoyenneté grecque est alors sexuée.

Poser la division des sexes à l'origine de la fondation de la cité signifie, selon Loraux, poser le problème de l'Autre, de l'altérité face au même[536]. Signifie problématiser la «dualité » à l'origine. Le rapport originaire n'est pas celui qui oppose une unité fictive –la naissance des hommes de la terre- à la multiplicité, mais celui qui oppose la dualité –la sexualité, selon Loraux- à la multiplicité[537]. Loraux formule cette question en ces termes : «Naît-on d'un seul ou bien de deux ?». «Le même naît-il du même ou de l'autre'»[538]. Avec les paroles du mythe : «Naît-on de la terre ou des hommes ?». La réponse grecque, selon la lecture de Loraux, est qu'on naît de la terre et de la sexualité.

Loraux fait donc référence à l'idée grecque de « sexualité » en termes d'asymétrie entre le même et l'autre. Selon Nicole Loraux, l'idée grecque d'une asymétrie de la sexualité signifie faire jouer le féminin dans le masculin[539]. Tout d'abord, elle souligne que, en tant que sujets de pouvoir, les hommes grecs se sont interrogés sur leur condition sexuée à partir d'une réflexion sur la « bisexualité ». D'un côté, Héraklès[540] est la figure mythique qui, chez les Grecs, montre comment l'identité sexuelle et, en particulier, l'identité virile se façonne par ses contradictions : le héros expérimente la féminité dans son corps au moyen d'une souffrance considérée comme typiquement féminine. De l'autre côté, le mythe de Tirésias[541] montre que pour les Grecs le sexe, c'est-à-dire le corps sexué, est le corps féminin caractérisé par l'action

[533] Nicole Loraux, « Pourquoi les mères grecques imitent, à ce qu'on dit, la terre » in *Ibidem*, pp. 128-144.
[534] Nicole Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, op. cit., p. 44.
[535] Cf. Rada Ivekovic, *Le sexe de la nation*, op. cit.
[536] Nicole Loraux, « Gloire du Même, prestige de l'Autre », in *Id.*, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, op. cit., pp. 75-101.
[537] Cf. Alfonso M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, op. cit.
[538] Nicole Loraux, *Les enfants d'Athèna*, op. cit., p. 58.
[539] Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias*, op. cit., pp. 12-16.
[540] *Ibidem*, pp. 142-176.

et le plaisir dans le rapport sexuel aussi bien que par les douleurs de l'accouchement. Certes, les Grecs ne définissent la « bisexualité » qu'à partir du corps[542], mais c'est à travers cette définition qu'ils problématisent la tension du désir du féminin de la part de l'homme-citoyen qui, en tant que sujet politique, l'emporte sur la femme. Ils se posent donc le problème de l'éventail sexuel entre les deux polarités du « sexe féminin » et du « genre masculin »: femmes-femelles, hommes-virils, hommes-femmes, femmes-hommes[543]. Cette division de l'humain fonctionne sur un plan social déjà établi par le politique. C'est à partir de la problématisation des rôles sociaux « hétérosexuels » que les Grecs ont réfléchi sur la division sexuelle :

> «[…] à force de ne pas rencontrer l'autre, l'homme masculin –ce sujet politique- n'a pas de corps. Le corps – voire l'être sexué- serait-il tout entier du côté des femmes, comme s'il n'y avait qu'un sexe, le sexe féminin ? Comme si la femme était tout du sexe et l'homme tout du genre […].»[544]

Cela signifie que, chez les Grecs, l'homme représente l'universalité, l'humanité, et que les femmes représentent en elles-mêmes « l'asymétrie de la sexualité » : les femmes sont « l'interface » de la division des sexes.

Partant de ces réflexions, Nicole Loraux affirme que, quand les Grecs pensent à la différence entre activité et passivité dans le rapport sexuel, la possibilité de l'inversion des rôles dans une relation pédérastique l'emporte sur la question de la maîtrise des plaisirs et des désirs puisque il s'agit de problématiser l'activité de l'homme-citoyen. La séparation du masculin et du féminin est donc instituée par le politique et a lieu dans le politique. Les Grecs pensent la division des sexes pour la faire jouer au profit de la constitution de l'homme en tant que citoyen, comme sujet politique complet. Le mythe de l'*anêr* autochtone se construit au moyen de l'institution politique des rôles sexués, et de la tension intime entre le masculin et le féminin. L'idéal de la virilité masculine se réalise par le combat que l'homme livre contre sa propre « partie féminine »[545].

---

[541] *Ibidem*, pp. 253-271.
[542] *Ibidem*, p. 12.
[543] Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias*, op. cit., p. 58.
[544] *Ibidem*, p. 16.
[545] Nicole Loraux le montre par le mythe d'Heraklès.

La mise en perspective des analyses foucaldiennes des relations sexuelles hellénistiques et romaines avec l'interprétation de la « division des sexes » placée à l'origine du politique, chez les Grecs, par Nicole Loraux, nous montre deux niveaux de la réflexion sur la réalisation de l'autonomie éthique du sujet politique.

D'un côté, il s'agit, pour Loraux, de se poser la question de la formation historique du sujet politique comme sujet universel. Elle pose cette question à partir de la problématisation de la fondation sexuée, divisée, de l'institution politique. Pour réaliser un rapport de maîtrise de soi préalable au gouvernement des autres, le sujet s'engage dans un travail de soi sur soi qui, en passant par l'exclusion politique de l'altérité sexuée, surmonte la féminité constitutive de la subjectivité masculine. De l'autre côté, il s'agit, chez Michel Foucault, de poser le problème de l'autonomie du sujet « en relation » à partir de la constitution d'un rapport avec soi-même qui passe par l'autre, dans la relation pédérastique. Mais, le sujet dont Foucault parle est toujours déjà un homme et pas un homme ayant surmonté sa féminité. Le sujet des actes sexuels qui travaille sur soi-même pour créer des nouveaux modes de vie qui lui permettent d'établir un rapport à soi autonome, vrai et complet, est, *a priori*, un sujet politique déjà formé comme homme-citoyen. La problématisation de la réalisation d'un rapport autonome avec soi-même ne rend pas raison, chez Michel Foucault, de l'institution politique des rôles sexués pendant l'antiquité classique et tardive.

Si, en suivant Loraux, on revient à l'interprétation foucaldienne de la maîtrise de soi comme application des techniques de la vie dans la pratique relationnelle du souci de soi, il faudra se poser la question de la « sexuation » des technologies appliquées dans la constitution d'un rapport vrai et complet avec soi-même de la part du sujet politique.

***

Michel Foucault problématise le « processus de la subjectivation », de la constitution de la subjectivité, à partir de la recherche de la vérité du sujet par le sujet lui-même. Les technologies de soi, appliquées dans le travail du souci de soi dans la relation à l'autre, lui servent de prisme. Il y voit la « gouvernementalité » à travers le « gouvernement de soi ». Le sujet qui arrive à « se maîtriser soi-même » à travers le rapport aux autres est un sujet qui se soucie de soi-même : il utilise les technologies de soi comme des « thérapies » pour apprendre la vérité sur soi dans/par la relation de pouvoir. C'est à partir d'une véritable « thérapeutique»[546] que, selon Foucault, le sujet politique de l'antiquité tardive réalise le « gouvernement de soi et des autres ».

Mais, « le sujet » dont Foucault analyse le processus d'autosubjectivation est un sujet politique donné *a priori* : il s'agit de l'homme-citoyen. Foucault assume le récit historique officiel de l'antiquité, sans le discuter à partir de tout ce qui, dans ce récit, n'est pas légué par la tradition. L'analyse généalogique des pratiques sexuelles se limite alors à l'analyse généalogique des technologies de soi de l'homme-citoyen. Il s'agit de la généalogie des thérapies appliquées par un sujet politique assumé tel que la tradition officielle « occidentale » le représente. Certes, l'application des thérapies de soi permet à ce type de sujet masculin de façonner son propre « style de vie » ; mais, « l'esthétique de l'existence », la mise en place d'une pratique singulière de rapport à soi, n'est qu'une pratique limitée de la liberté. L'autonomie éthique ne se réalise que pour un type de sujet dans des rapports d'amitié entre des hommes libres. Foucault ne choisit pas le genre comme catégorie d'analyse historique pour décomposer le processus de réalisation de l'autonomie subjective.

Une relecture de la généalogie foucaldienne des pratiques de soi à partir d'une perspective de genre permet d'actualiser l'application des technologies de soi. Il s'agit de transformer des « thérapies » individuelles et élitaires d'autodétermination en stratégies « hétérogènes » de lutte pour la constitution des sujets politiques antagonistes. Si la question foucaldienne est relative au gouvernement des individus et à sa mise en place sur la base de l'interaction entre les pratiques du pouvoir et les techniques d'autosubjectivation, il faut interroger cette interaction dans sa dimension « gouvernementale ». C'est-à-dire qu'il faut

[546] Voir les réflexions de Rada Ivekovic sur les analyses de Michel Foucault de L'herméneutique du sujet « occidentale » comme thérapeutique: Rada Ivekovic, *Dame Nation*, op. cit., pp. 74-79.

analyser comment les individus sont gouvernés par « les discours de vérité » qu'ils énoncent eux-mêmes sur eux-mêmes. Et cette analyse doit être conduite à partir des « différences », « variations » et « métamorphoses » qui troublent, de l'intérieur, le rapport entre technologies de soi et technologies de pouvoir. Certes, il s'agit, chez Foucault, de poser la question de la formation de la subjectivité à partir de « la dispersion » qui caractérise le soi. Mais, le fait de ne pas analyser les formes genrées de cette dispersion limite la problématisation des effets de domination. Effets provoqués par le rapport entre pratiques du pouvoir et pratiques du soi.

L'analyse foucaldienne de la réalisation de l'autonomie subjective a été mise à l'épreuve par le genre. Cela à partir d'une confrontation entre, d'une part, l'historicisation traditionnelle adoptée par Foucault pour analyser l'action politique du plaisir érotique et, de l'autre, l'historicisation genrée de l'antiquité proposée par Nicole Loraux. Il s'agit maintenant d'analyser un usage *queer* de la problématisation foucaldienne de la « pragmatique de soi ». Chez Foucault, on part d'une « éthique de la parole », la forme d'éthos qu'un type de sujet façonne grâce au travail de soi sur soi dans la pratique discursive de la *parrhêsia*, pour élaborer des modes de vie autonomes à l'égard des discours de pouvoir. Le souci de soi tardif est pratiqué, selon l'interprétation foucaldienne, dans la relation « discursive » de pouvoir avec les autres. Il est question du pouvoir performatif des relations sexuelles : les relations sexuelles énoncent, instituent et transforment le rapport du sujet avec soi-même.

L'analyse *queer* de la performativité discursive de genre reformule la question foucaldienne des relations sexuelles en termes des relations performatives. Dans les relations sexuelles en tant que relations de pouvoir, le genre est produit, à la fois, comme énonciation et norme de l'énonciation de la subjectivité. Le genre et ses effets d'assujettissement sont produits à travers des énoncés qui disent et instituent les rapports de force dans le langage. Cette interprétation discursive de l'action du genre est utilisée pour problématiser l'action subjective dans les relations de pouvoir. Dans l'espace discursif délimité par la norme de genre, la contre-citation des énoncés de genre devient une technique pour se déprendre d'une représentation genrée de soi-même.

Deuxième partie

L’éthique du pouvoir de soi

Préambule

L'objectif déclaré de Michel Foucault est d'analyser l'histoire de la pensée « occidentale »[547]. Il s'agit de problématiser les « foyers d'expérience » où s'articulent, les unes avec les autres, les formes de savoir, les matrices normatives des comportements individuels, les modes d'existence subjectifs. À la place de l'histoire des connaissances, une histoire des « formes de véridiction »; à la place de l'histoire des formes de la domination, une histoire des procédures de la « gouvernementalité »; à la place de l'histoire de la subjectivation, une histoire de la « pragmatique de soi »[548]. La définition foucaldienne d'une « esthétique de l'existence comme éthique de la vérité »[549] peut-être interprétée en lien avec les stratégies de résistance aux discours de vérité d'un pouvoir performatif. Ces stratégies sont nécessaires à la réalisation de l'autonomie éthique d'un type de sujet politique masculin. Ce sujet, dans la relation sexuelle, par l'action du « principe érotique »[550], use de « technologies de soi »[551] pour façonner son propre style d'existence et créer les conditions pour vivre une « vie belle et vraie ».

Ce dont il est question, selon l'interprétation foucaldienne des pratiques sexuelles gréco-romaines, c'est de « l'action directe » du sujet sur soi-même. C'est à partir d'un « travail de soi sur soi » que l'homme–citoyen façonne une attitude éthique autonome. C'est-à-dire qu'il assume une posture éthique « critique » à l'égard de soi-même aussi bien qu'à l'égard des formes des relations de pouvoir. Au moyen de cette clef interprétative, Foucault analyse les usages tardifs des « technologies de soi » et il décompose le rôle du philosophe en tant que « parrhêsiaste ». D'une part, les technologies de soi sont analysées en termes de « thérapies subjectives »: les thérapies appliquées de la part d'un sujet politique prédéfinit (l'homme-citoyen) pour « se soucier de soi-même » tout au long de son existence. Grâce à l'application des technologies de soi, le philosophe pratique « la vertu »: l'attitude « critique » qui lui permet de « tout dire en disant la vérité » dans les relations de pouvoir. C'est à partir d'une pratique relationnelle de la vérité que le parrhêsiaste institue le rapport parrhêsiastique

[547] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 05/01/1983. Cf. *Id*., « Usage des plaisirs et techniques de soi », op. cit.
[548] Cf. *ibidem*.
[549] Cf. Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit.; *Id*., « Une esthétique de l'existence » ; *Id*., *L'herméneutique du sujet*, op. cit.
[550] Cf. Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », op. cit., cours du 28/01/1981.
[551] Cf. Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit.

comme le lieu politique où les sujets « en devenir » peuvent élaborer des « modes de vie autonomes ». Il s'agit d'analyser les pratiques tardives du souci de soi pour repérer la forme de subjectivation qui correspond à ces pratiques. C'est-à-dire qu'il s'agit d'envisager l'éthique à partir d'une esthétique du soi réalisée à travers des « pratiques ascétiques ». Selon Foucault, les philosophies tardives, au lieu de problématiser l'identité personnelle, ont posé la question de la formation éthique d'un « sujet d'action ». La réalisation de l'autonomie subjective est alors interprétée en termes de réalisation d'un « sujet de conduite » à partir de la problématisation des actes subjectifs[552].

Une lecture *queer* de Michel Foucault[553] renouvelle la question de la réalisation de l'autonomie du sujet. Elle la reformule en termes de positionnement[554] contre la «norme de sexe»[555], et en termes de stratégies de résistance au pouvoir performatif du genre[556]. Cette lecture s'appuie sur la problématisation de l'action directe de soi sur soi dans la relation sexuelle en termes de « capacité d'action » du sujet (*agency*, selon Judith Butler)[557] contre la norme hétérosexuelle. Il s'agit de résister dans un « régime hétérosexuel »[558] qui institue toute technologie de soi comme genrée. Le pouvoir performatif de la norme hétérosexuelle de genre énonce et institue les formes de la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir. Mais, dans une relation de pouvoir envisagée en termes de « pratique discursive »[559], le sujet peut se réapproprier les énoncés performatifs qui disent et « font » la relation de pouvoir. En les resignifiant par leur « contre-citation »[560], le sujet peut renverser les rapports de forces et transformer cette relation.

---

[552] Frédéric Gros, « à propos de *L'hérméneutique du sujet* », in, Terrel J. et Le Blanc G. (sous la dir. de), *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, PUB, Bordeaux 2003, pp. 149-163, voir, en particulier: pp. 160-163.

[553] Cf. Teresa De Lauretis, *Technologies of Gender,* op. cit., pp. 1-30, pp. 31-50; Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit. ; David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit.; Marie Hélène Bourcier et Beatriz Preciado, « Contrabandos *Queer* : Relecturas *queer* de Foucault et Derrida », *Actas del Congresso Miradas sobre la Sexualidad*, Universidad de Valencia,Valencia 2000; Marie-Hélène Bourcier, « Foucault et après… Théorie et politiques *queers*, entre contre-pratiques discursives et politiques de la performativitié », in Welzer-Lang, D., *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 2000, pp. 171-186 ; Beatriz Preciado, « Multitudes *queer*. Notes pour une politique des anormaux », *Multitudes. Féminismes, queer, multitudes*, 12, printemps 2003, pp. 17-25.

[554] Cf. David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit.

[555] Cf. Michel Foucault, « Non au sexe roi », in *Dits et écrits*, op. cit., tome III, n° 200, pp. 256-268.

[556] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 96-113.

[557] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 199-216 ; 222-247 ; cf. *Id*., *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, éd. Amsterdam, Paris 2004 [1997], pp. 201-252.

[558] Cf. Monique Wittig, *La pensée straight*, op. cit., p. 46.

[559] Cf. Judith Butler, *Le pouvoir des mots*, op. cit., pp.119-166.

[560] Cf. Judith Butler, *Le pouvoir des mots*, op. cit., pp. 81-119 ; *Id*., *Antigone : la parenté entre vie et mort,* Epel, Paris 2003 [2000].

La *queer theory* a élaboré une approche foucaldienne du « dispositif de sexualité » et du pouvoir en termes de « relations de pouvoir ». Elle la construit en partant d'une mise en cause de la « division de genre »[561]. Pour se débarrasser de la norme hétérosexuelle de genre et rompre avec le système binaire de genre[562], les théoricien-ne-s *queer* analysent le genre comme « performance ». Le genre est dit « performatif » au sens où il « est » au moment même de son énonciation. Il s'énonce et s'institue tout à la fois comme norme du genre hétérosexuel et comme son effet. Le genre est donc une construction du « discours performatif de genre » qui représente les corps genrés[563].

En premier lieu, les analyses de Judith Butler sur la « performativité » de la norme de genre posent une question : qu'en est-il de la possibilité de déstabiliser la « catégorie de sexe » à partir de la mise en cause de la distinction sexe/genre[564] et du genre binaire? Elles permettent ensuite de reformuler les stratégies de dénormalisation de la sexualité (au sens foucaldien d'un « système historique de discours et de pouvoirs » qui produit la notion de sexe)[565] en termes de « pratiques discursives »[566]. Enfin, ses analyses du « genre performatif » mettent en cause la marginalisation des subjectivités par la norme hétérosexuelle de genre. A partir de cette notion de genre, envisagée comme « fiction régulatrice »[567], Judith Butler s'interroge sur la capacité d'agir du sujet (*agency*)[568] et sur la constitution et la définition de la frontière qui sépare l'humain de l'inhumain[569]. Elle s'interroge également sur l'accès, en termes de stratégies et de contraintes, des individus à l'une ou à l'autre de ces catégories. La question est relative à l'action de soi sur soi en tant qu'action « critique » et « transformatrice » des normes qui façonnent les individus et les reconnaissent ou non comme des personnes, tout en leur permettant d'agir :

> Je peux avoir l'impression de ne pas pouvoir vivre sans une certaine reconnaissance, mais je peux aussi avoir l'impression que les termes par lesquels je suis reconnue rendent ma vie invivable. C'est à cette intersection qu'émerge la critique, le mot critique désignant ici une mise en question des termes par lesquels la vie est

[561] Cf. Eve Kosovsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, op. cit. ; *Id*., « Construire des significations *Queer* », op. cit. ; cf. Diana Fuss (sous la dir. de), *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*, op. cit.; cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre,* op. cit.
[562] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., chap. 1, pp. 59-111.
[563] Cf. Judith Butler, *Bodies taht Matter*, op. cit.
[564] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 78-83 ; pp. 199-222.
[565] Judtih Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 200-201.
[566] Cf. Judtih Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 256-267.
[567] Cf. Judith Butler, *Bodies taht Matter*, op. cit.
[568] Cf. Judtih Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit.
[569] Cf. Judith Butler, « Faire et défaire le genre », op. cit. Cf. *Id*., *Vie précaire : les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Amsterdam, Paris 2005 [2004].

contrainte, et cela afin d'ouvrir la possibilité de modes de vie différents, non pas pour célébrer la différence en tant que telle mais pour mettre en place des conditions plus inclusives pour la protection et le maintien des vies qui résistent aux modèles d'assimilation.[570]

L'usage *queer* des analyses de Michel Foucault portant sur la sexualité, le pouvoir, les discours de vérité, nous permet de réinterroger la pensée foucaldienne. Et d'abord ses « stratégies de résistance » aux formes de l'assujettissement et de la domination : *quelles* pratiques, et de la part de *quel* sujet ? *Quelles* sont les « technologies de soi » efficaces pour s'opposer à la norme hétérosexuelle ? Comment repérer le type d'implication de toute « technologie de soi » avec les technologies du pouvoir ? Et ceci en sorte de se les réapproprier à partir de leur « impureté », et de les utiliser pour réaliser des modes de vie « autres », c'est-à-dire : différents de ceux qu'impose la pensée *straight* ?[571] Ces questions reformulent le problème de la réalisation de l'autonomie subjective. Elles le proposent comme un travail de soi sur soi dans la relation à l'autre, et à partir de la mise en cause « nécessaire » du régime de l'hétéronormativité. Pour que le sujet politique accomplisse son autonomie éthique[572], pour qu'il puisse se façonner une manière de vivre « belle », vraie et autonome, le travail de soi sur soi du sujet « en relation » implique, selon une appropriation *queer* de cette pensée, un positionnement contre la norme de genre. Ce dernier s'effectue au moyen d'une réappropriation et d'une réassignation des normes du pouvoir[573].

La « thérapeutique de soi » pratiquée tout au long de l'antiquité tardive a été interprétée, chez Michel Foucault, en termes de « critique ». La question grecque sur le devenir du sujet politique et ses modalités de transformation rejoint la question kantienne sur l'actualité éthique. Partant de ces réflexions, Foucault interroge les techniques tardives de « modification de soi-même ». En particulier, il décompose l'application des technologies de soi dans la relation d'amitié stoïcienne. Il s'agit d'une « amitié virile » que Foucault analyse à partir de la pratique de « la *parrhêsia* »: la technique de tout dire en disant la vérité qu'institue ce rapport d'amitié comme un espace politique privilégié.

---

[570] Judith Butler, *Défaire le genre*, éd. Amsterdam, Paris 2006, p. 16.
[571] Cf. Monique Wittig, *La pensée straight*, op. cit., p. 71.
[572] Cf. Michel Foucault, « Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité », op. cit.
[573] Judith Butler, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, éd. Amsterdam, Paris 2005 [2000], voir, en particulier, pp. 93-145 : « Changer de sujet : la resignification radicale ».

En proposant une relecture de l'analyse foucaldienne de la *parrhêsia*[574] en termes de « performativité discursive », on interroge les usages *queer* du performatif[575] Judith Butler pense les relations de pouvoir à partir de l'idée de « pratique discursive » ; son élaboration renvoie aux réflexions de Michel Foucault sur la technique du dire vrai appliquée dans et par le souci de soi. Une résistance *queer* à l'énonciation performative de la norme hétérosexuelle est possible au moyen d'une pratique de la « contre-citation » : une prise de parole « vraie » qui resignifie les énoncés et réassigne les normes du pouvoir. Tout d'abord, une analyse du genre qui l'envisage avant tout dans sa dimension discursive, ne risque-t-elle pas de surestimer le travail de soi sur soi, c'est-à-dire la capacité réactive du sujet vis-à-vis de la norme hétérosexuelle ? Et de sous-estimer les contraintes sociales et culturelles qui pèsent sur cette capacité de résistance? Ensuite, ce « cadre discursif » ne conduit-il pas à une limitation de l'analyse des formes et des effets réels –historiques- de l'assujettissement et de la domination, aussi bien que des possibilités d'opposition ?[576] L'aspect « volontariste » de l'auto-théorisation[577] proposé par une partie de la *queer theory*[578] risque, d'une part, de ne pas tenir compte des rapports de force réels qui influencent l'appropriation subjective des « techniques de pouvoir » et leur réassignation comme « techniques de soi ». De l'autre, il sous-estime l'interaction « conflictuelle » du soi avec l'autre dans le travail de réalisation d'un rapport « complet » avec soi-même.

Il est question chez Michel Foucault de « l'inventivité relationnelle » qui permet de politiser les technologies de soi. En ce qui concerne une perspective de genre performatif, la question sera relative à la possibilité d'une résistance « créative » en tant qu'effet de la répétition des énoncés du pouvoir. L'objectif d'une politique *queer* est celui de la « désidentification » au moyen de la « désexualisation » des normes du pouvoir: comment peut-on pratiquer cette désexualisation en l'envisageant seulement en termes de « performativité discursive »? Selon Michel Foucault, l'analyse de la *parrhêsia* pose la question de « l'obéissance à la parole de l'Autre », voir celle de « l'abus d'obéissance ».

---

[574] Cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit. ; *Id*., « Le gouvernement de soi et des autres. Le courage de la vérité », op. cit.

[575] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit.

[576] Pour une critique féministe de l'analyse du genre en termes de « pratique discursive » voir, Caroline Ramazanoglu, « Back to Basics : Heterosexuality, Biology and why Men Stay on Top », in Mary Maynard, June Purvis, *(Hetero)sexual Politics*, Taylor and Francis, London 1995, pp. 27-41; Stevi Jackson, Jackie Jones, *Contemporary Feminist Theories*, Edimburgh University Press, Edimburgh 1998 ; Christine Delphy, *L'ennemi principal. 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris 2001.

[577] Sur l'idée d'autothéorisation *queer* voir Teresa De Lauretis, « Queer theory : Lesbian and Gay Sexualities », op. cit.

[578] Cf. Beatriz Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Balland, Paris 2000 ; cf. Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones,* op. cit.

L'enjeu politique de la pratique parrhêsiastique est alors celui de la politisation relationnelle des technologies de soi pour qu'elles puissent être appliquées comme de véritables « pratiques de liberté ». Certes, il s'agit d'une pratique discursive de la vérité. La *parrhêsia* permet l'appropriation d'un savoir relationnel pour apprendre « les arts de vie ». Mais, l'élaboration des modes de vie autonomes ne se limite pas, selon l'analyse foucaldienne, au « bon usage du performatif ». À la place d'une « crise du pouvoir » par le geste insurrectionnel de la « resignification radicale » des énoncés[579], la « culture de soi » tardive met en scène un rapport complet avec soi-même à travers une performance, à la fois, individuelle et collective du soi. Si, d'après Foucault, une vie « belle et vraie » est le produit d'une « épreuve subjective », peut-on mobiliser « la performance de genre » selon Judith Butler, pour interroger les stratégies qui permettent « la stylisation de l'existence » comme pratique de la liberté?

[579] Cf. Judith Butler, « Changer de sujet : la resignification radicale », op. cit.

Chapitre VII. La performance de soi

Michel Foucault envisage la subjectivité en tant que produit d'un travail de soi sur soi comme une « œuvre d'art ». Il choisit d'enquêter sur la période de l'Antiquité tardive car, pendant ce moment de passage de la Grèce hellénistique au christianisme, le travail subjectif sur soi-même forme un « style d'existence ». Il ne s'agit pas simplement de la « connaissance de soi »; il s'agit d'une « action directe » du sujet sur soi–même[580] qui, selon Foucault, détermine une « attitude éthique ».

Selon les philosophies antiques, le sujet doit se poser la question éthique suivante: «[…] quel est donc le travail que je dois opérer sur moi-même, quelle est l'élaboration que je dois faire de moi-même, quelle est la modification d'être que je dois effectuer pour pouvoir avoir accès à la vérité?»[581] À partir de cette élaboration, les discours de vérité que le sujet s'approprie trouvent leur appui sur une connaissance des « choses du monde » qui ne procède pas par un lien de causalité. La connaissance des « choses du monde » coïncide en revanche avec: «[…] le savoir que le monde est un habitat commun, où tous les hommes sont réunis pour constituer justement cette communauté.»[582] Ce type de savoir est « éthopoietique »[583]. Selon Foucault, il s'agit, d'un côté, des discours historiquement déterminés; ces discours exercent leur fonction normative en organisant le réel par la production de savoirs, stratégies et pratiques[584]. De l'autre, il s'agit d'un type de savoir « relationnel »: on l'apprend à partir du fait que le sujet est un terme de la relation de pouvoir, relation qui façonne la connaissance de soi. La connaissance subjective a à faire avec les discours de vérité qui énoncent les préceptes à observer de la part du sujet afin de pratiquer les arts de la vie. C'est à travers les « arts de vie » que le sujet se transforme. En ce qui concerne la « culture de soi » tardive, l'individu s'exerce à la transformation de soi-même. Il façonne artisanalement son style de vie tout au long de son existence à travers l'application des technologies de soi. L'identité personnelle du sujet n'est alors, selon l'interprétation foucaldienne, qu'une surface qui permet de reconnaître la représentation de la subjectivité.

---

580 Cf. Robert Maggiori, « Foucault, l'usage de soi », *Libération*, 19/04/2001.
[581] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 182.
[582] *Ibidem*, p. 225.
[583] *Ibidem*, p. 228.
[584] Cf. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.

Dans le cours au Collège de France de l'année 1982, intitulé *L'herméneutique du sujet*[585], Michel Foucault reprend les thèmes principaux du cours de l'année précédente, «Subjectivité et vérité»[586], et il met l'accent, entre autres, sur l'histoire de la naissance de la morale sexuelle moderne. C'est-à-dire: sur l'histoire de la forme concrète du rapport à soi à travers laquelle l'individu a été appelé à se construire comme un sujet éthique à partir de sa « conduite » sexuelle[587]. Il s'agit, dans les deux derniers livres de l'*Histoire de la sexualité*[588], de distinguer les notions de « morale » et « d'éthique ». D'un côté, la morale comprend des principes, des règles d'action et de comportement prescrits aux individus par les appareils normatifs du pouvoir. De l'autre côté, l'éthique est la forme dans laquelle chaque individu se façonne par lui-même comme sujet moral[589]. Une fois établi que les pratiques des *Aphrodisia* hellénistiques forment le contenu et la structure originaire de la morale sexuelle moderne, Foucault déclare vouloir décomposer la notion de « souci de soi » en la choisissant à la place de celle de « connais-toi toi-même » pour analyser le rapport entre la subjectivité et la vérité[590]. Le souci de soi dessine alors un espace où le pouvoir, la subjectivité et la vérité sont délimités par les formes codifiées des discours dits vrais prononcés sur la vie sexuelle.

L'éthique tardive induit un renversement dans le rapport entre le principe du souci de soi et celui de la connaissance de soi[591] ainsi que la présence constante de l'autre dans les choix de vie de l'individu[592]. Tout d'abord, si pour Platon s'occuper de soi-même impliquait la connaissance de soi nécessaire pour gouverner la cité, pour Grégoire de Nysse[593] il s'agira d'une préoccupation individuelle pour se détacher de la chair. Foucault souligne:

> […] la même notion d'*epimeleia heautou* apparaît avec un rôle également important chez Grégoire de Nysse. Il appelle de ce terme le mouvement par lequel on renonce au mariage, on se détache de la chair et par lequel, grâce à la virginité du cœur et du corps, on retrouve l'immortalité dont on avait été déchu. […] l'ascétisme chrétien, comme la philosophie ancienne, se place sous le signe du souci de soi et fait de

585 Cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit.
586 Cf. Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit.
587 Michel Foucault développera ce thème dans les cours au Collège de France des années suivantes: «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., voir, en particulier, le cours du 5/01/1983 ; et «Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité», op. cit.
588 Cf. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit. et *Le souci de soi*, op. cit.
589 Cf. Judith Revel, *Le Vocabulaire de Foucault*, éd. Ellipses, 2002, p. 21.
590 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 3-5.
591 Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », op. cit., p. 353.
592 Cf. Michel Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », op. cit.; *Id*., « Sexuality end solitude », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 295, pp. 168-177; *Id*. « Le triomphe social du plaisir sexuel», *ibidem*, n° 313, pp. 308-314; *Id*., « Politics and Ethics: an Interview », *Ibidem,* n.°341, pp. 584-590.

> l'obligation d'avoir à se connaître l'un des éléments de cette préoccupation essentielle.[594]

Entre Platon et Grégoire de Nysse, il y a toute une série de textes au moyen desquels Foucault analyse la transformation de la pratique du souci de soi et son lien avec la connaissance de la vérité subjective, de la Grèce ancienne à l'ascétisme chrétien. La notion grecque classique d'*epimeleia heauton* comprenait une « attitude de la conscience » et une occupation réglée. Elle n'était pas une invention philosophique, mais un idéal social fort répandu. Cette notion se transforme, au fur et à mesure, d'une «préparation momentanée à la vie»[595] qui relève d'une technique de soi, en une véritable « forme de vie » qui caractérisera l'ascèse chrétienne[596].

En utilisant, entre autres, les études de Pierre Hadot[597], Michel Foucault souligne la différence entre l'ascèse selon la pratique du souci de soi hellénistique et romaine[598] et l'ascèse chrétienne[599]. L'ascèse stoïcienne ne se propose pas comme but la soumission du sujet éthique à la loi du code, mais le lien entre l'individu et la vérité. À partir de ce lien entre la subjectivité et la vérité, l'individu doit se construire, en appliquant les pratiques du souci de soi, un équipement de stratégies et de technologies pour se protéger, se soucier de soi tout au long de la vie: «Il s'agit […] d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas et qui ne résidait pas en lui; il s'agit de faire de cette vérité apprise, mémorisée, progressivement mise en application, un quasi-sujet qui règne souverainement en nous.»[600] En revanche, à partir du christianisme, et selon la philosophie moderne, le sujet change son « style de vie » une fois qu'il vient d'être éclairé par la vérité. En ce qui concerne la façon hellénistique et romaine d'armer le sujet par la vérité, il s'agit, selon Foucault, d'une « modalisation spirituelle du savoir »[601]. Les techniques du souci de soi tardif privilégient l'exercice sur soi sans détourner l'attention du sujet de la connaissance du monde. On peut dès lors les envisager comme une alternative aux deux modèles platonicien et chrétien où, s'occuper de soi-même est subordonné à la réminiscence d'une vérité supérieure ou à l'exégèse de l'intériorité.

---

[593] Cf. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, éd. Du Cerf, Paris 1966.
[594] Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », op. cit, pp. 353-354.
[595] *Ibidem*, p. 355.
[596] *Ibidem*, p. 355.
[597] Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., chap. II et VII; *Id*., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., chap. IX.
[598] Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, op. cit., Lettre 108; cf. *Id*., *Les bienfaits*, op. cit. Voir aussi, Epictète, *Entretiens*, op. cit., III 23.
599 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 315-337.
[600] Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », op. cit., p. 362.
[601] Thomas Benatouil, «Deux usages du stoïcisme: Deleuze et Foucault», in Gros F., Lévy, C., *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., pp. 17-49, p. 40.

Ensuite, Foucault souligne la transformation de la relation de pouvoir entre le sujet « en devenir » et l'Autre[602]. Dans le rapport entre le maître et l'élève pendant l'Antiquité tardive, le souci de soi implique l'action des deux partenaires dans la relation et le regard attentif de chacun sur soi-même et sur l'autre. Maintenant, l'Autre émerge dans la relation en tant que sujet « en devenir ». Le souci de soi fonctionne à partir d'un « rapport verbal » avec l'autre. À travers ce rapport, le souci de soi se déploie par la technique de la « direction de conscience » en constituant une véritable éthique. Pour cette éthique nouvelle, la *parrhêsia*, le tout dire en disant la vérité, devient la règle du jeu la plus importante[603]. Le rapport du sujet avec la vérité n'est donc pas une relation qui enferme le sujet dans sa vérité, mais c'est une « pratique de la liberté »[604].

Les pratiques ascétiques païennes et stoïciennes supposent un sujet qui, en s'appliquant à lui-même un processus de transformation, peut tendre à la vérité.

Selon Michel Foucault, pendant l'Antiquité tardive, le dire vrai du sujet sur soi-même s'énonce donc à travers la problématisation de l'Autre[605]: les pratiques du souci de soi hellénistique et romain sont des techniques relationnelles et transversales, ni complètement individuelles ni complètement communautaires[606], mais qui permettent un échange entre les partenaires. À partir de cela, Foucault décompose les différences entre la notion du souci de soi et celle de la connaissance de soi[607]. Il souligne les modifications dans leur rapport et non pas leur opposition[608]. Il utilise les études de Pierre Hadot et celles de Peter Brown sur la pratique du souci de soi pendant l'époque impériale[609], un moment durant lequel l'art de la vie coïncide de plus en plus avec l'art de soi-même. Il propose une confrontation avec deux autres

---

602 Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », op. cit., p. 358.

603 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 121-161.

604 Cf. Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », op. cit.; *Id*. « Le sujet et le pouvoir », op. cit.; « On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in progress », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 326, pp. 383-411 et *idem* n° 344, pp. 609-630; « L'écriture de soi », op. cit.; « Structuralisme et post-Structuralisme », op. cit.; « Preface to the History of Sexuality », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 340, pp. 578-583.

605 Cf. Michel Foucault, « Usages des plaisirs et techniques de soi », op. cit.; « Le souci de la vérité », op. cit.; « Le retour de la morale », op. cit.; « Une esthétique de l'existence », op. cit.

606 Frédéric Gros, «Situation du cours», in Michel Foucault *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 525. Cf. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., chap. III.

607 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 3-42.

608 Laurent Jaffro, «Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet», in Frédéric Gros et Carlos Lévy, *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., pp. 51-83, p. 69; Anissa Castel-Bouchouchi, «Foucault et le paradoxe du platonisme», *Ibidem*, pp. 175-193, p. 175.

609 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 197-235. Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, op. cit.; Cf. Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité Tardive*, op. cit.

moments où on peut distinguer des façons différentes d'agir du souci de soi: « le moment cartésien »[610], simplement esquissé, et le moment socratico-platonicien.

Dans « le moment cartésien », il y a, selon Foucault, une primauté accordée à la connaissance de soi et une disqualification de la technique de s'occuper de soi-même. Le résultat est la séparation de la problématisation de l'accès à la vérité et du changement subjectif pour y avoir accès, conjointes pendant l'Antiquité. Foucault privilégie l'analyse des formes stoïciennes du souci de soi. La philosophie stoïcienne permet, à son avis, l'élaboration du sujet pour qu'il puisse atteindre la vérité sur soi-même et sur le monde. Il n'enquête pas en revanche sur les formes sceptiques du souci de soi car elles prônent l'*epochè* sur la vérité: la philosophie sceptique contredit de l'intérieur la construction tardive du sujet éthique. Cette contradiction est passée sous silence chez Foucault. On peut se demander si ce silence ne relève pas d'une contradiction dans la pensée foucaldienne[611]: l'idée d'un sujet éthique certes, *in fieri*, mais qui ne peut pas prendre le risque d'une véritable déstructuration? Cependant, il faut observer que l'occultation du souci de soi sceptique, à la place de nier la déstructuration de la subjectivité, relève, chez Foucault, de son refus de rapprocher les technologies tardives de constitution du soi aux pratiques chrétiennes de renoncement à soi.

Michel Foucault aborde le souci de soi socratique par la lecture du dialogue platonicien *Alcibiade I*[612]. Il analyse la métaphore de l'œil utilisée par Platon[613]. Partant de cette métaphore, il introduit l'interprétation tardive de la problématisation classique de l'érotique des garçons. Il remarque que les philosophies tardives soulignent l'action politique du principe pédagogique[614] actif dans la relation pédérastique comme une technologie possible du souci de soi. À travers cette lecture[615], Foucault insiste sur la différence entre la signification politique du principe du « connais-toi toi-même » et sa signification cathartique:

> […] dans cet *Alcibiade*, posant donc le principe « connais-toi toi-même », on voit le germe de la grande différenciation qu'il doit y avoir entre l'élément du politique (c'est-à-dire le « connais-toi toi-même » en tant qu'il introduit à un certain nombre de

610 Voire la controverse entre Jaques Derrida et Michel Foucault sur la *Première Méditation* de Descartes: cf. Jaques Derrida, *L'écriture et la différence,* op. cit., Michel Foucault, « Mon corps, ce papier ce feu », op. cit. et *Id*. « Reponse à Derrida », op. cit.

611 Carlos Lévy, «Michel Foucault et le scepticisme: réflexions sur un silence», op. cit., p. 132.

612 Cf. Platon, *Alcibiade*, op. cit. Pour ce qui concerne la lecture tardive de ce dialogue platonicien, cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 164-165.

613 Cf. Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit.

614 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 43-78. Cf., *Id*., « Du gouvernement des vivants », op. cit., « *Omnes* et *singulatim* », op. cit., « Usages des plaisirs et techniques de soi », op. cit., « On the Genealogy of Ethics », op. cit., « Les techniques de soi », op. cit.

> principes, de règles qui doivent permettre à l'individu, ou d'être le citoyen qu'il doit être, ou d'être le gouvernant qui convient) et puis, d'un autre côté, le « connais-toi toi-même » qui appelle à un certain nombre d'opérations par lesquelles le sujet doit se purifier lui-même et devenir dans sa nature propre capable d'être en contact avec l'élément divin et de reconnaître en lui l'élément divin.[616]

D'un côté, les pratiques de la connaissance de soi permettent à un type de sujet masculin -prédéterminé en termes politiques- de devenir un citoyen ou un gouvernant. Et, selon la classification des dialogues platoniciens établie par les philosophes tardifs, on remarque le caractère politique du précepte du *gnôthi seauton* en passant de la lecture de l'*Alcibiade* à la lecture du *Gorgias*. De l'autre côté, ces pratiques peuvent être utilisées par ce sujet afin de se transformer et de rencontrer en soi l'élément divin. C'est-à-dire, comme le montre la « filiation » présumée de l'*Alcibiade* au *Phédon*[617], le sujet en devenir se connaît dans le processus de sa propre transformation en se retournant vers l'élément divin. Foucault souligne que, si, chez Platon, le politique et le cathartique ne se différencient pas l'un de l'autre, en revanche, dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne on procède à une différenciation: la catharsis du sujet s'accompagne d'un retournement « sur place ». Durant cette période, le principe du souci de soi subit une variation jusqu'à se refermer sur soi pendant le christianisme. Afin de mieux éclairer le changement subit par le principe du souci de soi pendant l'Antiquité tardive, Foucault souligne la différence que Pierre Hadot avait déjà remarquée entre le concept d'*epistrophê* hellénistique et romaine, et le concept de *metanoia* chrétienne impliqués dans le fonctionnement de ce principe[618]. On retrouvera ces deux concepts « nattés » dans le concept chrétien de « conversion ».

VII. 1. *La trajectoire de la subjectivité*

Pierre Hadot avait souligné que *l'epistrophê* implique le concept de « retour »: l'âme revient au principe parfait et éternel de l'être[619]. La *metanoia* implique, en revanche, un bouleversement radical du sujet: à travers la mort et la résurrection, le sujet fait une

615 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 163-196.
[616] *Ibidem*, p. 167.
617 Cf. Platon, *Gorgias*, Les Belles Lettres, Paris 1984 ; *Id*., *Phédon*, Gallimard, Paris 1996.
[618] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 175-176.

expérience de soi qui suppose aussi le renoncement à soi-même. À partir de cette distinction, une confrontation ultérieure entre le souci de soi selon Platon et le souci de soi selon l'Antiquité tardive[620] permet à Foucault de déclarer que si, chez Platon, la réminiscence est le principe premier par lequel on pratique le souci de soi, dans le christianisme, les pratiques de l'exégèse et de la renonciation à soi sont actives. Pendant la période hellénistique et romaine, le souci de soi est envisagé à partir de sa valeur auto-finalisante: il est un principe d'activité qu'on applique tout au long de l'existence du sujet pour qu'il puisse se construire un style de vie autonome. Il est un principe impliquant une attitude toujours attentive aux formes du changement dans les modes de vivre ensemble. Foucault insiste sur la différence entre la « conversion » stoïcienne et la *metanoia* chrétienne afin d'éloigner les techniques du souci de soi des pratiques du christianisme. L'exercice spirituel chrétien au moyen duquel on avoue la vérité subjective, utilise un savoir de connaissance qui assujettit à la loi du code un sujet déjà formé. En revanche, selon Foucault, le souci de soi tardif emploie un « savoir de spiritualité » qui transforme le sujet par un exercice philosophique qui lui permet de rechercher le vrai sur soi-même[621].

VII. 2. *Les dialogues platoniciens*

L'interprétation foucaldienne de la lecture que l'Antiquité tardive propose de l'*Alcibiade I*, souligne, du point de vue de l'éthique et du politique, le problème des dynamiques relationnelles. Les partenaires réalisent une réciprocité éthique et politique à l'intérieur de leurs rapports et par ceux-ci. Ils se connaissent et se soucient chacun de soi-même et de l'autre dans le mouvement de redoublement du désir d'autrui. Ce redoublement du désir est mis en marche par la prise en compte du plaisir réciproque. Le souci de soi est interprété alors en tant que redoublement de la connaissance de soi. Les individus « en relation » se connaissent, se gèrent et se soucient en tant que sujets actifs, désirants. Dans la relation de pouvoir, chacun prend le risque de la confrontation avec soi-même et avec les autres en prenant par là même le risque de son changement. Les technologies de soi,

---

[619] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit.; Marcel Detienne, *La notion de daïmon dans le Pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1965.

620 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 237-276; *Id*., « Securité, territoire et population », in *Dits et écrits*, op. cit., 1994, tome III, n° 255, pp. 719-723; *Id*., « *Omnes* et *singulatim* », op. cit.

[621] Laurent Jaffro, «Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet», op. cit., pp. 68-71.

appliquées dans une véritable « culture de soi »[622], sont interprétées certes, à partir de la prise en compte de leur détermination historique, mais de leur disposition au changement aussi, et c'est à travers cette dernière qu'elles fonctionnent:

> Il me semble que si on appelle culture, donc, une organisation hiérarchique de valeurs, accessible à tous mais en même temps occasion d'un mécanisme de sélection et d'exclusion, si on appelle culture le fait que cette organisation hiérarchique de valeurs appelle chez l'individu des conduites réglées, coûteuses, sacrificielles, qui polarisent toute la vie; et, enfin, que cette organisation du champ de valeurs et cet accès à ces valeurs ne puissent se faire qu'à travers des techniques réglées, réfléchies, et un ensemble d'éléments constituant un savoir: dans cette mesure-là on peut dire qu'il y a eu véritablement, à l'époque hellénistique et romaine, une culture de soi.[623]

VII. 3. *La culture de soi*

Michel Foucault poursuit ses réflexions sur la « culture de soi » en analysant la pratique de la direction de conscience stoïcienne. Il donne l'exemple de l'examen de conscience dans les *Pensées* de Marc-Aurèle[624]. La méditation stoïcienne est un jeu de la pensée sur soi-même[625], un mouvement de retour à soi de la part du sujet qui implique la connaissance du monde. Le retour à soi pratiqué dans l'examen de conscience stoïcien ne signifie pas un détachement du monde de la part de l'individu. Tout au contraire, il signifie son véritable enracinement dans le monde[626].

Les pratiques de la culture de soi stoïcienne problématisent le rapport entre la subjectivité et la vérité. Ce rapport se déploie à travers l'activité de la *parrhêsia* dans la relation entre le maître de philosophie et le disciple. La *parrhêsia* est une technique que le

---

[622] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 172-173. Cf. Paul Veyne, Peter Brown, *Histoire de la vie privée de l'Empire romain à l'an mil*, op. cit., chap. II.
[623] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 173.
624 Cf. Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, op. cit. Pour l'analyse foucaldienne: Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 277-314. Voir aussi, Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc-Aurèle*, Fayard, Paris 1997; *Id*., *Exercices spirituels*, op. cit., chap. IV et V; *Id*., *Qu'est-ce que la philosophie antique?* op. cit., pp. 196-216.
[625] Cf. Philone d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, Cerf, Paris 1962.
[626] «[…] la conscience de soi est inséparable d'une expansion dans le tout et d'un mouvement par lequel le moi se repalce dans une totalité qui l'englobe, mais qui, loin de l'emprisonner, lui permettra de s'étendre dans un espace et un temps infini.» Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* op. cit., p. 347.

maître adopte et pratique afin de transmettre à son disciple des discours vrais à travers lesquels celui-ci puisse se transformer. Le disciple a besoin d'écouter ces discours vrais pour se construire lui-même comme un sujet éthique autonome; c'est-à-dire: en tant que sujet de véridiction « de lui-même à lui-même ». Si le discours du maître a été vrai, le disciple est mis dans le conditions de réaliser son autonomie éthique et sa souveraineté morale[627]. Foucault souligne alors que l'activité de la *parrhêsia* implique le choix de l'occasion, du bon moment, *kairos*, où les individus décident de prononcer des discours vrais[628]; à partir de cela et à travers le dire vrai, une relation de réciprocité se déploie entre les deux partenaires.

L'usage foucaldien de la direction de conscience stoïcienne accorde la relation parrhêsiastique entre le maître de philosophie et son disciple pour montrer que l'enseignement du philosophe n'est que l'occasion qui déclenche le processus de la subjectivation chez l'élève. Le discours vrai du maître est efficace si le disciple s'occupe de soi-même, s'il se dit quelque chose entre soi et soi-même. Dans la relation à l'autre, le rapport à soi est actif: la capacité d'appropriation des discours vrais de la part du disciple détermine l'efficacité de la direction de conscience du maître. La pratique de la *parrhêsia* est donc une pratique relationnelle. D'un côté, elle mobilise l'exercice de l'autorité de la parole de la part du maître qui a intériorisé la vérité qu'il énonce. De l'autre, elle mobilise la réappropriation du pouvoir de la parole du maître de la part du disciple.

Il s'agit, chez Michel Foucault, d'interpréter l'enseignement philosophique stoïcien au moyen de l'enquête platonicienne sur le réel de la philosophie[629]. À partir de ses réflexions sur la philosophie politique de Platon, tout au long du cours de l'année 1983, intitulé «Le gouvernement de soi et des autres»[630], et, en particulier, à travers la lecture des lettres platoniciennes II et VII[631], Foucault dessinera l'espace philosophique où les technologies tardives du souci de soi jouent leur rôle. Selon Platon, souligne Foucault, la philosophie doit, tout d'abord, être vivement et attentivement écoutée pour qu'elle soit dite réelle. Ensuite, elle ne s'actualise que par les pratiques du s'occuper de soi-même. Enfin, elle ne se déploie pas dans un rapport d'apprentissage qui utilise une «mise en forme de la connaissance dans des formules enseignées, apprises et connues»[632]. Elle se déploie, en revanche, par une relation du

627 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 355-394.
628 Cf. Sénèque, Lettre 75, in, *Id*., *Lettres à Lucilius*, op. cit.
629 Frédéric Gros, «Vivre avec la philosophie», *le magazine littéraire*, n° 435, oct. 2004, p. 60.
630 Cf. Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit.
631 *Ibidem*, cours du 23/02/1983.
632 *Ibidem*, cours du 23/02/1983. Cf. Michel Foucault, « Un cours inédit », *le magazine littéraire*, n° 435, op. cit., p. 60-61, p. 61.

« vivre avec ». Partant de cette idée d'une « cohabitation » du sujet avec la philosophie, Platon méprise toute forme d'écriture philosophique. Ce refus platonicien de l'écriture, Foucault l'approprie à son interprétation de la relation parrhêsiastique tardive. La *parrhêsia* entre le maître et le disciple est interprétée en termes de pratique discursive par laquelle, en appliquant les technologies de soi, on se réapproprie les discours de vérité du pouvoir.

VII. 4. *Les thérapies de subjectivation*

Est-ce qu'il ne s'agit pas, alors, chez Michel Foucault, d'une surestimation de l'action des techniques de soi dans l'économie de la direction de conscience stoïcienne? Cela risquerait de marginaliser les rapports de force actifs historiquement dans la construction des sujets politiques et dans l'institution de « la communauté ».[633]

En mettant en perspective les analyses foucaldiennes avec les analyses de Nicole Loraux, on a remarqué que Foucault ne problématise pas la réflexion grecque sur le politique, sur l'institution politique, à partir d'une « pensée de la division »[634] comme c'est le cas chez Loraux. Le fait de ne pas poser la question des technologies de soi à partir de leur sexuation politique, signifie, d'une part, ne pas décomposer les effets de leur implication dans l'action de toute technologie de pouvoir. De l'autre, cela signifie ne pas problématiser la réappropriation des normes hétérosexuelles dans le processus de l'auto-subjectivation. Certes, Foucault envisage les technologies de soi comme des techniques « critiques » à l'égard des formes des relations de pouvoir: elles agissent stratégiquement dans et par ces relations en allumant les feux de résistance aux dispositifs objectivantes. Mais, il ne les décompose pas à partir de leur interaction constitutive avec les techniques de pouvoir. Il ne décompose pas la synergie entre « les arts de vie » et les pratiques du pouvoir dans la formation de toute communauté sociale et politique. En revanche, il interprète les technologies de soi comme des pratiques relationnelles comprises et actives dans un domaine social. À partir de cette considération, Foucault analyse le souci de soi tardif comme une pratique « réciproque » de la liberté. À travers elle, en prononçant les discours de vérité sur les relations de pouvoir, les sujets énoncent des discours vrais sur le gouvernement de soi et des autres. Le souci de soi

[633] Laurent Jaffro, «Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet», op. cit., pp. 55-61.
[634] Voire la première partie de ce travail, chapitre VI, pargraphe 1, Le rapport de l'homme grec au féminin.

exprime alors un rapport « immédiat et libre » du sujet avec soi-même; une relation avec soi nécessaire pour se façonner en tant que sujet éthique actif.

Les technologies de soi façonnent les sujets éthiques directement dans le champ du politique car elles n'agissent pas en dehors des rapports sociaux. Mais, selon l'analyse foucaldienne, il s'agit de « thérapies » de soi. C'est-à-dire: elles permettent au sujet de se soucier de soi-même par ses relations aux autres, de modeler une posture éthique, de styliser un mode de vie. L'application subjective de ces thérapies ne semble pas subir les contraintes du pouvoir. Les « thérapies de soi » semblent ne pas être véritablement impliquées dans toute pratique historique du pouvoir. Selon cette analyse, bien que les technologies de soi ne sont pas envisagées comme véritablement individuelles car elles agissent « en relation », l'effet de résistance que leur application produit prend la forme d'une stratégie individuelle d'opposition aux pouvoirs.

La culture de soi tardive permet aux individus de développer une activité de parole vraie qui les forme en tant que sujets éthiques et qui transforme les structures des relations de pouvoir. À partir de cette analyse, Foucault avance l'idée selon laquelle, nous nous définissons nous-même par les aspects formels de nos mots et des nos actes. Si la nature humaine n'est pas une réalité cachée que l'on découvre par l'analyse du soi, elle peut alors être considérée comme l'ensemble des formes historiques, toujours différentes, que les sujets choisissent pour donner des définitions publiques d'eux-mêmes. Or, la question préalable est relative aux choix individuelles dans le pratiques de subjectivation. Si on glisse sur le rapport entre technologies de soi et technologies de pouvoir, on risque de ne pas « situer » véritablement les « arts de vie » à partir de leur dimension historique: ne pas saisir les arts de vie en termes de pratiques du pouvoir ne signifie-t-il pas limiter les possibilités de résistance au pouvoir?

La question qui, selon Michel Foucault, a été posée par la « culture de soi » hellénistique et romaine au moyen de la problématisation des techniques de soi est la suivante: «[…] comment l'homme, la vie humaine, le soi ont été objets d'un certain nombre de *tekhnai* […].»[635] Partant de cette question, il problématise le rapport de soi à soi à travers l'analyse «[…] des rapports entre les formes de réflexivité […], donc, les relations entre ces formes de réflexivité et le discours de vérité, les formes de rationalité, les effets de connaissance.»[636] Selon Foucault, en « Occident » on a connu trois formes de réflexivité: la

[635] Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », op. cit., p. 441.
[636] *Ibidem*, p. 443.

réminiscence platonicienne, la méditation chrétienne, la méthode moderne[637]. Entre Platon et le christianisme, pendant l'Antiquité tardive, l'expérience du réel a été envisagée en tant que rapport entre l'expérience de soi et l'occasion pour une « épreuve de soi ». C'est-à-dire: une relation de pouvoir avec l'autre qui permet la réalisation de l'autonomie éthique et politique du sujet au moyen d'une transformation du soi. L'analyse foucaldienne de l'Antiquité tardive est pourtant conduite à travers la problématisation de la relation sexuelle comme lieu du politique: la sexualité est pensée à partir de relations de pouvoir et le pouvoir à travers les pratiques sexuelles. La relation sexuelle est une « relation de pouvoir ». Les relations sexuelles sont pensées désormais au moyen du concept d'assujettissement et non au moyen de la notion de répression. On envisage le pouvoir à partir de la constitution du sujet, à travers les normes sexuelles, dans les formes de la relation. L'étude foucaldienne des normes qui façonnent historiquement la sexualité interroge, tout d'abord, le pouvoir qui les produit. Cela signifie poser à la fois le problème de l'action des désirs et des plaisirs dans la dynamique relationnelle, et celui de la vérité du sujet « en relation ». Ensuite, l'analyse des plaisirs sexuels « esthétisés » dans les arts de l'existence montre, d'un côté, leur action dans le devenir du sujet; de l'autre, le rôle d'un principe érotique en tant que principe politique.

La problématisation du lien entre la subjectivité et la vérité dans le « dispositif de sexualité » est alors, selon Foucault, celle du rapport entre le pouvoir et le savoir: le dire vrai du philosophe dans la relation parrhêsiastique représente un choix éthique pour « l'intellectuel engagé ». Certes, l'intellectuel mobilise une savoir spécifique[638] quand il conduit une analyse généalogique des pratiques d'autosubjectivation. Cette généalogie doit permettre de comprendre les pratiques d'autosubjectivation à partir des pratiques du pouvoir ; c'est-à-dire qu'elle doit permettre de penser la capacité d'action du sujet dans les relations de pouvoir. Mais, en ce qui concerne la relation parrhêsiastique, le « dire vrai » du philosophe n'est pas pensé comme une parole d'autorité qui éclaire la vérité du pouvoir. Il s'agit, en revanche, selon l'interprétation foucaldienne, de la prise de parole du parrhêsiaste, dans la relation de pouvoir, pour « dire » les enjeux du rapport entre les formes de la subjectivité et les formes des relations de pouvoir[639]. Le choix « subjectif » du dire vrai se produit dans la relation de pouvoir et pose le problème des formes de cette relation. Dans la relation de pouvoir, le sujet applique les technologies de soi, des exercices de soi sur soi qui le transforment et qui

637 Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 435-470.
[638] Michel Foucault, « L'intellectuel et les pouvoirs », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 359, pp. 747-752.

changent les modes d'être « en relation ». Il s'agit du courage de la vérité de la part du « philosophe militant » qui prend le risque de dire le vrai sur soi-même (sur son rôle en tant que *parrhêsiaste*) en disant le vrai sur les formes de la relation de pouvoir. Les technologies de soi sont des pratiques relationnelles qui visent à la réalisation de l'autonomie subjective par le choix d'un « style de vie philosophique ». C'est en prenant le risque de dire la vérité que le philosophe prend le risque d'envisager des formes « inédites » de la relation de pouvoir. Ces formes inédites pourraient constituer des modes de vie autonomes.

L'argumentation foucaldienne proposée tout au long des cours au Collège de France pendant les années quatre-vingt, est alors une manière d'actualiser la question grecque: « que pouvons-nous devenir? »

[639] Cf. Gérard Noriel, « Michel Foucault : les trois figures de l'intellectuel engagé », in Granjon M.-C. (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, op. cit., pp. 301-329.

Chapitre VIII. L'action subjective à l'épreuve du genre

Il s'agit donc, chez Michel Foucault, de problématiser l'action directe du sujet « en devenir » sur soi-même. Cela pour décomposer la mise en place de la morale sexuelle moderne. Foucault pose la question des pratiques de subjectivation à partir du problème de la construction d'un rapport complet entre soi et soi-même. Comment, dans la relation sexuelle, en appliquant les technologies de soi, les individus se façonnent-ils en tant que sujets éthiques? Poser cette question signifie problématiser les pratiques du pouvoir actives dans les relations sexuelles à partir de la capacité d'action subjective. Les jeux de pouvoir qui instituent les normes sexuelles sont décomposés, chez Foucault, à partir de la capacité subjective de se réapproprier de ces normes mêmes au moyen d'un savoir relationnel: comment les individus, par les relations de pouvoir avec les autres, dessinent leur propres subjectivités?

L'analyse foucaldienne de ces jeux de pouvoir à l'intérieur des relations sexuelles à été utilisée aussi bien que critiquée de la part de différentes positions féministes. L'appropriation, les usages et les critiques *queer* montrent à la fois, une décomposition des relations sexuelles en tant que relations de pouvoir à partir d'une perspective de genre; et une déconstruction de la norme hétérosexuelle de genre. Cette déconstruction est envisagée à travers la problématisation des stratégies de réassignation des normes sexuelles elles-mêmes. Il s'agit d'analyser les « thérapies de soi » foucaldiennes à partir de l'action de la norme de genre. C'est-à-dire: il s'agit de poser la question relative aux techniques d'auto-subjectivation à partir de la performativité du genre hétérosexuel. La norme hétérosexuelle de genre agit dans le processus de la subjectivation en partageant les subjectivités entre les identités sexuelles masculines ou féminines. Toute technique d'auto-subjectivation appliquée dans une relation de pouvoir a à faire avec la performativité du genre. Appliquer les technologies de soi signifie certes, les comprendre à partir des techniques de pouvoir actives dans le processus de la subjectivation. Mais, cela implique la décomposition de leur rapport avec les pratiques de pouvoir qui définissent la bipartition hétérosexuelle de genre. Penser les technologies de soi signifie alors, selon une lecture *queer*, poser la question des « technologies de genre »[640]. C'est-à-dire: pour user les technologies de soi en tant qu'outils de résistance à

l'assujettissement, il faudra se poser la question de leur différenciation politique. Préalablement il faudra se poser la question de la performativité du genre laquelle approprie les techniques de pouvoir aux techniques d'auto-subjectivation.

Selon Michel Foucault, l'éthique du souci de soi peut être interprétée en tant que pratique de la liberté: la subjectivité se construit à travers son rapport critique à la vérité. Le sujet s'engage à établir un rapport critique avec soi-même dans les relations de pouvoir avec les autres. Ce dont il est question, selon une lecture *queer* des analyses foucaldiennes du travail de soi sur soi, est de la « capacité d'action » directe du sujet sur soi-même dans les relations de pouvoir. Pour problématiser cette capacité d'action il faut d'abord problématiser les stratégies de réappropriation des techniques du pouvoir. Si toute pratique du pouvoir s'applique au moyen des techniques genrées, quel est le résultat de l'action du genre performatif? Comment la performativité du genre affecte les technologies de soi, leur fonctionnement, leurs applications? Comment peut-on réassigner la norme de genre pour produire des techniques de soi capables de contraster l'action normative du genre hétérosexuel? Comment peut-on mettre en échec le pouvoir des normes hétérosexuelles qui instituent toute technique de soi comme genrée?

VIII. 1. *Le genre « en action »*

C'est à partir de l'analyse foucaldienne du pouvoir en termes de relations[641] que Joan Scott définit le genre comme « […] un champ premier au sein duquel, ou par le moyen duquel

---

[640] Cf. Teresa De Lauretis, *Technologies of Gender*, op. cit.

[641] Cf. Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome II : « Human Nature : Justice versus Power », n° 132; « Pouvoir et corps », n° 157. Tome III : « L'extension sociale de la norme », n° 173 ; « L'œil du pouvoir », n° 195 ; « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », n°197 ; « El poder, una bestia magnifica », n° 212 ; « Pouvoirs et stratégies », n° 218 ; « Dialogue on Power », n° 221 ; « La philosophie analytique du pouvoir », n° 232 ; « Sexualité et Pouvoir », n° 233 ; « Precisazioni sul Potere », n° 238 ; « La governamentalità », n° 239 ; « Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le strutture del potere », n° 242 ; « Naissance de la biopolitique », n° 274. Tome IV : « Foucault Examins Reason in Service of State Power », n° 280; « Du gouvernement des vivants », n° 289; « Omnes et singulatim : Towards a Criticism of Political Reason », n°291; « As malhas do pder », n° 297 et n° 315 ; « The subject and Power », n° 306; « Space, Knowledge and Power », n° 310 ; «On the Genealogy of Ethics » op. cit.; « Structuralism and Post-Structuralism », n° 330 ; « What is Enlightenment ? », n° 339 et n° 351 ; "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", n° 356; « Sex Power and the Politics of identity », n° 358 ; « Truth, Power, Self », n° 362; « The Political Technology of Individuals » n° 364.

le pouvoir est articulé. »[642] Le pouvoir est envisagé, chez Foucault, comme l'espace paradoxal où les normes, et en particulier « le sexe en tant que norme », interagissent avec toute « résistance », « subversion », « trouble » dans ces normes mêmes:

> […] Je ne pose pas une substance de la résistance en face de la substance du pouvoir. Je dis simplement: dès lors qu'il y a un rapport de pouvoir, il y a une possibilité de résistance. Nous ne sommes jamais piégés par le pouvoir: on peut toujours en modifier l'emprise, dans des conditions déterminées et selon une stratégie précise.[643]

D'un côté, les relations de pouvoir assujettissent les individus; de l'autre, elles permettent leur existence en tant que sujets « situés »[644]. Partant de cette interprétation des relations de pouvoir, Joan Scott affirme qu'une différenciation de genre distribue le pouvoir entre les individus. Les sujets situés, localisés historiquement, culturellement et socialement sont des sujets incarnés par les différentes « catégorisations et idéologies de sexe »[645]. Leur devenir des sujets politiques[646] dépend certes, de l'action des normes qui les habitent, les façonnent, les travaillent; mais cela dépend aussi de l'interaction possible entre « le travail des normes » et le travail de soi sur soi[647]. Le genre construit alors, selon Scott, la politique aussi bien qu'il est construit par la politique car il est: « […] un moyen de décoder le sens et de comprendre les rapports complexes entre diverses formes d'interaction humaine. »[648]

En faisant référence au genre comme à une construction culturelle du masculin et du féminin qui fonctionne en tant que norme sociale, une partie des féministes américaines, inspirée par le travail de Joan Scott et Judith Butler[649], a essayé de se déprendre du « sexe ». On a essayé de se déprendre de la donnée biologique matérielle à partir de laquelle on prétend informer la division de sexe. À partir du refus du déterminisme biologique sous-entendu par la pensée de la différence sexuelle, une perspective de genre introduit une approche

---

[642] Joan Scott, « Genre une catégorie utile d'analyse historique », op. cit., p. 143.
[643] Michel Foucault, « Non au sexe roi », op. cit., p. 267.
[644] Cf. Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit.
[645] Cf. Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique*, op. cit.
[646] Cf. Eleni Varikas, « La nature politique du genre ou les limites de la démocratie historique », op. cit., pp. 8-9.
[647] Cf. Judith Butler, « Changer de sujet: la resignification radicale », op. cit. En particulier: « Comment la norme est-elle intériorisée, et intériorisée en tant que caractéristique du moi? Je dirais que devenir sujet, c'est précisément réguler son propre moi et intérioriser des principes régulateurs. Il n'y a pas de sujet sans cette capacité à la réflexivité, et il n'y a pas de réflexivité sans intériorisation de la norme. » *Ibidem*, p. 119.
[648] Joan Scott, « Genre une catégorie utile d'analyse historique », op. cit., p. 144.
[649] Cf., Judith Butler, Joan Scott, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York 1992.

« relationnelle » au moyen de laquelle on comprend les « rapports sociaux de sexe ». Cette perspective s'inscrit dans le débat sur la distinction entre les catégories de sexe et genre[650]. L'histoire de cette distinction a été écrite par les savoirs spécifiques à travers lesquels on a pensé la différence des sexes[651]. En s'inscrivant dans ce débat, Nicole-Claude Mathieu écrit :

> Les sociétés humaines, avec une remarquable monotonie, surdéterminent la différenciation biologique en assignant aux deux sexes des fonctions différentes (divisées, séparées et généralement hiérarchisées) dans le corps social en son entier. Elles leur appliquent une grammaire : un genre (un type) *féminin* est imposé culturellement à la femelle pour en faire une femme sociale, et un genre masculin au mâle pour en faire un homme social. [652]

L'usage que Scott propose est celui de la catégorie de genre comme catégorie d'analyse historique[653]. Cet usage dépasse la distinction sexe/genre. Il permet d'analyser les transformations historiques et les mutations socio-culturelles dans la manière de penser la matérialité des corps et la construction des identités de sexe. Il a permis de comprendre la différence des sexes comme un « phénomène biosociale »[654], et il permet d'interroger l'application des nos catégories interprétatives de manière critique. Le genre, appliqué en tant que catégorie d'analyse historique, a été mis en perspective avec les autres catégories de « classe » et de « race »[655]. Cette mise en perspective a permis de ne pas se limiter à un usage descriptif du genre et de le mobiliser pour l'analyse du fonctionnement et des transformations des relations de pouvoir. Pour le comprendre dans son action normative aussi bien que critique, Joan Scott prône la nécessité de mettre en cause le « caractère fixé et permanent de l'opposition binaire » de genre à partir d'une « historicisation et d'une déconstruction authentiques des termes de la différence sexuelle. »[656]

---

[650] Au sujet du débat sur la distinction et sur les rapports entre « sexe » et « genre » voir : M.-C. Hurtig, M. Kail, H. Rouch, *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, op. cit. ; D. Fougeyrollas-Schwebel, C. Planté, M. Riot-Sarcey, C. Zaidman, *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Harmattan, Paris 2003 ; *Cahiers du Genre*, Löwy, I., Rouch, H. (sous la dir. de) La distinction entre sexe et genre. Une histoire entre biologie et culture, n° 34, 2003.

[651] Ilana Löwy, Hélène Rouch, « Genèse et développement du genre : les sciences et les origines de la distinction entre sexe et genre », *Cahiers du Genre*, La distinction entre sexe et genre, op. cit. pp. 5-16, pp. 8-9.

[652] Nicole-Claude Mathieu, « Sexe et Genre », in *Dictionnaire critique du féminisme*, op. cit., pp. 205-213, p. 205.

[653] Cf. Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, op. cit.

[654] Cf. Delphine Gardey, Ilana Löwy, *L'invention du naturel. Les sicences et la fabrication du féminin et du masculin*, Archives Contemporaines, Paris 2000.

[655] Cf. Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit.

[656] Joan Scott, « Genre une catégorie utile d'analyse historique », op. cit., p. 139.

D'une part, sa définition de genre, de l'autre, son appel à « soumettre sans cesse nos catégories à la critique, nos analyses à l'auto-critique »[657] élaborent l'idée foucaldienne d'une application des pratiques de liberté. Chez Foucault, les pratiques de liberté produisent des effets de résistance à l'assujettissement grâce à leur application « critique » dans le processus de la subjectivation. C'est à partir du fait que les technologies de soi sont des techniques qui transforment les sujets agissant sur eux-mêmes, qu'une pratique de liberté peut véritablement « troubler », « renverser », la dynamique des relations de pouvoir. Les pratiques de liberté sont véritablement « libertaires » quand elles sont critiques : quand leur application non seulement permet le renversement d'un état de sujétion, mais reconfigure les relations de pouvoir à partir d'une redéfinition stratégique des objectifs et des formes de lutte. Comment penser alors d'une part, la tension entre les « relations de pouvoir » et les « états de domination », de l'autre, le rapport entre les technologies de soi et les pratiques du pouvoir en utilisant le genre? C'est-à-dire: en appliquant le genre certes, en tant que catégorie d'analyse historique, mais, en le décomposant comme un principe d'ordre, comment penser l'action subjective dans des « jeux de genre »?

VIII. 2. *De l'action subjective à la « capacité d'agir »*[658]

Judith Butler, de son côté, met en cause la distinction sexe/genre d'une manière radicale: « […] ce que l'on appelle *sexe* est une construction culturelle au même titre que le genre; en réalité, peut-être le sexe est-il toujours déjà du genre et, par conséquence, il n'y aurait plus vraiment de distinction entre les deux. »[659] La différence sexuelle, envisagée comme naturelle ou pensée à partir de la dichotomie entre nature et culture, n'existe que comme effet du pouvoir performatif du discours de genre. Il faudra alors penser le genre à

[657] *Ibidem*.

[658] Cynthia Kraus traduit « *agency* » par l'expression « capacité d'agir ». Elle justifie sa traduction et la compare à la traduction de Charlotte Nordmann, « puissance d'agir », en ces termes: « Cette notion, qui tente d'articuler notre marge de manoeuvre, notre pouvoir de résister au pouvoir, a été rendue diversement ailleurs […]. » Voir Cynthia Kraus, « Note sur la traduction. *Agency* » in, Judith Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, op. cit., pp. 21-24, pp. 21-22. Pour la traduction de Charlotte Nordmann, voir Charlotte Nordmann, « Lexique. *Agency* », in Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, op. cit., pp. 275-284, pp. 275-276.

partir de la question des relations de pouvoir instituant le sexe, le genre et leur distinction supposée en tant que « réalités prédiscursives »[660]. Butler dépasse une idée constructiviste du genre binaire selon laquelle, certes, il s'agit d'un produit culturel et social mais, on l'utilise pour ranger les corps, les sexualités, les subjectivités au moyen de la bicatégorisation dont il demeure porteur : « […] prendre la mesure de l'historicité de la catégorie de genre implique d'accepter que le genre, comme mode de configuration culturelle du corps, est ouvert à des reconstructions continuelles et que l'anatomie et le sexe s'inscrivent nécessairement dans des cadres culturels […]. »[661] Elle prône, en revanche, une analyse du genre à partir de l'idée du pouvoir performatif des normes et du discours. Elle pense le genre, d'un côté, à partir de l'action de la norme de genre; de l'autre, à partir de la réaction à ses effets :

> Affirmer que le genre est une norme n'est pas exactement la même chose que de dire qu'il y a des conceptions normatives de la féminité et de la masculinité, même si, très clairement, de telles conceptions normatives existent. Le genre n'est pas tout à fait ce qu'on « est », ni ce qu'on « a ». Le genre est le dispositif par lequel le masculin et le féminin sont produits et normalisés en même temps que les formes interstitielles, hormonales, chromosomiques, psychiques et performatives du genre. Considérer que le terme « genre » se réfère toujours et exclusivement à la matrice du « masculin » et du « féminin » revient à passer à côté du point critique selon lequel la production de ce binarisme cohérent est contingente, qu'elle a un prix et que les transformations du genre qui ne rentrent pas dans ce cadre binaire font autant partie du genre que ses expressions les plus normatives. Faire l'amalgame entre la définition du genre et ses expressions normatives revient à reconsolider involontairement le pouvoir de la norme de contraindre la définition du genre. Le genre est le mécanisme par lequel les notions de masculin et de féminin sont produites et naturalisées, mais il pourrait très bien être le dispositif par lequel ces termes sont déconstruits et dénaturalisés.[662]

Le défi théorique aussi bien que stratégique sera celui de penser le genre « en action » dans son mouvement. À la place de penser la dynamique d'action/réaction propre au genre performatif, il faudra penser les stratégies qui, dépassant une logique d'opposition et de résistance, permettent l'invention de « modes de vie » alternatifs, « non-genrés ».

---

[659] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 69. Cf. *Id*., *Bodies that Matter,* op. cit., tr. it., op. cit., pp. 4-12.
[660] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 70.
[661] Judith Butler, *Défaire le genre*, op. cit., p. 22.
[662] *Ibidem*, p. 59.

Selon Judith Butler[663], il s'agit de penser l'action des sujets dans leurs conditions de subordination et d'assujettissement:

> […] je suis née dans un monde dans lequel certaines limitations ont constitué la possibilité de ma subjectivité, mais que ces limitations ne sont pas des caractéristiques structurelles et figées de mon moi. Elles sont sujettes à transformation, et j'accomplis (pour l'essentiel inconsciemment ou implicitement) cette transformation par les actes que répète ma personne. Même si ma *puissance d'agir*[664] est dans une certaine mesure conditionnée par ces limitations, elle peut aussi en partie les thématiser et le modifier. [665]

Butler travaille à partir de la notion foucaldienne d'assujettissement. Selon son interprétation, chez Foucault, l'assujettissement des individus par les relations de pouvoir implique, à la fois, deux processus: celui de la subjectivation et celui de la sujétion[666]. A propos de l'assujettissement en tant que processus par lequel la norme de genre produit le genre, Butler écrit :

> […] le pouvoir régulateur n'agit pas seulement sur un sujet préexistant mais forme aussi ce sujet ; de plus, chaque forme juridique du pouvoir a ses effets productifs ; et être sujet à la régulation, c'est y être assujetti, c'est-à-dire devenir un sujet précisément par le fait d'être régulé. […] les discours régulateurs qui forment le sujet du genre sont justement ceux qui contraignent le sujet et le produisent.[667]

Devenir un sujet (éthique aussi bien que politique) signifie certes, être assujetti mais, il peut signifier se former à partir de la résistance aux contraintes de l'assujettissement. La possibilité de résister dans des conditions de subordination et d'assujettissement implique, d'une part, l'échec de « l'hypothèse répressive » dans la production des sujets; de l'autre, la « re-articulation des modalités dominantes du pouvoir productif. »[668] C'est-à-dire que les

---

[663] Cf. Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in twentieth-century France*, Columbia University Press, New York 1987 ; *Id*., *Trouble dans le genre*, op. cit.; *Id*., *Bodies that Matter,* op. cit.; *Id*., *Le pouvoir des mots*, op. cit.; *Id*., *La vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, Paris 2002 [1997].
[664] La traduction est de Jérôme Vidal. Nous soulignons.
[665] Judith Butler, « Changer de sujet: la resignification radicale », op. cit., p. 106.
[666] Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 135.
[667] Judith Butler, *Défaire le genre*, op. cit., p. 58.
[668] Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 143.

relations de pouvoir peuvent se reconfigurer autrement en permettant certes, une réaction subjective. Mais, cette réaction participe à son tour à la reconfiguration alternative des rapports de pouvoir.

Selon Judith Butler, il s'agit du pouvoir performatif du discours qui est à l'oeuvre, d'une façon répétée, dans tout processus d'assujettissement:

> […] nous sommes constitués culturellement de façon radicale, et qu'au moment où nous envisageons le problème de ce qui doit être changé et comment, nous sommes déjà à l'intérieur des limites d'un langage, d'un discours et d'un appareil institutionnel qui orchestrera pour nous ce que nous tendrons pour possible ou impossible.[669]

Cependant, c'est à partir de la performativité du discours du pouvoir qu'un contre-discours de vérité est possible. L'instance qui nommant le sujet l'institue en tant que tel est capable de « mobiliser » un contre-discours « qui s'oppose au régime de normalisation par lequel il est engendré »[670].

Judith Butler développe ici une problématisation foucaldienne. Selon Michel Foucault, le discours est la forme de médiation et d'organisation de l'expérience subjective du monde[671]. Les formes du savoir sont toujours impliquées dans les relations de pouvoir. Le discours est le lieau où ce rapport entre savoir et pouvoir se produit et s'articule. Les « discours de vérité » expriment alors une « politique de la vérité »[672] qui règle ce que les sujets assument comme «vrai » ou «faux »[673] sur eux-mêmes, sur les choses du monde, aussi bien que sur les formes des relations de pouvoir. La modernité a énoncé, selon Foucault, un discours de pouvoir qui institue l'individu en tant que sujet de vérité[674]. Le processus de la subjectivation n'est alors qu'une pratique du pouvoir, et l'objectivation de l'identité sexuelle une des techniques qui assujettissent les corps et les individus[675]. Le pouvoir est la production même des discours normalisateurs qui instituent et contrôlent la subjectivité :

> Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur

[669] Judith Butler, « Changer de sujet: la resignification radicale », op.cit., p. 107.
[670] Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 148.
[671] Cf. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit. ; *Id*., *L'Ordre du discours*, op. cit..
[672] Michel Foucault, « Non au sexe roi », op. cit., 257.
[673] Cf. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit.
[674] Cf., Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit.
[675] Cf., Michel Foucault, «Vérité, pouvoir et soi», op. cit. ; *Id*., « Les technologies de soi», op. cit.; *Id*., «La technologie politique des individus», op. cit.

identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut connaître et que les autres doivent reconnaître en eux.[676]

Or, ce type de pouvoir discursif décrit par Foucault est compris et utilisé par Butler comme étant « performatif »: il crée les référents de ses propres discours de vérité en les nommant. Ce discours de pouvoir n'intervient pas de l'extérieur sur les éléments sociaux. Il est constitutif des rapports sociaux. Il permet de penser ces rapports en pensant, à la fois, la résistance qu'ils engendrent en tant que rapports de force. Selon Michel Foucault, l'organisation « relationnelle » du pouvoir est l'effet de la reproduction des formes de pouvoir qui contiennent les anticorps contre leur propre cristallisation hiérarchique. Les sujets qui résistent à l'assujettissement résistent à la mise en place des états de domination. C'est en résistant à la domination qu'ils se forment en tant que sujets autonomes par les relations de pouvoir. Selon l'interprétation de Judith Butler, dans « cet espace du milieu »[677] qui est l'espace de la résistance, les sujets en devenir s'opposent à la domination au moyen de la contre-utilisation des techniques du pouvoir qui contribuent à l'assujettir. Si le sujet n'est pas simplement réduit aux formes spécifiques de la relation de pouvoir à laquelle il s'oppose, il y est toujours impliqué.

Butler prolonge l'analyse foucaldienne de la résistance en tant qu'effet du pouvoir auquel elle s'oppose. Le pouvoir « productif », « malléable », « multiple », « proliférant » et « conflictuel », crée les sujets. Cependant, grâce à son caractère protéiforme, il ne les arrête pas, il ne les fixe pas[678]. Partant de ces réflexions, Butler développe la notion de « capacité d'agir » du sujet. Il s'agit d'une pratique relationnelle, une action subjective par l'Autre; ce que, en termes foucaldiens, on peut définir comme un passage stratégique « au travers » du langage, du discours de pouvoir[679]. Elle l'envisage en tant que « pratique discursive »:

> Le sujet parlant prend sa décision uniquement dans le contexte d'un champ déjà circonscrit de possibilités linguistiques. Sa décision est conditionnée par le champ déjà décidé du langage, mais cette répétition ne fait pas de la décision du sujet parlant une

[676] Michel Foucault, «Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet», op. cit., p. 302.
[677] Nous nous approprions du titre evocatif de l'ouvrage de Nâgârjuna, *Stances du milieu par excellence*, Gallimard, Paris 2002 [1961], cité par Rada Ivekovic in *Id*., « Il *partage* della ragione », op. cit., p. 133.
[678]. Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 156.
[679] « […] une chose est l'énoncé, une autre le discours. Il y a des éléments tactiques communs et des stratégies adverses. » Michel Foucault, « Non au sexe roi », op. cit., p. 260.

> redondance. L'écart entre la redondance et la répétition est précisément ce qui constitue l'espace de la *puissance d'agir*.[680]

D'une part, les pratiques du pouvoir rendent les sujets intélligibles en les instituant en tant que tels au moyen des normes discursives. De l'autre, les sujets sont institués « à la limite » entre ce qui est énoncé être un sujet et ce qui est énoncé ne pas l'être : « […] la formation du sujet exige, selon Butler, que soit produit de l'indicible. »[681] Sur cette frontière ontologique les sujets peuvent se réapproprier les pratiques discursives du pouvoir[682]. On pense alors la réassignation des normes du pouvoir à partir de la réappropriation des énoncés performatifs.

VIII. 3. *De la performance du genre …*

Judith Butler traduit les questions foucaldiennes sur la résistance au pouvoir en termes de résistance à la norme de genre. Elle pose la question des pratiques de liberté et des technologies de soi à appliquer pour s'opposer à la sujétion imposée par cette norme. Comment le sujet peut-il réagir quand il se trouve dans la situation, produite par toute injonction hétérosexuelle, d'être un sujet « genré » ? C'est-à-dire, quand il est strictement identifié par un et un seul des deux genres disponibles dans la majorité des contextes sociaux-culturels?

Le genre est, selon Judith Butler, une catégorie épistémologique instable. Il faut l'envisager, au moyen des « pratiques discursives», comme une « performance »[683]. Cela implique que, d'une part, la « performance » du genre: «[…] produit rétroactivement l'illusion de l'existence d'un noyau interne lié au genre.»[684] Le pouvoir performatif du discours de genre énonce « l'essence », la « disposition authentique ou persistante », en tant qu'effet rétroactif par lequel on institue la norme de genre. D'autre part, le fait que le genre soit pensé comme une « performance » discursive implique, selon Butler, de le penser à partir de « la répétition subversive» des conventions ritualisées par la norme hétérosexuelle.

---

[680] Judith Butler, « Censure implicite et puissance d'agir discursive » in *Id*., *Le pouvoir des mots*, op. cit., pp. 201-252, p. 203.
[681] Judith Butler, « Censure implicite et puissance d'agir discursive », op. cit., p. 212.
[682] *Ibidem*, p. 218.
[683] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit.
[684] Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 215.

La performance du genre parodie les pratiques sexuelles dans le théâtre de la socialité. « Quel est le meilleur moyen de semer le trouble dans les catégories de genre qui sous-tendent la hiérarchie de genre et l'hétérosexualité obligatoire? »[685] Selon Butler, pour troubler la norme hétérosexuelle il faut mettre en scène le genre d'une manière transgressive. Proposer les rôles sexuels comme une « performance socio-culturelle » reviens à mettre en cause la naturalité supposée de ces rôles mêmes. La performance du genre: « déstabilise les distinctions mêmes entre le naturel et l'artificiel, le fond et la surface, l'intérieur et l'extérieur, sur lesquelles le langage du genre fonctionne presque toujours. »[686] Cette performance montre « l'effet » d'originalité produit par la norme hétérosexuelle. C'est à partir de cet effet que « le sexe en tant que norme » façonne les sujets comme hiérarchiquement genrés. De plus, on peut se réapproprier la performance du genre d'une manière subversive. L'exemple donné par Butler est celui de la performance *drag* : la parodie des idées supposées « vraies » du «féminin» et du « masculin»[687]. À travers le travestissement et les jeux de rôle, il s'agit de « troubler » les distinctions « artificiellement naturalisées en une unité à travers la fiction régulatrice de la cohérence hétérosexuelle »[688] entre le sexe anatomique, l'identité de genre et la performativité de la norme de genre:

> […] la performance du genre qu'une *drag-queen* propose n'est pas moins réelle ou moins vraie que celle qu'effectue un homme ou une femme quelconque, qu'il s'agit d'une sorte d'allégorie de la performance ordinaire du genre, et que nous effectuons pour ainsi dire tous, tout le temps, le genre. Le spectacle *drag* constitue un moment où la performance est rendue explicite.[689]

C'est à travers le recours aux « pratiques parodiques » que, selon Butler, une réappropriation politique des pratiques du pouvoir devient possible.

> Comment les *drags*, les *butchs*, les *fems*, les transgenres et les transsexuel-les rentrent-ils dans le champ politique ? Non seulement ils remettent en question ce qui est réel et ce qui « doit » l'être, mais ils nous montrent aussi que les normes qui gouvernent les

[685] Judith Butler, « Introduction (1990) », in *Id*., *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 51-58, p. 52.
[686] *Ibidem*, p. 53.
[687] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 260-267.
[688] *Ibidem*, p. 261.
[689] Judith Butler, « Changer de sujet: la resignification radicale », op. cit., p. 124.

> conceptualisations contemporaines de la réalité peuvent être interrogées et que de nouveaux modes de réalité peuvent être institués.[690]

Certes, la performance de genre, d'une part, présuppose un sujet-acteur; de l'autre, elle est jouée de l'intérieur de la norme de genre. C'est-à-dire que la norme de genre est à la fois « la condition et la limite » de la performance de genre[691]. Mais, cette performance implique une « capacité d'agir » qui ne dépend pas de la simple volition subjective[692]. Il s'agit en revanche d'une pratique « émergeant de différents centres de pouvoir ». En tant que pratique discursive, la performance de genre est une pratique corporelle, un « acte de discours » individuel. Cependant, cet acte dépend « des échanges culturels complexes dans lesquels sont pris les corps »[693]. Butler problématise la tension entre, d'une part, l'action de soi sur soi dans l'espace performatif creusé par la norme de genre pour réassigner cette norme même ; de l'autre, le risque que cette réassignation subjective de la norme ne soit pas véritablement subversive de l'ordre de genre. Si le genre est déterminé dans les relations de pouvoir par des normes qui, à la fois, le produisent et le règlent, comment une action véritablement critique sur soi-même peut se produire dans cet espace normatif? Interroger cette tension signifie certes, poser la question de la traduction de la performance de genre en termes de performance autonome de soi. Mais, est-ce qu'on peut envisager cette traduction en termes de transformation d'un acte singulier de discours en technologie hétérogène de construction de la subjectivité, pour passer ainsi d'une action individuelle, subversive de la norme de genre, à un projet politique collectif de re-configuration inédite des relations de pouvoir ?

À travers la performance de genre Judith Butler pose la question de l'intelligibilité des individus à partir de l'intelligibilité de leurs corps sexués[694], de leurs pratiques sexuelles et de leurs genres : « […] la prolifération parodique des identités empêche que la culture hégémonique ainsi que ses détracteurs et détractrices invoquent des identités naturalisées ou essentielles. »[695] Si, selon Michel Foucault: « Le sexe a toujours été le foyer où se noue, en même temps que le devenir de notre espèce, notre vérité de sujet humain »[696]; Butler mobilise la norme de genre pour interroger la construction de l'humain. Elle interroge les discours de vérité qui légitiment ou délégitiment les sujets en raison des pratiques sexuelles imposées

[690] Judith Butler, *Défaire le genre*, op. cit., p. 43.
[691] Judith Butler, « Changer de sujet: la resignification radicale », op. cit., p. 124.
[692] Judith Butler, « Prefazione », in *Id*., *Bodies that Matter,* op. cit., tr. it., op. cit., p. xviii.
[693] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 246.
[694] Cf. Judith Butler, *Bodies that Matter*, op. cit., tr. it., op. cit., pp. 23-50.
[695] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 261.
[696] Michel Foucault, « Non au sexe roi », op. cit., p. 257.

comme majoritaires ou des celles marginalisées car stigmatisées « contre-nature ». Les « vies » transgenres et transexuelles ne sont pas saisies par la logique hétérosexuelle qui est la logique hégémonique. Selon cette logique, les individus qui ne peuvent pas être « énoncés » par le terme « homme » ou par le terme « femme » déstabilisent la catégorie du genre. En déstabilisant le genre par la mise en cause de sa bipartition, ces individus déstabilisent l'idée de ce qui est « humain » et de ce qui est une « vie viable »:

> […] qu'est-ce qui constitue ou non une vie intelligible, et comment des présupposés sur ce qui est « normal » en matière de genre et de sexualité prédéterminent ce qui compte pour « l'humain » et « le viable »? Autrement dit, comment les présupposés normatifs sur le genre tendent-ils à circonscrire le champ même de la description que nous pouvons faire de l'humain? Par quels moyens en venons-nous à voir ce pouvoir de démarcation, et par quels moyens le transformons-nous?[697]

Les pratiques sexuelles et les vies *transgender* montrent la rupture de tout déterminisme causal nouant sexualités et genres. Le genre, en tant que construction sociale, il faut le penser comme une « pratique discursive » *in fieri*. Et cela même quand, formellement, il apparaisse comme « naturel » et se donne à penser en tant que catégorie épistémologique stable. En revanche, selon Butler, l'instabilité intime du genre comme catégorie épistémologique peut permettre de penser les sujets en devenir à partir des sexualités non disciplinées par un genre normatif. De plus, cette instabilité peut ouvrir pour le genre lui-même, en tant que principe d'ordre, des formes d'action affranchies de la norme hétérosexuelle. D'un côté, en envisageant le genre comme le produit des normes spécifiques, on l'envisage comme le représentant de ces normes mêmes capable de les rendre socialement compréhensibles. De l'autre côté, si les normes de genre façonnent la manière dont le genre est construit comme la catégorie qui attribue à l'individu sa qualité d'être humain, alors, la conformation à une idée figée de genre permet l'intelligibilité de l'être humain. L'instabilité du genre comme catégorie interprétative exprime donc l'instabilité originaire de « l'humain ». Voire, l'instabilité du soi face à la multiplicité des relations de pouvoir qui le façonnent. Comment peut-on assumer, alors, le sentiment angoissant qui produit en nous l'instabilité de l'humain véhiculée, semble-t-il, par l'instabilité du genre? Comment peut-on réagir, se demande Butler, au bouleversement produit par la dérive de toute certitude épistémologique et ontologique? C'est « au nom de l'humain », de la possibilité de se donner collectivement des vies moins violentes

[697] Judith Butler, « Introduction (1999) », in *Id*., *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 25-50, p. 45. Cf. Judith Butler, «Faire et défaire le genre », op. cit.

que, selon Judith Butler, il faut « apprendre à vivre avec » la permutation constante de la qualité humaine. Et cela au moyen de la déconstruction du genre hétérosexuel.

En montrant l'instabilité de la performance du genre, Butler pense le genre comme protéiforme: sa performance est imprévisible. À partir de cet effet d'imprévisibilité, la norme de genre est envisagée comme un espace où la répétition, la réappropriation et la parodie sont possibles.

VIII. 4. *…au genre performatif*

Judith Butler prolonge ses réflexions sur la performance du genre dans l'analyse de la performativité discursive. C'est-à-dire qu'elle problématise le genre en tant que « acte du discours performatif »[698]. Elle distingue entre « performance » et « performativité »[699]. En ce qui concerne la performance du genre, il s'agit de la problématisation préalable de l'action subjective. En ce qui concerne la performativité, il s'agit de problématiser les effets des énoncés du pouvoir. D'une part, la performance ne met pas en cause la notion de sujet, de l'autre, selon Butler, on focalise sur les stratégies de réassignation des normes[700].

Le pouvoir, définit par Michel Foucault en termes de relations, produit ou déstabilise les sujets par son discours. Et une norme « peut, selon Butler, effectivement matérialiser un corps »[701]. C'est-à-dire: en partant de l'idée foucaldienne du « sexe en tant que norme », Butler envisage les corps genrés non simplement comme étant dressés par les normes mais, comme « matériellement » construits en tant que tels par ces normes mêmes: « […] comment les normes gouvernant le discours en viennent–elles à habiter le corps? Comment les normes qui produisent et régulent le sujet du discours habitent et façonnent-elles la vie corporelle du sujet? »[702]

Tout d'abord, il s'agit, selon Judith Butler, d'interroger le discours performatif à partir de l'acte de l'énonciation. Butler problématise « l'acte » de dire. Elle pose la question du discours performatif à partir de l'acte « corporel » de dire. L'acte corporel du discours

---

[698] Cf. Andrew Parker, Eve Kosofsky Sedgwick, *Performativity and performance*, Routledge, New York 1995.
[699] Cf. Judith Butler, *Bodies that Matters*, op. cit., tr. it., op. cit., pp. 172-175.
[700] Judith Butler, « Le genre comme performance », in *Id*., *Humain, inhumain*, op. cit., pp. 13-42, p. 17.
[701] *Ibidem*, p. 15.
[702] Judith Butler, « Censure implicite et puissance d'agir discursive », op. cit., p. 221-222.

performatif romp avec le contexte où il s'accomplit. L'incorporation des normes discursives, d'une part, façonne le sujet du dire. De l'autre, elle excède les règles discursives. Cet excédent produit un effet de résistance discursif et corporel.

En ce qui concerne le genre, assumé ou subi en tant qu'injonction discursive, on peut se le reapproprier, selon Butler, certes, grâce à une activité subjective (la performance). Mais, en contre-citant l'énoncé par lequel une identité spécifique de genre est assignée à un corps, à un individu, on utilise la performativité de l'énoncé pour le resignifier. On reassigne ainsi autrement toute identité de genre. Penser la norme de genre à partir de l'acte du discours performatif permet alors de mettre en cause la notion d'identité sexuelle. La performativité du genre contredit cette notion définie au moyen des discours sexués de vérité. Le genre performatif exprime la variabilité et la fluidité de toute identification sexuée et sexuelle.

Ensuite, problématiser la performativité discursive du genre signifie interroger la « contradiction » performative:

> Dire et manifester l'altérité au sein de la norme (l'altérité sans laquelle la norme ne « se connaîtrait pas elle-même »), manifeste l'échec de la norme à rendre effective la portée universelle qu'elle représente, ce qu'on pourrait appeler l'ambivalence prometteuse de la norme.[703]

C'est à partir de cette contradiction normative qu'on peut penser la résistance à l'assujettissement. Penser la résistance à partir de l'action normative signifie poser la question des pratiques de liberté à partir de leur rapport avec toute pratique de pouvoir. Cela signifie, au même temps, problématiser l'application des technologies de soi à partir de la question relative à leur lien constitutif avec les techniques d'assujettissement.

Décomposer les stratégies subversives de la reappropriation des énoncés performatifs, ou celles de la reassignation des normes du pouvoir implique alors, chez Butler, deux choses. D'une part, cela signifie conduir une analyse sur les actes du discours et leurs conséquences matérielles. De l'autre, cela signifie interroger la possibilité du pouvoir de récupérer, à son tour, les formes de la reappropriation et de la reassignation. Sur quelles bases nous reapproprions-nous de certaines normes et rejettons-nous des autres? Sur quelles bases envisageons-nous et appliquons-nous les technologies de soi?

Après avoir décomposé l'action des appareils normatifs de genre au moyen des analyses de Judith Butler, on peut mobiliser l'acte du discours performatif de genre pour

problématiser le rapport entre souci de soi et connaissance de soi chez Michel Foucault. En revenant aux analyses foucaldiennes de l'histoire de la morale sexuelle « occidentale », le rapport entre le travail de soi sur soi et la connaissance de soi-même est problématisé à partir de la relation sexuelle (de ce qui devient, au fur et à mesure, la relation d'amitié entre le maître et le disciple dans la direction de conscience tardive). Quel est le rapport entre l'action directe que le sujet effectue sur soi-même et les techniques de la connaissance de soi? C'est-à-dire: quel est le lien entre les technologies de souci de soi et les discours performatifs de vérité dans le processus de la subjectivation? Comment ce rapport pose-t-il la question de l'identité personnelle par les pratiques sexuelles?

[703] Judith Butler, « Performatifs souverains », in *Id.*, *Le pouvoir des mots*, op. cit., pp. 119-165, p. 148.

Chapitre IX. Le « souci de soi » et la connaissance de soi

Le souci de soi tardif ne relève pas, selon Michel Foucault, du rapport du sujet à la vérité en termes théoriques. Il s'agit en revanche d'un « exercice spirituel » qui façonne un style de vie subjectif par l'application des techniques de soi.

Dans le processus de transformation de la pratique du souci de soi, l'*epimeleia heautou* platonicienne[704] est le moment où devient visible le jeu complexe entre connaissance de soi et souci de soi formant une structure unique et originaire[705]. En ce qui concerne la connaissance de la vérité subjective, le précepte delphique du « connais-toi toi-même » ne comprend pas la connaissance du sujet en tant que « pur acte de la pensée » (le *cogito* cartésien: je pense donc je suis)[706]. Il ne la comprend pas non plus en tant que découverte de la conscience individuelle. En revanche, ce précepte, à partir de la Grèce antique et jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne[707], entend problématiser les limites humaines. L'oracle de Delphes apprend à Socrate[708] que le plus savant des hommes est celui qui est conscient de son non–savoir, celui qui reconnaît ses limites. C'est à partir de cette problématisation de la limite humaine que le précepte du « connais-toi toi-même » constitue un élément nécessaire du s'occuper de soi-même:

> Le principe delphique n'était pas une maxime abstraite à l'égard de la vie; c'était un conseil technique, une règle à observer pour la consultation de l'oracle. « Connais-toi toi-même » signifiait: « N'imagine pas que tu sois un dieu ». D'autres commentateurs en offrent l'interprétation suivante: « Sache bien quelle est la nature de ta demande lorsque tu viens consulter l'oracle ».[709]

Michel Foucault retrace l'histoire du précepte delphique[710]. Il souligne qu'une de ses significations premières a été l'invitation à bien formuler les questions à poser à la divinité

[704] Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, Pocket, Paris 2003.
[705] Anissa Castel-Bouchouchi, «Foucault et le paradoxe du platonisme», op. cit., p. 175.
[706] Cf. Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feux », op. cit.
[707] Jean-Pierre Vernant, *L'homme grec*, Seuil, Paris 1993 [1991], pp. 7-33.
[708] Platon, *Apologie de Socrate*, op. cit., 23b.
[709] Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit., p. 786.
[710] Michel Foucault «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 19/01/1983.

pour connaître la vérité sur soi-même[711]. C'est-à-dire: pour établir un rapport vrai et complet avec soi-même, il faut être capable de s'adresser à l'autorité de la parole divinatoire de manière efficace. Selon Foucault, de Platon au christianisme, on pose la question du souci de soi à partir de celle du dire vrai sur soi-même et sur les formes de la relation de pouvoir. On s'interroge sur la réalisation de l'autonomie du sujet éthique et politique, sur la formation de l'homme-citoyen et du gouvernant, à partir de la décomposition du rapport entre la recherche de la vérité subjective et les pratiques du pouvoir.

Le précepte du « connais-toi toi-même », envisagé en tant que toujours inclus dans la pratique plus générale de s'occuper de soi-même[712], a été constamment associé à la figure de Socrate[713], dans les textes platoniciens aussi bien que dans la lecture tardive de ces textes. Selon Michel Foucault, la figure de Socrate est très importante parce qu'elle représente la problématisation du rapport entre le souci de soi-même et le souci des autres[714]. Socrate introduit, dans la notion antique de philosophie, ce que Pierre Hadot a défini comme « l'appel de l'individu à l'individu »[715]. C'est-à-dire: la figure de Socrate représente une façon nouvelle de pratiquer la philosophie, une manière « d'être avec » la philosophie. Dès maintenant, philosopher signifie être capable de «se mettre en question soi-même»[716] pour s'améliorer; et cela à partir de la rencontre avec l'Autre, quelqu'un qui nous invite et nous apprend à nous transformer.

La pratique du s'occuper de soi, y compris le précepte du « connais-toi toi-même », est interprétée, alors, selon Michel Foucault, tout au long de la Grèce classique jusqu'au début du christianisme, comme une « thérapeutique »[717]. Foucault souligne cette signification pour montrer la référence, certes, à la notion de « souci » en tant que « soin » individuel de l'âme et du corps, mais aussi à celle du souci en tant que « service » rendu dans la relation avec l'autre. Par exemple, le service d'un serviteur à son maître; ou, à partir de la problématisation de l'érotique avec les garçons, le service pédagogique que l'*éraste* rend à l'*éromène* en train de se former comme homme-citoyen. Cette signification semble renvoyer à une pratique duelle, non réciproque, qui fonctionne à partir de rôles figés. Mais, selon l'interprétation

[711] *Ibidem*, où Michel Foucault analyse les tragédies d'Euripide, *Ione*, et de Sofocle, *Edipe roi*. Cf. Marcel Detienne, *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, op. cit.
[712] Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », op. cit., p. 353.
[713] Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, op. cit., chap. III; *Id*., *Qu'est-ce que la philosophie antique?* op. cit., chap. III.
[714] Michel Foucault, «Les gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 02/03/1983, deuxième partie et cours du 09/03/1983.
[715] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* op. cit., chap. III, p. 56.
[716] *Ibidem*.

foucaldienne, le rapport à l'Autre qui soutient le rapport à soi se transforme au fur et à mesure que la relation pédérastique se développe dans le sentiment mutuel de l'amitié (*philia*) tardive (épicurienne et stoïcienne) où l'asymétrie perd du terrain[718]. Cependant, selon Michel Foucault, le souci de soi tardif demeure principalement une attitude critique de l'individu envers soi-même, envers les autres aussi bien qu'envers le monde. À partir de la méditation dans l'examen de conscience stoïcien, il s'agit d'une activité du sujet sur soi.

L'interprétation foucaldienne de la pratique antique du s'occuper de soi-même en termes de « thérapeutique », problématise le souci de soi en tant qu'exercice spirituel individuel. Elle interroge le rapport à l'Autre comme étant le fondement d'une éthique du rapport à soi et elle décompose les effets politique de cette pratique éthique.

C'est à partir des questions relatives aux comportements moraux modernes que Michel Foucault analyse les formes antiques des pratiques éthiques: pourquoi l'inquiétude hante-t-elle l'attitude éthique moderne à l'égard du principe du souci de soi? Qu'y a-t-il de troublant dans la pratique tardive du souci de soi?

> Nous éprouvons de la difficulté à fonder une morale rigoureuse et des principes austères sur un précepte qui pose que nous devons nous soucier de nous-mêmes plus que de tout autre chose. Nous sommes davantage enclins à considérer le souci de soi comme quelque chose d'immoral, comme un moyen d'échapper à toutes les règles possibles. Nous avons hérité de la morale chrétienne, qui fait du renoncement de soi la condition du salut. Paradoxalement, se connaître soi-même à constitué un moyen de renoncer à soi.[719]

Selon Foucault, ce principe n'est plus considéré positivement. On décèle en lui le danger de l'individualisme[720] car on reproche à « l'usager »[721] des techniques de soi de se façonner en tant que sujet moral en exprimant une position éthique particulière qui ne tient pas en compte

---

[717] Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », op. cit., p. 357. Cf. A. J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, éd. du Cerf, Paris 1993.
[718] Michel Feher, « Les laboratoires de l'amour. Le dilemme de l'éraste », *Vacarme*, n° 29, 2004, pp. 110-117, pp. 112-113.
[719] Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit., p. 788.
[720] Cf. Cristhopher Lasch, *The Minimun* Self, op. cit. ; *Id*., *The Culture of Narcissism*, op. cit. Voir aussi, C. B. MacPhearson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford U.P., Oxford 1962.
[721] Mathieu Potte-Bonneville, «Politique des usages», *Vacarme*, n° 29, 2004, pp. 66-73, pp. 67-68.

de l'intérêt général[722]. En revanche, on pretend fonder la morale moderne sur la notion d'une « loi générale »[723] qui règle les comportements des individus dans leurs relations avec les autres en refusant l'instance du soi. L'analyse de la morale sexuelle moderne porte, traditionnellement, selon Foucault[724], sur le code proposé ou imposé et sur les comportements adoptés. Mais, elle ne porte pas forcement sur les « manières de se conduire »: sur la façon dont les prescriptions morales sont traduites dans les attitudes éthiques subjectives. Si la question foucaldienne est de savoir comment l'individu se forme lui-même en un type de sujet éthique et politique, l'étude de la pratique de soi tardive problématise l'usage de techniques de soi et vise à montrer le degré d'autonomie subjective acquis par cet usage. Les prescriptions, très générales, des codes morales antiques impliquent des formes différentes de comportements. En effet, de la Grèce classique au christianisme, certes, il y a un *continuum* d'austérité morale, mais il y a un *spectrum* très vaste de postures éthiques. Pendant l'antiquité tardive, problématiser l'usage des techniques de soi signifie problématiser la maîtrise de soi de l'homme-citoyen: la maîtrise de ses pratiques sexuelles. Se demander comment on prend convenablement du plaisir dans la relation sexuelle signifie se poser la question du rapport aux autres par la réalisation du rapport à soi.

Michel Foucault interprète le souci de soi tardif comme une technique « critique » employée pour construire des « modes de vie » autonomes qui soient des « modes de vivre ensemble »[725]. Mais, comment peut-on définir les technologies de soi en tant que techniques « critiques »? Et, quel est le processus éthique qui permet de passer de l'usage des « thérapies » de soi (des exercices individuels bien qu'appliqués « en relation ») au vivre ensemble? Il ne s'agit pas là de mobiliser le choix politique individuel? C'està partir de ces questions qu'on peut interroger l'analyse foucaldienne. D'abord il faut poser la question du rapport entre les pratiques d'auto-subjectivation et les pratiques du povuoir. Ensuite, celle de la différenciation politique (selon le sexe et le statut social chez les Grecs, selon le genre, la classe, la race si on veut utiliser l'étude foucaldien pour interroger notre actualité…) de toute pratique du pouvoir et celle de la différenciation conséquente des technologies de soi. Enfin, pour que ces dernières technologies puissent être pensées en tant qu'outils critiques des

[722] La conséquence de cette position est, en termes historiques, un perspectivisme qui, à partir du récit de chaque temoin, empeche toute synthèse de la réalité; en termes politiques, un libéralisme qui accorde l'action des institutions « aux aspirations privées de ceux qui leur sont assujettis ». Mathieu Potte-Bonneville, «Politique des usages», op. cit., p. 68.

[723] Sur le principe universaliste d'une « loi générale », voir Eleni Varikas, « Universalisme et particularisme », in, *Dictionnaire critique du féminisme*, op. cit., pp. 241-245.

[724] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit.

[725] Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », op. cit., pp. 568-571; *Id.*, *Le souci de soi*, op. cit., chap. III. Cf. Pierre Hadot, *Que-ce que la philosophie antique?* op. cit.

configurations alternatives du pouvoir, il ne suffit pas de se limiter à la décomposition de leur interaction avec les technologies « subjectivantes ». Il faudrait, en revanche, problématiser les stratégies de résistance et d'opposition au pouvoir à partir de la question des pratiques de réappropriation et de réassignation des normes. De plus, il faudrait se poser le problème de la création de technologies « inédites »[726] à partir de leur historicité.

IX. 1. *Érotisme et « spiritualité »*

Selon Michel Foucault, dans la modernité « occidentale », le « moment cartésien »[727] a privilégié la formule de la connaissance de soi comme clef interprétative du rapport entre la subjectivité et la vérité. Foucault déclare vouloir essayer de décomposer ce dernier rapport d'une manière différente. Il propose une distinction entre la « philosophie » comme «[…] la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité»[728]; et la « spiritualité », selon la quelle:

> […] il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet.[729]

Foucault analyse le lien entre la subjectivité et la vérité à partir du fait que, pendant l'Antiquité tardive, la spiritualité a été la forme première du choix philosophique. Selon la philosophie hellénistique et romaine, laquelle, à son avis, n'est pas autre chose qu'une forme de spiritualité, le devenir du sujet se construit par un mouvement « érotique » et par un travail « ascétique »: «*Erôs* et *askêsis* sont, je crois, les deux grandes formes par lesquelles, dans la

[726] Cf. Elsa Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de sexe et de reace dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, Féminisme(s), op. cit., en particulier, voir le paragraphe intitulé, « Pour une épistémologie de la résistance. Une technique du tumulte pour déjouer la domination. », pp. 93-98.
[727] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 15-16; cf. *Id*., *Les mots et les choses*, op. cit., deuxième partie, chapitre IX.
[728] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16.
[729] *Ibidem,* p. 17.

spiritualité occidentale, on a conçu les modalités selon lesquelles le sujet devait être transformé pour devenir enfin sujet capable de vérité.»[730]

Partant de l'analyse généalogique des modalités de transformation du sujet, Foucault se demande comment le dispositif de sexualité est devenu l'instrument qui, dans la modernité « occidentale », enregistre la mesure du rapport entre la subjectivité et la vérité. Selon lui, à partir de l'Antiquité tardive, se développe une véritable herméneutique de soi qui justifie le passage de l'éthique sexuelle hellénistique à la morale sexuelle chrétienne. Si, dans le texte d'Artémidore[731], le modèle était celui de la pénétration masculine et la question éthique impliquée celle de la maîtrise de soi par rapport aux autres, le modèle chrétien en revanche problématise l'érection: «D'où il ressort que le problème n'est pas celui du rapport aux autres, mais celui du rapport de soi à soi ou, plus précisément, du rapport entre la volonté et l'expression involontaire.»[732] À partir de cette interprétation, Foucault pose le problème des transformations dans le rapport entre la subjectivité et la vérité pendant l'Antiquité tardive jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Il souligne comment on passe de la méditation stoïcienne à l'aveu chrétien. Dans la première, il s'agit encore d'établir un rapport à soi au moyen de la pratique complexe du s'occuper de soi-même par une relation réciproque avec l'autre. Cette relation vise à maîtriser ses plaisirs et à interpréter ses désirs. Dans le christianisme, il s'agit d'imposer des obligations de vérité:

> L'aveu, par exemple, existait déjà chez les classiques dans la relation avec le guide spirituel. […] tout comme l'obligation de confier à un directeur de conscience les faux pas commis dans la journée. Mais, dans ce contexte, l'examen de conscience était avant tout un exercice mnémotechnique orienté vers les principes de la vie juste. Cet examen de conscience n'expliquait donc pas la vérité fondée dans le moi. La vérité se trouvait ailleurs, dans les principes de la vie juste, ou dans la santé totale. La vérité n'était pas recherchée à l'intérieur de la personne humaine. […] chez les moines, la technique de l'aveu devient une technique de travail de soi sur soi.[733]

L'*askêsis* stoïcienne signifie s'exercer sur soi-même par des techniques de subjectivation de la vérité. C'est-à-dire: l'individu transforme une vérité apprise à travers le rapport avec l'autre en un « principe d'action » de soi sur soi. Ce « principe d'action » intensifie le processus de

---

[730] *Ibidem*..
[731] Cf. Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit.; *Id*., «Subjectivité et vérité», op. cit.
[732] Michel Foucault, « Sexualité et solitude », op. cit., p. 176.
[733] Michel Foucault, « Interview de Michel Foucault », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 349, pp. 656-667, p. 659.

constitution du sujet éthique. En revanche, selon les formes de l'ascétisme chrétien, les fidèles sont désormais obligés de découvrir et d'avouer « toute » la vérité sur eux-mêmes[734] «jusqu'aux pensées les plus intimes»[735]; et cela à partir de l'enquête sur leurs désirs sexuels. Cette découverte est un travail infini du sujet sur soi-même car le soi n'est pas dévoilé comme une illusion. Au contraire, c'est à partir de la réalité du soi que les chrétiens sont obligés de se débarrasser de « tout attachement au soi ». C'est-à-dire: ils sont obligés de se détacher des plaisirs et désirs sexuels subjectifs. «Plus nous découvrons la vérité sur nous-mêmes, plus nous devons renoncer à nous-mêmes, et plus nous voulons renoncer à nous-mêmes, plus il nous est nécessaire de mettre en lumière la réalité de nous-mêmes.»[736] Le renoncement à soi se justifie alors au nom de la recherche de la vérité sur soi-même. Cela au moyen de l'analyse des pulsions sexuelles car la sexualité commence à être problématisée en tant que « dispositif ». Par ce dispositif général on expliquera, à partir de la modernité, la personnalité humaine toute entière. Pendant l'Antiquité classique et tardive c'était la *libido* qui posait le problème de la maîtrise de soi dans la relation avec les autres. En revanche, la pratique chrétienne du s'occuper de soi-même pose le problème du renoncement aux plaisirs de la chair et celui de l'aveu du désir sensuel.

IX. 2. *Le « souci de soi » platonicien*

Michel Foucault décompose le concept de s'occuper de soi-même pendant deux moments à son avis très intéressants: le moment socratico-platonicien et les deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Ces deux premiers siècles il les définit comme l'âge d'or de la « culture de soi »[737]. Il envisage aussi le projet de se mettre à l'étude du moment de passage de l'ascèse philosophique hellénistique et romaine à l'ascèse chrétienne, projet qui restera à peine esquissé[738] dans les cours au Collège de France des ses dernières années.

En ce qui concerne l'analyse de l'*epimeleia heautou* socratico-platonicien, Foucault propose l'*Alcibiade* I[739]. à partir de cette lecture, il remarque que, chez Platon, le souci de soi

[734] Cf. Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, manuscrit, Bibliothèque de l'IMEC Paris, communication reservée.
[735] Michel Foucault, « Interview de Michel Foucault », op. cit., p. 659.
[736] Michel Foucault, « Sexualité et solitude », op. cit., p. 172.
[737] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 32.
[738] Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit., pp. 804-813.
[739] Platon, *Alcibiade,* op. cit. Cf. Michel Foucault, « Les tecniques de soi », op. cit., pp. 789-799.

est immédiatement lié à l'exercice du pouvoir[740]. Le souci de soi socratico-platonicien est une *condictio sine qua non* pour entreprendre une action politique. Il y a donc un premier contact entre le souci de soi-même et le gouvernement des autres[741]. Tout d'abord, si l'on n'est pas capable de se soucier de soi, on n'est pas plus capable de se soucier des autres, encore moins de les gouverner. En effet, chez Platon le souci de soi comprend la connaissance de soi-même et il a une fonction propédeutique pour la gestion de la cité de la part du sujet. Le jeune Alcibiade doit se soucier de lui-même pour apprendre à mieux se connaître et, par conséquence, pour s'améliorer :

> SOCRATE- Mais par quel art on s'améliore soi-même, pourrions-nous le savoir, si nous ignorions ce que nous sommes nous-mêmes? ALCIBIADE- Ce serait impossible. S.- Maintenant, est-ce une chose facile de se connaître soi-même, et celui qui a mis ce précepte au fronton du temple de Pytho était-il le premier venu? Ou bien est-ce une chose difficile et qui n'est pas à la portée de tous? A.- Pour moi, Socrate, j'ai souvent pensé qu'elle était à la portée de tous, mais parfois aussi qu'elle était très difficile. S.- En tout cas, Alcibiade, qu'elle soit facile ou non, il n'en reste pas moins que, si nous connaissons, nous pourrons peut-être savoir quel soin nous devons prendre de nous mêmes, et que sans cette connaissance nous ne le pourrons jamais.[742]

Dès qu'Alcibiade sera devenu meilleur, capable de se maîtriser et de se dominer, il sera aussi capable de gérer la cité, de se soucier des autres et il parviendra à les dominer :

> SOCRATE- Mais alors, si nous ne nous connaissons pas nous–mêmes et si nous ne sommes pas sages, pouvons nous connaître les choses qui nous appartiennent, mauvaises ou bonnes? […] Et si nous ne connaissons même pas ce qui est à nous, nous ne connaissons pas non plus ce qui en dépend. […] Nous n'avons donc pas trop bien raisonné, quand nous sommes convenus qu'il y a des gens qui ne se connaissent pas eux-mêmes, mais qui connaissent les choses qui sont à eux, et d'autres qui connaissent ce qui dépend des choses qui sont à eux. Car il semble bien qu'il appartient au même homme et au même art de discerner ces trois choses: soi-même, ce qui est à soi-même et les choses qui dépendent de ce qui est à soi-même. […] Mais

[740] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 37.
[741] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 16/02/1983.
[742] Platon, *Alcibiade,* op. cit., 128d-129a.

> tout homme qui ignore ce qui est à lui, ignore de même aussi ce qui est aux autres. […] Et s'il ignore ce qui est aux autres, il ignorera aussi ce qui est à l'état.[743]

Certes, le souci de soi est tout de suite décrit dans sa fonction politique; mais il fonctionne à partir de sa valeur érotique en tant que principe pédagogique. C'est-à-dire que, si Alcibiade n'a pas pu réaliser son éducation comme il le fallait pour atteindre au gouvernement de la cité, cela signifie deux choses. D'un côté, qu'il a été aimé de mauvaise manière: ses amants n'ont pas pensé à le faire progresser, à le faire s'améliorer du point de vue de l'éthique. Ils n'ont pas permis donc le changement de lui-même. De l'autre côté, qu'il n'avait pas encore développé la capacité d'écouter la parole de l'autre :

> SOCRATE- […]. Tandis que tu étais plus jeune et avant que tu fusses, semblait-il, gonflé de si grandes ambitions, le dieu ne me permettait pas de m'entretenir avec toi, pour que mes paroles ne fussent pas perdues. Il m'y autorise à présent; car à présent tu peux m'entendre.[744]

C'est pour cela que, maintenant, Socrate s'adresse à Alcibiade en lui proposant son amour, son amitié (*philia*) comme un service qu'il lui rend pour le transformer en le bon gouvernant:

> Car si toi, tu espères faire voir au peuple que tu es pour lui d'une valeur sans égale et acquérir aussitôt par là un pouvoir absolu, moi, de mon côté, j'espère être tout-puissant près de toi, quand je t'aurai fait voir que je suis pour toi d'un prix inappréciable et que ni tuteur, ni parent, ni personne autre n'est à même de te donner la puissance à laquelle tu aspires, excepté moi, avec l'aide de Dieu toutefois.[745]

Voilà que le souci de soi platonicien est envisagé comme, «[…] une activité, une nécessité de jeunes gens, dans un rapport entre eux et leur maître, ou eux et leur amant, ou eux et leur maître et amant.»[746] Les trois éléments, politique, pédagogique et érotique, traités dans l'*Alcibiade* platonicien, seront centraux pour comprendre les transformations dans le fonctionnement du souci de soi pendant le Stoïcisme. En effet, en lisant l'*Alcibiade,* Foucault aborde le thème du lien entre le principe du « s'occuper de soi-même », le problème de

[743] *Ibidem*, 133c-133d, 133d-134a.
[744] *Ibidem*, 105e, cf. op. cit.
[745] *Ibidem*, 105d, cf. op. cit.
[746] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 39.

« gouverner les autres » et la question « d'être gouverné »[747]. Ces trois points constituent les trois axes du développement de la culture de soi en tant que formation éthique et politique du sujet pendant l'Antiquité tardive.

Le soi dont il faut se soucier pendant le moment socratico–platonicien et jusqu'au début du christianisme coïncide avec l'âme. Mais non pas en tant que substance, plutôt en tant que sujet d'activité et de changement[748]. Afin de bien se soucier de soi, il faut d'abord savoir qu'on va se soucier de l'âme en tant que sujet d'action. Si l'homme est l'union de l'âme et du corps, «[…] nous pouvons affirmer, dit Socrate à Alcibiade, qu'il n'y a rien qui soit plus maître de nous-mêmes que l'âme.»[749] Le fait de spécifier cet objet du souci de soi (qui est aussi le sujet même des pratiques de soi) est très intéressant car, selon Foucault, il introduit déjà à la signification du rôle de l'autre et, en particulier, de celui du maître dans les pratiques de la culture de soi[750]. En effet, l'autre en tant que maître est celui qui, déclare Socrate, «[…] aime ton âme […]» et pourtant, «[…] il ne s'en ira pas, tant qu'elle marchera vers la perfection.»[751] Si s'occuper de soi-même veut dire s'occuper d'un sujet actif dans les relations avec les autres, il faut alors prévoir quelqu'un capable d'apprendre à ce sujet d'action à se soucier de soi-même. Selon Michel Foucault:

> Le maître, c'est celui qui se soucie du souci que le sujet a de lui-même, et qui trouve, dans l'amour qu'il a pour son disciple, la possibilité de se soucier du souci que le disciple a de lui-même. En aimant d'une façon désintéressée le garçon, il est donc le principe et le modèle du souci que le garçon doit avoir de lui-même en tant que sujet.[752]

Foucault avait déjà remarqué que, dans l'*Alcibiade,* se soucier de soi-même signifie apprendre à se connaître[753]. La célèbre métaphore de l'œil montre comment le soi, l'âme en tant que principe d'activité, peut se connaître[754]. Selon Foucault, à partir de l'analyse de l'utilisation de cette métaphore chez Platon, on peut comprendre que:

---

[747] *Ibidem,* p. 44; « *Omnes* et *singulatim* », op. cit., pp. 140-148.
[748] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 54-57.
[749] Platon, *Alcibiade*, op. cit., 130d.
[750] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 58.
[751] Platon, *Alcibiade*, op. cit., 131c.
[752] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 58.
[753] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 65.
[754] « Donc un œil qui regarde un autre œil et qui se fixe sur ce qu'il y a de meilleur en lui, ce par quoi il voit, peut ainsi se voir lui-même. […] Si donc l'œil veut se voir lui-même, il faut qu'il regarde un autre œil et dans cet endroit de l'œil où se trouve la vertu de l'œil, c'est-à-dire la vision? […] l'âme

> […] l'âme ne se verra qu'en dirigeant son regard vers un élément qui sera de même nature qu'elle, et plus précisément: en regardant l'élément de même nature que l'âme, en tournant, en appliquant son regard vers le principe même qui fait la nature de l'âme, c'est-à-dire la pensée et le savoir (*to phronein*, *to eidenai*). C'est en se tournant vers cet élément, qui assure la pensée et le savoir, que l'âme pourra se voir. Or qu'est-ce que c'est que cet élément? Eh bien, c'est l'élément divin.[755]

On se soucie de soi-même en pratiquant la connaissance de soi qui n'est qu'un regard vers l'élément divin pour se voir soi-même à travers l'autre. Michel Foucault déclare que l'Antiquité tardive donnera une interprétation de ce passage platonicien selon laquelle, la référence à l'identité de nature (divine) entre les âmes sera utilisée pour expliquer la réciprocité dans la relation entre deux sujets (deux hommes-citoyens) en train de réaliser leur autonomie éthique au moyen de la pratique de la vérité dans un processus de subjectivation[756]. Ce qui revient à souligner l'importance de l'âme en tant que source active de la pensée et du savoir plutôt que son identification avec le divin.

IX. 3. *Le « souci de soi » tardif*

Michel Foucault décompose les changements qui caractérisent la transition de l'idée socratique de l'*epimeleia heautou* à l'idée du souci de soi dans le Stoïcisme tardif jusqu'au christianisme primitif[757]. Il procède à partir d'une analyse de la notion, de la forme et des pratiques platoniciennes du souci de soi ainsi qu'elles ont été décrites dans l'*Alcibiade* I. Selon ce texte, ceux qui se soucient d'eux-mêmes sont «[…] ces jeunes aristocrates qui sont destinés à exercer le pouvoir […]»[758]. L'exercice du pouvoir politique, le gouvernement des autres est la raison pour laquelle ces jeunes appliquent les pratiques du souci de soi. Se soucier de soi-même signifie apprendre à se connaître. Les jeunes commencent à se connaître bien avant d'accéder à la capacité de gouverner la cité. Socrate apprenait aux jeunes à

---

aussi, si elle veut se reconnaître, devra, n'est-ce pas? Regarder une âme et surtout cet endroit de l'âme où se trouve la vertu de l'âme, la sagesse, ou tout autre objet qui lui est semblable. » Platon, *Alcibiade*, op. cit.,133a-133c.

[755] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 68.

[756] Cf. Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit.

[757] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 79.

[758] *Ibidem,* p. 80.

appliquer l'*epimeleia heautou* dans la période de l'adolescence jusqu'à la maturité. Par contre, l'Antiquité tardive transforme le souci de soi en une pratique qui peut durer toute la vie[759]. Cette pratique s'active dans une relation réciproque où les partenaires ont déjà réalisé, au moins en partie, leur maturité éthique et politique. Le souci de soi platonicien ne s'imposait pas à tous; il n'était pas conçu en tant qu'impératif « universel ». Il se présentait en revanche comme un choix de vie personnel[760] face à l'exercice du pouvoir politique. Dans *L'herméneutique du sujet*, Michel Foucault déclare que, pendant l'Antiquité tardive:

> […] s'occuper de soi n'est plus, à l'époque dont je parle, et n'était plus d'ailleurs depuis longtemps, une recommandation réservée à certains individus et subordonnée à une fin déterminée. […] le souci de soi semble apparaître comme un principe universel qui s'adresse et s'impose à tout le monde.[761]

La première transformation du souci de soi a donc à faire avec l'occasion, *kairos*, qui contraint à s'occuper de soi-même. Foucault souligne que maintenant la « conjoncture particulière » où se produit l'événement de se soucier de soi-même n'est plus l'adolescence, mais la vie entière[762]. La vie toute entière coïncide avec une pratique philosophique visant à la constitution des modes de vivre autonomes. Il s'agit d'une sorte de « thérapeutique » pour la réalisation du bonheur du sujet.

> Au modèle pédagogique de Platon se substitue un *modèle médical*. Le souci de soi n'est pas une autre forme de pédagogie; il doit constituer *un souci médical permanent*. Le *souci médical permanent* est l'un des traits essentiels du souci de soi. L'on doit devenir *le médecin de soi-même*.[763]

Un deuxième changement se produit alors dans la finalisation de s'occuper de soi-même. Si dans l'*Alcibiade* l'objectif était le gouvernement de la cité, maintenant l'objectif devient la maîtrise de soi-même avec, pour but principal, le gouvernement de son âme (comme principe d'action) avant de celui des autres. À partir de cette « autofinalisation »[764] du rapport à soi-même, la forme du souci de soi est représentée par un ensemble de technologies de soi. Michel Foucault remarque que les pratiques du souci de soi s'approchent de plus en plus des

[759] Michel Foucault, «Les gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 12/01/1983.
[760] Annie Larivee, «Un tournant dans l'histoire de la vérité? Le souci de soi antique», op. cit., p. 339.
[761] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 108.
[762] *Ibidem*, p. 84.
[763] Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit., p. 796. Nous soulignons.

arts de vivre qu'il avait déjà analysés dans son cours au Collège de France intitulé «Subjectivité et vérité» où il les avait mis en relation avec les *Aphrodisia* hellénistiques[765]. Maintenant, il les aborde pour montrer leur rôle thérapeutique et leur fonctionnement érotique dans la culture de soi du Stoïcisme tardif. Les techniques de soi stoïciennes sont des véritables exercices spirituels actifs grâce à l'action du principe érotique, le principe qui gouverne les rapports à l'Autre. Enfin, la culture de soi, sous la forme d'une thérapeutique philosophique et à travers l'application des technologies de soi, récupère le lien entre soin de l'âme et soin du corps qui n'était pas pris en considération dans l'*Alcibiade* platonicien.

Tous ces changements ont bien évidemment des conséquences considérables. Le fait que le souci de soi devienne une pratique appliquée dans la maturité et tout au long de la vie du sujet, implique, tout d'abord, que sa fonction pédagogique, même si elle est maintenue, régresse peu à peu en laissant la place à une fonction « critique »[766]. Il s'agit, dans le rapport entre le maître et le disciple, de renoncer au dialogue socratique pour pratiquer une véritable art de l'écoute: «L'écoute est liée au fait que le disciple n'est pas sous le contrôle de ses maîtres, mais dans la posture de celui qui recueille le *logos*.»[767] Le sujet, en écoutant la parole vraie du maître de philosophie, prend soin de soi-même car il apprend à écouter la voix de la raison qui résonne en lui. L'écoute est donc nécessaire pour pratiquer l'examen de conscience stoïcien en tant que technique à appliquer pour apprendre à agir correctement et à façonner une manière de vivre.

Pendant l'Antiquité tardive, le souci de soi devient donc un art de vivre, une *tekhnê tou biou*[768] transversale[769]. Cet art assume une fonction critique et a pour objectif final le soi. L'attitude critique[770] impliquée par la culture de soi est une attitude du sujet envers soi-même, son propre style de vie, ainsi qu'envers les autres et, plus généralement, envers le monde, envers ces « modes de vie » qui ne sont pas convenables pour que l'individu puisse atteindre une vie heureuse.

À partir de l'analyse des transformations du principe du s'occuper de soi-même de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive, Michel Foucault souligne, en général, les changements dans la problématisation des relations sexuelles et, en particulier, ceux dans la

---

[764] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 81.
[765] Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit., 28/01/1981.
[766] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 90.
[767] Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit., p. 797.
[768] Michel Foucault, « Les techniques de soi », op. cit.
[769] Foucault souligne que, même si cette pratique devient transversale à l'égard du statut des sujets, elle reste élitaire à l'égard de ses formes d'application; Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 122.
[770] Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique? », op. cit.

relation pédérastique. Le rapport entre adulte et garçon pose, dans la Grèce classique, la question d'une pratique correcte des *aphrodisia* simultanément à la satisfaction des critères érotiques. Du côté érotique, l'*éraste* actif et maître de soi-même ne peut que s'enflammer pour un *éromène* précocement tempérant car la beauté masculine du garçon s'exprime par sa *sôphrosuné*, la qualité morale qui relève de la maîtrise raisonnée des appétits. Cependant, du coté de l'usage conventionnel des plaisirs, la pratique des *aphrodisia* impose une polarité des rôles dans le rapport sexuel. L'adulte ne peut que pénétrer son partenaire car son statut social lui impose un rôle actif. Il ne peut pas rendre hommage à la virilité naissante de l'*éromène* en jouant un rôle passif. Pour l'adulte, se soucier de soi-même signifie donc gérer la contradiction entre son désir d'un garçon bien aimable, viril et tempérant, qui ne doit pas partager ses plaisirs, et le respect du principe d'isomorphisme qui lui impose de se contrôler face au jeune qui prend du plaisir dans la passivité. En partant de ces analyses, Michel Foucault souligne que le souci de soi classique dont l'objectif est la tutelle et la réalisation de la citoyenneté des hommes, s'appuie sur un principe pédagogique. C'est en prenant soin de son statut social de citoyen libre et actif que l'*éraste* pratique l'activité sexuelle. Son amour aide l'*éromène* à devenir, à son tour, un homme libre et un citoyen exemplaire[771]. Le garçon peut donc répondre positivement aux avances de l'adulte s'il estime désintéressées les intentions de son amant[772].

Or, l'art classique d'aimer les garçons représente, selon Michel Foucault, d'un côté, une pratique qui échappe aux prohibitions qui réglent les rapports conjugaux et au mépris des relations homosexuelles entre adultes libres[773]. De l'autre côté, elle annonce une érotique en tant que discipline artistique. Il s'agit, selon Foucault, de transformer les techniques de soi-même appliquées par la relation sexuelle afin d'imprimer un style personnel à la vie amoureuse. C'est-à-dire: s'exercer dans un travail de soi sur soi qui constitue un véritable modèle ascétique pour mener une vie admirable et heureuse. De l'*epimeleia heautou* appliquée dans la relation entre adulte et garçon pour que chacun puisse garder ou réaliser la maîtrise de soi-même nécessaire à la maturité du choix politique, on passe à une idée du souci de soi stoïcien exercé au moyen d'un véritable examen de conscience dans une relation réciproque d'amitié :

> Mais la volonté d'être un sujet moral, la recherche d'une éthique de l'existence étaient principalement, dans l'Antiquité, un effort pour affirmer sa liberté et pour donner à sa

[771] Michel Feher, « Les laboratoires de l'amour. Le dilemme de l'éraste », op. cit., pp. 110-112.
[772] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., chap. IV.
[773] Michel Feher, « Les laboratoires de l'amour. Le dilemme de l'éraste », op. cit., p. 113.

propre vie une certaine forme dans laquelle on pouvait se reconaître, être reconnus par les autres, et la postérité même pouvait trouver un exemple[774].

IX. 4. *L'éthique de la vérité*

L'exemple des changements subis par le principe du s'occuper de soi-même des relations pédérastiques classiques à l'amitié stoïcienne montre, selon Michel Foucault, qu'une réglementation rudimentaire des comportements sexuels favorise l'invention de toute une série de technologies du souci de soi. Ces nouvelles technologies permettent aux individus de se former une esthétique de l'existence comme attitude éthique[775]. Selon Foucault, l'épanouissement de l'ascèse stoïcienne en art de la vie a bénéficié des réflexions hellénistiques et romaines sur l'autonomie éthique et politique caractérisant l'érotique pédérastique classique. Foucault déclare qu'un art d'aimer prend la forme d'une ascèse, d'une « estéthique de l'existence en tant qu'éthique de la vérité », s'il se développe entre deux sujets « libres » de s'occuper chacun de soi-même dans le rapport à l'autre. Qu'est-ce, alors, demande Foucault, que cet élan qui pousse un individu à s'occuper de soi-même en s'occupant de ses pratiques amoureuses? À son avis, la réponse aux questions éthiques impliquées par les relations érotiques est toujours liée à un enjeu politique. C'était à partir de sa notion de la citoyenneté que l'*éraste* du quatrième siècle avant Jesus Christ traitait l'*éromène* comme un futur ami: c'est parcequ'ils ne se laisseront gouverner que par des hommes libres et actifs que les *érastes* s'inquiètent de former les jeunes à la maîtrise d'eux-mêmes, afin que ces derniers n'acceptent pas la passivité physique, ni éthique, ni politique.

Dans la période hellénistique et romaine, l'amour avec les garçons se transforme en un lien de plus en plus propédeutique en vue de la réalisation de l'amitié tardive. Quel enjeu politique suppose cette forme d'amitié? L'amitié virile grecque impliquée dans le développement de la liaison érotique entre adulte et garçon représentait « la parité » et « la solidarité » nécessaires pour le bon gouvernement de la *polis*. Dès premiers siècles de l'Empire, la relation entre le prince et son conseilleur devient le lien politique fondamental. D'un côté, le maître de philosophie, le directeur de conscience, joue le rôle du conseilleur du pouvoir politique en prenant le risque du dire vrai sur les choix du gouvernant. De l'autre côté, le prince, en tant que gouvernant, doit prend soin de son âme en écoutant la vérité pour

[774] Cf. Michel Feher, «Les laboratoires de l'amour. Le dilemme de l'éraste», op. cit., pp. 110-117.
[775] Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence », op. cit., p. 731.

bien gouverner. Il s'agit de la problématisation, en termes politiques, d'une éthique du souci de soi qui s'exprime, tout d'abord, par une éthique de la relation. Le vrai se dit « en relation »: l'action simultanée de « tout dire en disant la vérité » et de l'écoute actif des discours vrais, n'est pas une activité asymétrique (comme c'était le cas dans la relation pédérastique). Au contraire, il s'agit d'une activité de co-production, de co-création entre deux sujets libres capables de se soucier chacun de soi-même de manière appropriée. Ce rapport parrhêsiastique trouve son appui sur un choix mutuel: d'un côté, la volonté délibérée du dire vrai; de l'autre côté, l'écoute de la vérité qui doit provoquer un processus de subjectivation. Pour les deux sujets il s'agit, alors, d'une pragmatique contextuelle qui implique un rapport critique à soi. Dire le vrai signifie, tout d'abord, chez le conseilleur du pouvoir politique, élaborer une posture éthique façonnée sur la subjectivation de la vérité dite. Une attitude éthique qui lui permet, en prenant le risque de la parole, de donner « voix » à l'autre dans la relation. Il ne s'agit pas d'un comportement paternaliste, c'est-à-dire: faire quelque chose pour quelqu'un ou à la place de quelqu'un. Il s'agit en revanche de montrer à l'autre, au prince, comment il faut « commander à soi-même ». L'écoute de la vérité doit servir, alors, chez le gouvernant, à se constituer une attitude vigilante et polémique avec soi-même. Il doit lui apprendre à mettre en place un rapport « agonistique » avec soi en tant qu'exercice spirituel pour se donner un style de vie « éclatante ». Ce travail de soi sur soi proposé au moyen de la confrontation parrhêsiastique comprend des entraînements, des méditations, des épreuves, des examens de la pensée et de la conscience. À travers la relation parrhêsiastique pratiquée dans l'amitié tardive, on apprend à se mesurer avec soi-même avant de se mesurer avec les autres. Le bon gouvernant est donc celui qui élabore les discours vrais du parrhêsiaste en un processus de subjectivation de la vérité écoutée et qui, par ce processus, se façonne un rapport libre à soi-même. Il reconnaît la nécessité du rapport à l'autre et développe une esthétique de l'existence comme éthique de la vérité « en relation », propédeutique au choix politique. Le souci de soi tardif est, alors, l'exercice de soi sur soi qui permet à l'individu de reconnaître son besoin « d'être ensemble » pour constituer des modes de vie autonomes: «Le souci de soi implique toujours un choix dans le mode de vie, c'est-à-dire un partage entre ceux qui ont choisi ce mode de vie et les autres.»[776]

Les techniques tardives du souci de soi par lesquelles, selon Michel Foucault, les sujets se constituent directement, au moyen de la relation à l'autre, leurs postures éthiques, agissent dans un espace historique. Un espace traversé par des rapports de force, des relations de pouvoir, des stratégies, de formes de gouvernement, qui conditionnent l'émergence,

[776] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 109-110.

l'application et l'action des pratiques de soi. La résultante de tous ces composants est, à la fois, cause et effet du jeu entre les techniques du souci de soi-même et les technologies de la « gouvernementalité » :

> Par ce mot de gouvernementalité, je veux dire trois choses. Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, le procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par *gouvernementalité*, j'entend la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le gouvernement sur tous les autres: souveraineté, discipline; ce qui a amené, d'une part, le développement, de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par *gouvernementalité*, je crois qu'il faudrait entendre le processus ou, plutôt, le résultat du processus par lequel l'état de justice du Moyen Age, devenu aux XV et XVI siècles état administratif, s'est trouvé petit à petit gouverrnementalisé.[777]

Par technologies de la gouvernementalité il faut comprendre, selon Foucault, les techniques du pouvoir qui règlent le processus de l'auto-subjectivation. C'est-à-dire: il ne s'agit pas simplement des outils par lesquels l'État conduit son action gouvernementale sur les individus. Il s'agit, en revanche, des pratiques du pouvoir polymorphes dont les individus s'approprient pour se façonner eux-mêmes en tant que sujets[778]. Le jeu entre les technologies de soi et les technologies de la gouvernementalité amène donc les individus à se reconnaître en tant qu'éléments sociaux[779].

Il faut comprendre l'analyse foucaldienne du développement des techniques de soi et de leur usage, aussi bien que de l'action de technologies de la gouvernementalité, dans la réflexion plus générale sur « le pouvoir » comme relations:

---

[777] Michel Foucault, « La gouvernementalité », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome III, n° 239, pp. 635-657, p. 655. Cf., *Id*., « Sécurité, territoire et population », op. cit.; Voir aussi *Id*., *Sécurité, territoire et population*, op. cit.
[778] Cf. Wendy Brown, « Néo-libéralisme et fin de la démocratie », *Vacarme*, n° 29, 2004, pp. 86-93.
[779] Michel Foucault, « La technologie politique des individus », op. cit., p. 814.

> Le pouvoir, c'est essentiellement des relations, c'est-à-dire ce qui fait que les individus, les êtres humains sont en relation les uns avec les autres, non pas simplement sous la forme de la communication d'un sens, pas simplement sous la forme du désir, mais également sous une certaine forme qui leur permet d'agir les uns sur les autres et, si vous voulez, en donnant un sens très large à ce mot, de se « gouverner » les uns les autres. […]. On se gouverne les uns les autres […], à travers toute une série de tactiques[780].

La problématisation du pouvoir en termes de relations implique, selon Michel Foucault, l'idée de « relations de gouvernementalité »: relations de conduite, de direction, de maîtrise de soi et des autres. En ce qui concerne l'analyse des pratiques sexuelles, il s'agit de problématiser comment, par les relations de gouvernementalité, on colonise les individus à travers des formes territorialisées de la sexualité[781].

[780] Michel Foucault, « L'intellectuel et les pouvoirs », op. cit., pp. 750-751.
[781] Michel Foucault, « Non au sexe roi », op. cit., p. 261.

Chapitre X. La configuration relationnelle du soi et la subversion de la norme de genre

L'analyse foucaldienne de l'ascèse stoïcienne décompose le rapport entre subjectivité et vérité en termes de recherche de la vérité du soi. Un travail qui ne peut s'accomplir qu'à travers l'expérimentation des formes de la relation de pouvoir. La subjectivité se façonne « en relation » et elle se comprend en tant qu'action de soi sur soi. En ce qui concerne la relation pédérastique, il s'agit, chez Michel Foucault, de problématiser le plaisir pour envisager des nouvelles formes de relation sexuelle. En ce qui concerne la relation parrhêsiastique tardive, il s'agit de problématiser l'appropriation de la parole vraie du maître de la part du disciple pour reconfigurer la subjectivité de manière relationnelle. Ce dont il est question est l' « acte de discours ».

Une analyse en termes de performativité discursive (à partir des positions *queer*[782]) reformule la question foucaldienne de la configuration relationnelle de la vérité subjective par les pratiques sexuelles. Elle la reformule à partir du problème de la réappropriation des pratiques discursives du pouvoir. La conceptualisation performative du genre problématise les pratiques sexuelles à partir de leur dimension discursive. Énoncer les rapports de genre signifie les instituer en tant que rapports de force. Le genre performatif « dit » et « fait » les pratiques sexuelles aussi bien que la norme hétérosexuelle qui range ces pratiques à partir de leur énonciation. C'est à travers la « citation » des énoncés performatifs de genre que les sujets peuvent accorder la signification de ces énoncés, les « contre-citer » et les resignifier. Dans un cadre discursif, resignifier les énoncés de la norme hétérosexuelle de genre implique la réappropriation des pratiques sexuelles instituées par cette norme. Cette réappropriation reconfigure la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir et, à partir de cette nouvelle reconfiguration, une négotiation du rapport entre subjectivité et vérité est possible.

Or, le fait d'assumer une perspective performative impose de s'interroger sur le statut des sujets qui se réapproprient des discours du pouvoir et sur leur formation. De quels sujets s'agit-il? Est-ce que le processus par lequel ils adviennent en tant que sujets politiques est-il performatif? Quand et comment contrastent-ils l'action des normes sociales? C'est-à-dire: l'opposition à la norme n'est-elle possible que dans le processus de la subjectivation? Ou,

c'est un sujet reconnu comme tel qui peut lui résister? Est-ce que la pratique de la contre-citation des énoncés performatifs est une forme de résistance individuelle ou bien s'agit-il d'une forme collective?

En revenant aux analyses foucaldiennes, d'une part, les thérapies du soi sont envisagées en termes d'arts de vie et elles ne se limitent pas aux pratiques discursives: « […] la mise en éclaire de la sexualité ne s'est pas faite seulement dans les discours mais dans la réalité des institutions et des pratiques »[783]. De l'autre, les thérapies du soi sont le produit des pratiques subjectives de reappropriation de technologies du pouvoir. Peuvent-elles être appliquées alors comme des technologies de « contre-pouvoir »? Comment peut-on les utiliser pour construire des modes de vie véritablement autonomes? Et cela à partir, d'un côté, de leur complicité avec les outils du pouvoir, de l'autre, de leur seule dimension discursive?

C'est à partir des questions soulevées par l'analyse foucaldienne de l'application des technologies de soi dans la relation parrhêsiastique qu'on interroge la pensée *queer* sur les limites de la dimension discursive par laquelle elle envisage la résistance au pouvoir (notamment au pouvoir de la norme hétérosexuelle[784]). De plus, à partir de la problématisation foucaldienne de la réalisation de l'autonomie subjective « en relation », on peut décomposer les stratégies *queer* de reassignation des normes du pouvoir. Enfin, comment la thérapeutique de soi d'une part, la réassignation des normes, de l'autre, peuvent-elles se transformer en tactiques « collectives » de lutte contre la domination[785]?

X. 1. *L'inventivité relationnelle*[786]

> […] le mouvement homosexuel a plus besoin aujourd'hui d'un *art de vivre* que d'une science ou d'une connaissance scientifique (ou pseudo-scientifique) de ce qu'est la sexualité. […]. Nous devons comprendre qu'avec nos désirs, à travers eux, s'instaurent de *nouvelles formes de rapports*, de nouvelles formes d'amour et de

[782] Nous nous limitons à l'analyse de la performativité discursive selon Judith Butler.
[783] Michel Foucault, « Non au sexe roi », op. cit., p. 257.
[784] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit.
[785] Cf. Elsa Dorlin, « De L'usage épistemologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », op. cit.
[786] Cf. Éric Fassin, « Lieux d'invention. L'amitié, le mariage et la famille », *Vacarme*, n° 29, 2004, pp. 120-123.

nouvelles formes de création. Le sexe n'est pas une fatalité; il est une possiblité d'accéder à une *vie créatrice*.[787]

Partant d'une réflexion sur les formes inédites de la relation homosexuelle, Michel Foucault analyse l'amitié stoïcienne[788]. En particulier, il décompose les formes de la direction de conscience et celles de la relation parrhêsiastique entre le conseilleur du pouvoir politique et le prince.

En ce qui concerne la réflexion foucaldienne sur l'homosexualité, la question préalable est celle de l'invention des relations qui, en étant considérées « hors norme » sont encore sans forme:

> C'est l'une des concessions que l'on fait aux autres que de ne présenter l'homosexualité que sous la forme d'un plaisir immédiat, de deux jeunes garçons se rencontrant dans la rue, se séduisant d'un regard, se mettant la main aux fesses et s'envoyant en l'air dans le quart d'heure. On a là une espèce d'image proprette de l'homosexualité, qui perd toute virtualité d'inquiétude pour deux raisons: elle répond à un canon rassurant de la beauté, et elle annule tout ce qu'il peut y avoir d'inquiétant dans l'affection, la tendresse, l'amitié, la fidélité, la camaraderie, le compagnonnage, auxquels une société un peu ratissée ne peut pas donner de place sans craindre que ne se forment des alliances, que ne se nouent des lignes de force imprévues.[789]

Il ne s'agit pas de problématiser les actes sexuels; il s'agit en revanche d'interroger des formes alternatives de relation, autant plus perturbantes car elles débordent, echappent, ne s'adjustent guère aux codes convenus des relations de pouvoir[790].

Partant de ces réflexions, l'analyse de l'amitié stoïcienne porte sur le travail de soi sur soi qui, dans la relation avec l'autre, permet d'inventer un nouveau rapport avec soi-même: « […] l'ascèse est autre chose. […] qui nous ferait travailler sur nous-mêmes et inventer, je ne dis pas découvrir, une manière d'être encore improbable. »[791] Inventer son propre « style de vie » signifie donc, selon Foucault, travailler les formes des relations de pouvoir pour creuser

---

[787] Michel Foucault, « Sexe, pouvoir et la politique de l'identité », in *Dits et écrits*, op. cit., tome IV, n° 358, pp. 735-746, p. 735. Nous soulignons.
[788] Cf. Michel Foucault, « Le triomphe social du plaisir sexuel », op. cit.
[789] Michel Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », op. cit., p 164.
[790] « […] essayons de créer dans l'espace vide où nous sommes de nouvelles possibilités relationnelles. » Michel Foucault, « Le triomphe social du plaisir sexuel », op. cit., p. 311.
[791] Michel Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », op. cit., p. 165.

les « voies traversières »[792] qui permettent aux individus de façonner leurs subjectivités. Il s'agit d'inventer des nouveaux jeux de pouvoir par lesquels la vérité du sujet est énoncée à travers des nouvelles formulations du discours. C'est à partir d'une reconfiguration inachevée du rapport à soi que des nouveaux modes de vie sont envisageables.

La réalisation d'un rapport « vrai » et « complet » avec soi-même à travers la création de nouvelles formes de la relation de pouvoir ne signifie pas, chez Michel Foucault, accorder la subjectivité à une idée déterminée d'identité personnelle[793]. Il ne s'agit pas de conformer les pratiques sexuelles à une identité sexuelle pensée comme le code de la subjectivité. Il s'agit en revanche de problématiser le travail de soi sur soi en termes d'invention de soi-même: « […] les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d'innovation. »[794] Selon l'interprétation de Judith Butler, il s'agit de désarticuler la sexualité de l'identité: les pratiques sexuelles, en tant que pratiques sociales, pratiques du pouvoir, instituent l'identité sexuelle. Elles la postulent comme naturelle et l'utilisent en tant que notion opératoire dans la construction de l'identité personnelle. L'analyse foucaldienne de la pratique du souci de soi en tant que pratique anti-identitaire sera mobilisé, chez Butler, pour analyser l'action du genre performatif.

Dans les relations de pouvoir, les thérapies de soi sont appliquées, de la part d'un type de sujet politique « en devenir », pour penser des modes de vie autonomes. Envisager des modes de vie autonomes signifie, chez Michel Foucault, envisager une manière de « vivre ensemble ». La dimension individuelle selon laquelle les technologies de soi sont comprises comme des outils pour la création d'un style de vie subjectif est donc dépassée par leur application relationnelle. À partir de leurs usages « en relation », les thérapies de soi se politisent. Elles deviennent des instruments par lesquels les sujets mettent en place une « esthétique de l'existence comme pratique de leur liberté »; et elles permettent aux sujets d'assumer une posture éthique.

Mais, en élaborant l'analyse foucaldienne du rapport entre souci de soi et connaissance de soi à travers la performativité des relations de pouvoir, on peut s'interroger sur l'institution des modes de vie véritablement autonomes. C'est-à-dire: sur leur devenir quelque chose

[792] Nous empruntons cette expression à la revue *EspacesTemps, Les Cahiers* qui intitule son numero dédié à Nicole Loraux: Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales, n° 87/88, 2005.
[793] Éric Fassin, « Genre et sexualité. Politique de la critique historique » in M.-C. Granjon (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, op. cit., pp. 226-250, p. 229.
[794] Michel Foucault, « Sexe, pouvoir et la politique de l'identité », op. cit., p. 739.

d'inédit à l'égard des modes de vie conventionnels, imposés. On peut d'ailleurs utiliser les réflexions foucaldiennes sur le pouvoir pour éprouver le « travail critique des normes »[795]. Plus précisément, le travail critique de la norme de genre selon les positions *queer*[796].

L'idée foucaldienne d'un pouvoir relationnel et productif permet de penser la subjectivité comme un processus entre « discipline » et « opposition », « assujettissement » et « résistance ». Il s'agit d'un mouvement de la pensée certes, contrasté, mais rendu possible au moyen de la tension relationnelle qui agit entre les dichotomies[797]. C'est-à-dire: il s'agit d'une réflexion critique sur la réalisation d'un rapport complet à soi façonné par les relations de pouvoir avec les autres. Selon une perspective foucaldienne, les subjectivités se façonnent de manière autonome en tant que subjectivités résistantes par les relations de pouvoir. Leurs stratégies d'opposition, leurs appuies de résistance, ne semblent pas se limiter alors à la reassignation des normes, ni aux formes discursives de la contre-citation des énoncés du pouvoir. Certes, d'une part, Foucault ne décompose pas véritablement l'action des technologies de soi en tant que « contre-techniques » de pouvoir. Les arts de la vie ne sont pas problématisées à partir de leur différenciation politique. Elles sont des techniques de soi critiques seulement pour les hommes-citoyens qui les appliquent; leurs objectifs et leurs stratégies sont négociables dans le cadre de l'action subjective d'un type de sujet politique donné *a priori*. Mais, d'autre part, leur puissance transgressive, leur capacité de subversion de l'ordre normatif ne puise pas dans leur être des techniques « libertaires ». Il s'agit plutôt, chez Foucault, de penser la liberté, l'autonomie subjectives à partir de « l'inventivité relationnelle »[798]. C'est-à-dire: appliquer les technologies de soi pour reconfigurer les relations de pouvoir de l'intérieur, pour changer les formes et les effets de leur dynamique relationnelle. L'accent est mis alors sur le fonctionnement « en relation » des technologies de soi en tant que thérapies du sujet. La dimension relationnelle dans laquelle les techniques de soi sont appliquées ne prédétermine pas leurs applications selon des stratégies précises. Elle implique en revanche leur politisation au moyen de leurs usages.

En ce qui concerne la relation sexuelle, la relation de pouvoir spécifique où l'on pratique les arts de la vie, les thérapies de soi, bien que décomposées à partir de leur dimension historique, ne les sont pas à partir de leur sexuation politique. Introduire une

[795] Cf. Judith Butler, *Humain, inhumain,* op. cit.
[796] Cf. David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit. et Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit.
[797] Rada Ivekovic, « Il *partage* della ragione », op. cit., p. 133.
[798] Éric Fassin, « Lieux d'invention. L'amitié, le mariage et la famille », op. cit, p. 121.

perspective de genre dans l'analyse foucaldienne des technologies de soi signifie alors actualiser leurs usages et répolitiser autrement la réflexion sur l'histoire de la sexualité[799].

X. 2. *La subversion de la norme de genre*

À partir de l'idée foucaldienne des relations sexuelles en tant que relations de pouvoir, le lieu politique où la subjectivité peut façonner des modes de vie autonomes, on peut interroger la pensée *queer* sur les stratégies de résistance au pouvoir de la norme de genre. Comment les pratiques sexuelles peuvent-elles être utilisées en tant que pratiques de « contre-pouvoir »? Certes, Michel Foucault avance une idée de résistance au « sexe en tant que norme » en termes d'activité subjective dans un processus créatif; il ne pense pas la résistance simplement en tant que opposition. Partant de cette idée foucaldienne de résistance, comment faut-il envisager la reappropriation des pratiques du pouvoir? Entre résistance et reappropriation, où est-elle la contestation créative? Chez Foucault, les technologies de soi, politisées à travers leur application relationnelle, devraient permettre l'invention des modes autonomes de vivre ensemble. Comment peut-on mobiliser « l'inventivité relationnelle » dans la reappropriation des pratiques du pouvoir? Comment, à travers la resignification des énoncés performatifs, peut-on creuser un espace de résistance créative entre le pouvoir des normes et leur reassignation?

En ce qui concerne la norme de genre, on envisage sa reassignation à partir d'une conceptualisation du genre en termes de performance : la mise en scène de l'action normative du genre et de ses effets par la performativité discursive qui structure cette norme même[800]. D'une part, il faut interroger les limites de la résistance discursive aux effets de la norme de genre. De l'autre, il faut décomposer les effets de pouvoir de la performance de genre pour interroger la politisation de cette performance[801].

Judith Butler pose la question de l'articulation entre sexualités et genre: les normes hétérosexuelles agissent sur cette articulation. C'est-à-dire que la norme de genre travaille les

[799] Cf. Éric Fassin, « Genre et Sexualité. Politique de la critique historique », op. cit.
[800] Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit. et *Bodies that Matter*, op. cit.
[801] Cf. Judith Butler, « Inscriptions corporelles, subversion performatives » et « De la politique à la parodie », in *Id*., *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 248-266, et 267-276. Cf. *Id*., *Bodies that Matter*, op., cit., cf. tr. it., op. cit., pp. 114-127 et pp. 172-175.

sexualités[802]. Il faut alors intervenir dans ce travail normatif pour reassigner la norme, troubler le genre dans son action ordinatrice et reconfigurer les subjectivités en tant que processus en devenir. La capacité d'action subjective peut contraster l'action de la norme de genre au moyen de la performativité du genre lui-même. En envisageant le genre en termes de performance, son action performative permet « la répétition, la réitération, la citation »[803] des énoncés qui l'instituent en tant que principe d'ordre aussi bien que comme effet naturalisé de ce principe: le corps genré, la sexualité légitime, l'identité sexuelle reconnue. C'est parce que le genre est performatif que la reappropriation des pratiques du genre est une action à la frontière entre les normes et leurs effets. Cette reappropriation se résout-elle en une pratique isolée et individuelle? La difficulté, certes théorique, mais politique, est double: d'une part, celle de ne pas penser la reappropriation en tant que stratégie simplement mimétique à l'égard du pouvoir; d'autre part, celle de l'envisager en termes de pratique socialisée.

X. 2. a. Pratiques de désidentification

Judith Butler analyse la performance du genre à partir de la question de la sexualisation des inégalités. C'est à travers une sexualisation des corps, des actes, des pratiques que la norme hétérosexuelle de genre est produite. D'une part, elle est produite comme l'effet de cette sexualisation; d'autre part, elle est instituée en tant que cause nécessaire de la différenciation sexuelle. Butler s'inspire de Foucault:

> Pour Foucault, être sexué-e, c'est être assujetti-e à un ensemble de régulations sociales, c'est faire que la loi gouvernant ces régulations constitue à la fois le principe formateur du sexe, du genre, des plaisirs et des désirs d'une personne et le principe herméneutique d'interprétation de soi. La catégorie de sexe est donc inévitablement régulatrice et toute analyse qui présuppose cette catégorie reproduit de manière non critique cette stratégie régulatrice comme un régime de savoir-pouvoir et contribue à la légitimer.[804]

Toute norme agit dans les pratiques sociales en réglant les pratiques sexuelles; il faut user du genre de manière critique pour renverser le « régime de savoir-pouvoir » qui range les

[802] Cf. Éric Fassin, « Préface à l'édition française » in Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 5-19, p. 13.
[803] *Ibidem*, p. 14.
[804] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 202.

individus sous des identités sexuelles prédéterminées. Que se passe-t-il alors, se demande Butler, si on « désarticule » les identités genrées des pratiques sexuelles adoptées?

En prolongeant la critique foucaldienne du recours à l'identité pour penser la sexualité, Butler avance l'idée d'une « désidentification » qui passe par une « désexualisation ». Pour résister à la norme hétérosexuelle de genre on resignifie les énoncés performatifs par lesquels la norme agit. Si les énoncés instituent les pratiques sexuelles en tant que « scellés » des sexualités « normales » et des subjectivités « légitimes », le fait de les resignifier implique leur utilisation « au travers » les sexualités et les genres. Il s'agit de se reapproprier les pratiques sexuelles pour briser les identités ordonnées selon le sexe; et cela en pensant le genre en tant qu'action performative. De plus, les individus « deviennent intelligibles » en tant que « personnes » et en tant que « sujets politiques » à travers leurs identifications de genre. Judith Butler élabore ici l'idée foucaldienne de production des sujets: « Foucault signale que les systèmes juridiques du pouvoir *produisent* les sujets qu'ils viennent ensuite a représenter. » Et elle commente: « En effet, la loi produit l'idée d'un sujet avant la loi, puis fait disparaître cette formation discursive avant de la convoquer à titre de prémisse fondatrice naturalisée pour légitimer en retour l'hégémonie régulatrice de cette même loi. »[805] En ce qui concerne une perspective de genre, Butler affirme:

> […] parce que le genre n'est pas toujours constitué de façon cohérente ni conséquente selon les différentes contextes historiques, et parce que le genre est partie prenante de dynamiques raciales, de classe, ethniques, sexuelles et régionales où se constituent discursivement les identités. Par conséquent, il devient impossible de dissocier le genre des interstices politiques et culturels où il est constamment produit et reproduit.[806]

Butler interroge l'identité personnelle comme étant instituée par l'identité normative de genre: « […] dans quelle mesure les pratiques régulatrices de formation et de division du genre constituent-elles l'identité, la cohérence interne du sujet et, même, l'identité de la personne? »[807] Il s'agit, traditionnellement, de penser l'enchaînement ordonné entre sexe, genre, pratique sexuelle, désir: comment peut-on troubler cet ordre, se demande Butler, et que se passe-t-il de qu'on le trouble?

---

[805] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 60 et p. 61. Nous soulignons.
[806] *Ibidem*, pp. 62-63.
[807] *Ibidem*, p. 84.

> […] la discontinuité et l'incohérence sont des spectres constamment proscrits et produits par ces mêmes lois visant à établir des rapports de cause à effet entre le sexe biologique, les genres socialement construits et leur « expression » ou « effet » conjoint dans le désir sexuel tel qu'il se manifeste dans la pratique sexuelle.[808]

C'est à partir de l'incohérence manifeste des identités « irrégulières » face à la loi du genre que l'on peut s'opposer à l'action normative de toute politique identitaire[809]. Il s'agit de travailler la norme de genre à partir des identités qu'elle marginalise. En pensant le genre « en mouvement », on se donne la possibilité d'expérimenter de nouvelles stratégies de résistance, revendication et lutte[810]. Cela permet d'envisager une action politique qui ne soit pas « séparatiste » ni « assimilationniste »[811]:

> Le genre est un phénomène complexe qui, en tant que totalité, est constamment différé, un idéal impossible à réaliser quel que soit le moment considéré. Ainsi une coalition ouverte mettra en avant des identités qui seront tour à tour prises ou mise de côté selon les objectifs du moment; ce sera un assemblage ouvert permettant de multiples convergences et divergences sans qu'il soit nécessaire d'obéir à une finalité normative qui clôt les définitions[812].

Si une désidentification de genre permet de repenser l'action politique, est-ce que la performativité discursive est suffisante pour pratiquer la désidentification?

X. 2. b. « *Politically queer* »[813]

---

[808] *Ibidem*.
[809] « Definir une identité dans les termes culturellement disponibles revient à poser une définition qui exclut à l'avance la possibilité que de nouveaux concepts de l'identité émergent dans l'action politique. » Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 82.
[810] *Ibidem*, p. 83.
[811] Il s'agit d'une formulation d'Eve Kosofsky Sedgwick, « Construire des significations *queer* », in *Les études gay et lesbiennes*, éd. du Centre Pompidour, Paris 1998, pp. 109-116, p. 115. Cf. *Ibidem*: « C'est ce à quoi pourrait se référer le mot américain *queer* : la matrice ouverte des possibilités, les écarts, les imbrications, les dissonances, les résonances, les défaillances ou les excès de sens quand les éléments constitutifs du genre et de la sexualité de quelqu'un ne sont pas contraints (ou ne peuvent pas l'être) à des significations monolithiques. »
[812] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 83.
[813] La réference est au titre du dernier chapitre de Judith Butler, *Bodies that Matter*, op. cit.: « *Critically queer* ».

À partir de l'affirmation de Monique Wittig, selon laquelle, « la catégorie de sexe est une catégorie politique qui fonde la société en tant que hétérosexuelle »[814], Butler élabore l'idée foucaldienne du « sexe en tant que norme »[815].

Michel Foucault a montré, dans son *Histoire de la sexualité*, que « le sexe », loin d'être la cause, est l'effet normatif d'un dispositif politique qui, comme Butler le souligne: « […] vise à réguler l'expérience sexuelle en faisant fonctionner les catégories distinctes du sexe comme des fondements et des causes pour parler de la sexualité. »[816] Non seulement le genre est interprété comme la norme qui identifie la subjectivité par la sexualité; mais, la norme hétérosexuelle de genre est instituée au moyen de la différenciation sexuelle. Si, selon Wittig, la « pensée hétérosexuelle »[817] institue le genre binaire comme une donnée de la nature, Butler avance l'idée qu'on institue la différence sexuelle quand on la nomme: « […] il n'y a pas d'identité de genre cachée derrière les expressions du genre; cette identité est constituée sur un mode performatif par ces expressions, celles-là mêmes qui sont censées résulter de cette identité. »[818] La différenciation sexuelle est un acte interprétatif: elle agit en tant que norme de la hiérarchisation sexuelle qui l'institue.[819]

Une notion performative du genre met en cause, selon Judith Butler, l'idée de « sexe en tant que norme hétérosexuelle ». La performance du genre problématise l'articulation entre son action normative et les effets « inattendus » d'adéquation ou de résistance à cette norme même. En commentant l'analyse foucaldienne des discours de vérité d'Herculine Barbin sur sa « différence sexuelle »[820], Butler affirme que:

> Le langage de l'usurpation suggère qu'elle/il [Herculine dite Alexina] reprend des catégories dont elle/il se sent inévitablement éloigné-e, ce qui montre aussi que l'on

[814] Monique Wittig, *La pensée straight*, op. cit., p. 46.
[815] « […] Wittig soutient que la catégorie de sexe n'est ni invariante ni naturelle, mais qu'elle est un usage spécifiquement politique de la catégoire de nature qui sert les fins de la sexualité reproductive. » Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 224.
[816] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 94.
[817] Cf. Monique Wittig, *La pensée straight*, op. cit.
[818] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 96. Cf.: « L'acte de nommer le sexe est un acte de domination et de compulsion, un performatif institutionnalisé qui crée la réalité sociale et légifère sur elle en exigeant que la construction discursive/perceptive des corps se fasse selon les principes de la différence sexuelle. » *Ibidem*, p. 229.
[819] Cf. Judith Butler, « Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault », in *The Judith Butler Reader*, Blackwell, New York 2004 [1986], pp. 21-38, p. 29: « […] the demarcation of sexual difference does not precede the interpretation of that difference, but this demarcation is itself an interpretive act laden with normative assumption about a binary gender system. Discrimination is always discrimination, binary opposition always serves the purposes of hierarchy. » Voir aussi, Judith Butler, *Subjects of desire*, op. cit.
[820] Cf. Michel Foucault, *Herculine Barbin dite Alexina B. (Mes souvenirs)*, Gallimard, Paris 1978.

> peut dénaturaliser ces catégories et les rendre fluides une fois détachées du lien qui les attache au sexe dans un rapport de cause ou d'expression[821].

En se reappropriant le genre au moyen de sa performativité discursive, on peut déconstruire la catégorie épistémologique qui légitime les subjectivités dans un régime d'hétérosexualité[822].

Il s'agit, chez Butler, de mobiliser l'instabilité ontologique de l'identité sexuelle qui sous-entend l'instabilité de l'idée d'être humain :

> Si le genre est fait, construit, en fonction de certaines normes, ces normes mêmes sont celles qu'il incarne et qui le rendent socialement intelligible. Si, en revanche, les normes de genre sont également celles qui bornent l'humain, c'est-à-dire qu'elles déterminent la manière dont le genre doit être construit afin de conférer à un individu la qualité d'humain, alors les normes de genre et celles qui constituent la personne sont intimement liées.[823]

D'une part, la norme de genre est impliquée dans le processus de constitution de la subjectivité; d'autre part, la performance de genre représente les implications des sujets genrés dans la relation de pouvoir à laquelle ils résistent. Dans la performance de genre, les relations de pouvoir se transforment; mais la performance à lieu dans et par les « relations de genre ». Certes, des nouvelles configurations de pouvoir se mettent en place; mais, la performance se joue à partir de la reappropriation des technologies de pouvoir. Elle les « contre-cite » selon son propre « style » de discours[824]. Le genre performant est donc la répétition d'une pratique « métissée »: réitération du pouvoir, reassignation des normes, contre-citation des discours de vérité sur le sexe. Grâce à son impureté, le genre peut être pratiqué pour façonner la subjectivité à travers les ruses de la résistance au pouvoir normatif plutôt que à travers une pure opposition[825]. Il n'y a pas des structures, des mécanismes de pouvoir originales ou primaires; se les reapproprier ne signifie pas les copier ou les reproduire. Si le pouvoir fonctionne en tant que relations, échanges, contaminations, filtrages,

---

[821] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 208.
[822] Cf. Monique Wittig, *La pensée straight*, op. cit., p. 84.
[823] Judith Butler, « Faire et défaire le genre », op. cit.
[824] Cf. Judith Butler, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, E.P.E.L., Paris 2003 [2000].
[825] Judith Butler, *Bodies that Matter*, op. cit., tr. it., op. cit., p. 183.

penser le genre à partir de cette idée du pouvoir signifie le penser comme « une sorte d'action continue et répétée »[826].

En ce qui concerne la performance *drag*, il s'agit de rendre explicite la fabrication politique (historique, culturelle, sociale) du dispositif sexe/genre: « […] la parodie du genre révèle que l'identité originale à partir de laquelle le genre se construit est une imitation sans original. »[827] La sexualité en tant que dispositif de pouvoir « diffère » le genre:

> […] la sexualité qui émerge dans le cadre de la matrice des rapports de pouvoir n'est pas une simple reproduction ni une copie de la loi elle–même, une répétition à l'identique de l'économie masculiniste de l'identité. Les productions se détournent de leurs buts premiers et portent en elles, malgré elles, des possibilités de « sujets » qui ne font pas que dépasser les limites de l'intelligibilité culturelle, mais ouvrent aussi les frontières de ce qui est, de fait, culturellement intelligible.[828]

Judith Butler affirme que les configurations du genre hétérosexuel, bien que construites socialement et culturellement, sont envisagées comme naturelles et ont été imposées comme catégories hégémoniques. Elle prône en revanche toute forme de résistance contre l'hégémonie de la norme hétérosexuelle de genre. « Troubler » le genre signifie alors se mobiliser au moyen des actions subversives qui brisent, subvertissent, brouillent une identité figée par le genre normatif. Cela signifie imaginer, inventer, créer plusieurs configurations différentes de genre. Certes, les individus se façonnent en tant que « personnes » par l'identification au fantasme normatif du sexe. Mais cette identification a lieu, selon Butler, à travers des actes ambivalents et ambigus, à la fois d'assimilation à la norme et de répulsion de cette norme même. Sans ces actes les sujets politiques ne peuvent pas émerger ni se rendre autonomes. A partir de l'instabilité du genre, chaque individu peut se rendre capable de mettre en scène le genre « subjectif » d'une manière plus ou moins traditionnelle. Selon Butler, la question n'est pas tellement de savoir s'il faut jouer un genre « inédit » ou un genre « traditionnel », mais comment changer les règles du jeux. C'est-à-dire: quel type de performance de genre il faut « jouer » et comment la jouer autrement. Dans les performances de genre, les sujets se donnent la possibilité de changer les « règles de genre » et déconstruire la logique binaire qui structure les idées du masculin et du féminin.

---

[826] Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 224.
[827] *Ibidem*, p. 261.

La question politique est celle d'appréhender ensemble, d'une part, une performance de genre qui relève de l'action subjective, locale et située[829]; d'autre part, une performance en tant que pratique socialisée de la désidentification sexuelle. Quels sont les risques de la désidentification par le genre? Comment peut-on tenir ensemble la désidentification individuelle nécessaire pour résister à la norme et les stratégies collectives de lutte?

Dans tout processus de la désidentification, le risque impliqué est celui de la parcellisation politique et de l'immobilité conséquente: individualisme et blocage de toute imagination politique. Mais, se désidentifier de la norme de genre permet, selon Butler, de mettre en cause les « régimes de genre »[830]. La désidentification est une resignification de l'identification avec la norme: en partant d'une attitude critique envers soi-même, le processus de la désidentification subjective ne se développe qu'à travers les relations de pouvoir avec les autres dans les systèmes culturels et sociaux où les individus agissent. [831]

> On ne construit pas son genre tout seul. On le construit toujours avec ou pour autrui, même si cet autrui n'est qu'imaginaire. […] Le genre est constitué par des termes qui sont, dès le départ, extérieurs au soi et qui le dépassent, ils se trouvent dans une socialité qui n'a pas d'auteur unique (et qui met d'ailleurs radicalement en cause la notion même d'auteur).[832]

La performance du genre est alors, selon Butler, « une relation critique ». À travers cette relation critique, il s'agira d'assumer une attitude éthique « collective » capable de mettre en réseau des « versions alternatives, minoritaires » de la norme de genre et de les articuler, de les activer pour la résistance[833] contre la haine et l'homophobie. Une subjectivité *queer* se construit à partir des pratiques sexuelles qui, « collectivement », désidentifient les individus des normes réifiant la différence sexuelle. A partir de ce processus, on peut, Butler avance cette hypothèse, cerner les corps humains « qui comptent », ceux qui émergent par la norme hétérosexuelle, et ceux qui sont en train d'émerger en s'opposant à cette norme comme «corps » alternatifs, critiques[834].

---

[828] *Ibidem*, p. 103-104.
[829] Cf. Beatriz Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, op. cit., p. 112.
[830] Judith Butler, *Bodies that Matter,* op. cit., tr. it., op. cit., p. 116.
[831] *Ibidem*, p. 160.
[832] Judith Butler, «Faire et défaire le genre », op. cit.
[833] *Ibidem*.
[834] Judith Butler, *Bodies that Matter,* op. cit., tr. it., op. cit., p. 4.

Chapitre XI. Les formes des relations de pouvoir et les technologies de soi

Contre toute politique identitaire, la subversion de la norme de genre remet en jeu les pratiques du pouvoir. La reconfiguration relationnelle du soi à partir des pratiques sexuelles dont il est question chez Michel Foucault est élaborée, d'après Judith Butler, en termes de reconfiguration des subjectivités alternatives; et cela à partir d'un redéploiement des pratiques de genre. Chez Butler, la performance de genre problématise l'appropriation des technologies du pouvoir dans un cadre principalement discursif. La question étant, comment la resignification des énoncés performatifs peut-être comprise comme une véritable technologie de contre-pouvoir et transformée d'une stratégie individuelle de résistance en forme de lutte collective. Chez Foucault, l'accent est mis sur la dimension relationnelle de l'usage des technologies de soi. C'est « en relation » qu'elles deviennent des outils politiques de reconfiguration du pouvoir.

En revenant aux analyses foucaldiennes, il s'agit d'interroger l'usage « critique » des technologies de soi pour envisager des nouvelles formes de vivre ensemble. L'usage des technologies de soi sera un usage « critique » quand, à partir du jugement sur les techniques du pouvoir, les technologies de soi seront pratiquées pour façonner un style subjectif d'existence[835]. La question foucaldienne sur les technologies est donc une question éthique: comment peut-on penser la liberté subjective? C'est à partir d'une pensée « critique » laquelle, chez Foucault, est une pratique relationnelle de la vérité, qu'on envisage la formation autonome des sujets. C'est-à-dire: se produire soi-même en tant que sujet désassujetti signifie travailler sur soi, dans les relations de pouvoir, pour construire un mode singulier d'existence. Il faut redéployer les techniques du dispositif de savoir/pouvoir d'une manière alternative pour reconfigurer la subjectivité à partir des régimes de vérité qui valident les sujets.

Ce n'est pas la confrontation à l'autre comme à une altérité radicale qui délimite les frontières de l'identité personnelle, mais la confrontation à soi-même par les relations de pouvoir avec l'autre qui donne aux sujets la possibilité d'un changement. La recherche d'un

rapport « vrai » à soi-même réaliserait un « style de vie libre et autonome » en tant que choix éthique dans le champ du politique. Voilà le thème central au travers duquel Michel Foucault s'approprie la problématisation des actes sexuels selon l'Antiquité classique et selon la « culture de soi » tardive. Cette appropriation est possible grâce à ses analyses de l'amitié épicurienne et stoïcienne.

La valeur du souci de soi en tant que pratique relationnelle dans le rapport parrhêsiastique (entre maître et disciple, conseilleur du prince et gouvernant) est, alors, celle de la réalisation de l'autonomie subjective à partir d'une pratique discursive. Le « devenir autonome » du sujet pose, selon Foucault, la question politique de son obéissance à l'autorité de la « parole vraie » de l'Autre[836]. Si, d'une part, le parrhêsiaste maîtrise la vérité, c'est-à-dire qu'il dit le vrai qu'institue la relation parrhêsiastique en tant que telle; d'autre part, la maîtrise de soi du corrélatif implique la maîtrise de l'appropriation de la parole vraie[837]. La « performance de soi » se joue alors par la reappropriation, voir la répétition des discours de vérité de l'autre. L'usage critique des technologies de soi peut-être analysé en termes de performance discursive de soi. Mais, la question politique préalable n'est pas tellement celle de la reproduction des formes de technologies de pouvoir dans les technologies de soi. Il s'agit en revanche de décomposer les mécanismes par lesquels la relation parrhêsiastique permet aux sujets en devenir de renoncer à l'obéissance et de développer une « attitude critique » envers eux-mêmes et à l'égard de la configuration actuelle du pouvoir[838]. La pratique de tout dire en disant la vérité sur soi-même et sur les relations de pouvoir avec les autres doit être pensée comme la pratique qui permet d'interroger les sujets sur leurs moyens d'accès à la connaissance. En ce sens, chez Foucault, l'attitude critique développée à travers la *parrhêsia* est une « vertu » car elle implique une relation critique du sujet avec les discours de vérité. À partir de cette relation critique, le sujet assume une posture éthique autonome

---

[835] Judith Butler, « Qu'est-ce que la critique. Essai sur la vertu selon Foucault » in M.-C. Granjon (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, op. cit., pp. 75- 101, p. 76.

[836] Cf. Frédéric Gros, « L'abus d'obéissance », *Libération*, 25 juin 2004 : « Foucault pose l'obéissance comme concept politique le plus essentiel. […]. La véritable énigme n'est pas en effet de savoir pourquoi des formes délirantes de pouvoir ont pu se mettre en place, mais ce qui les a rendues acceptables, supportables, désirables par les gouvernés. En ceci, sans doute, il prolonge la thèse de La Boétie dans son *Discours sur la servitude volontaire*: le vrai scandale, ce n'est pas celui du pouvoir, de l'abus de pouvoir, mais celui de l'obéissance, de l'abus d'obéissance. » *Ibidem*, www.liberation.fr/article=216729

[837] « Il s'agit, pour aller vite, de montrer qu'entre le discours de vérité et la supposée nature secrète de mon être, la synthèse s'opère par l'obéissance à l'Autre. Je n'obéis jamais mieux qu'en cherchant qui je suis vraiment. La psychologie est au fond un système politique: elle nous apprend à obéir à la fiction de notre propre vérité et constitue un épisode crucial de ce que Foucault appelle l'histoire politique de la vérité. » *Ibidem*, www.liberation.fr/article=216729

[838] Cf. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique? », op. cit.

Selon la lecture de Judith Butler, l'enquête foucaldienne sur « l'expérience morale »[839] des sujets porte, en général, sur les formes autonomes de l'éthique :

> La vertu appartient à une éthique qui ne s'accomplit pas par la simple observance de règles ou de lois formulées objectivement. Elle n'est pas seulement une façon de se soumettre ou de se conformer à des normes préétablis. Il s'agit, plus radicalement, d'une relation critique à ces normes, relation qui, pour Foucault, prend la forme d'une stylisation de la moralité. [840]

Foucault analyse les postures éthiques qui ne dépendent pas directement d'une soumission ou d'une adéquation aux codes. Il décompose en revanche la transformation des soi produite par l'interaction de l'obéissance aux normes, de la subjectivation des injonctions et de la résistance aux préceptes.

En ce qui concerne la relation parrhêsiastique tardive, la tension entre l'élan vers l'autonomie subjective de la part du disciple et sa « docilité au consentement »[841], signifie, d'après Foucault, prendre le risque du changement de soi-même dans une relation de pouvoir[842]. De plus, cela peut signifier, chez le disciple, combattre entre soi et soi-même le désir de rester dans un « état de minorité »[843], de sécurité[844]. Dans une pratique parrhêsiastique, il ne s'agit pas d'accepter et assimiler passivement la parole écoutée, évitant ainsi de changer les formes d'une relation de pouvoir dont la dynamique sclérosée est devenue de plus en plus rassurante. Il s'agit en revanche de s'engager directement dans la production d'un « style » de rapport à soi et aux autres risqué autant que libre.

La problématisation foucaldienne des relations sexuelles en tant que relations de pouvoir pose le rapport à soi comme un rapport « vrai ». Le dire vrai sur soi-même se dit par le dire vrai, à la fois, aux autres et des autres. Ce double dire vrai met en cause la relation de

---

[839] Judith Butler, « Qu'est-ce que la critique? », op. cit., p. 83.
[840] Judith Butler, « Qu'est-ce que la critique? », op. cit., p. 82.
[841] Michel Foucault, « Pouvoirs et stratégies », op. cit., pp. 422-423. Cf. Frédéric Gros, « L'abus d'obéissance », op. cit.: « Qu'est-ce qui nous fait obéir? C'est ainsi que dans *Surveiller et punir* Foucault met en place le concept de docilité. La docilité, c'est ce qui dans le corps répond au consentement éclairé de l'esprit: une manière de se plier intérieurement à ce qui est présenté comme une nécessité qui nous correspond. Il y a dans la docilité comme dans le consentement l'idée d'un engagement spontané, apaisé et définitif dans un système de déterminations extérieures. C'est la condition éthique du capitalisme: nos besoins et nos désirs doivent être adaptés aux appareils de production, à son rythme, à ses séquences. » *Ibidem*, www.liberation.fr/article=216729
[842] Judith Butler, « Qu'est-ce que la critique? », op. cit., p. 85.
[843] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 05/01/1983.
[844] Alfonso Maurizio Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, op. cit., pp. 24-28.

pouvoir où le dire vrai est prononcé. Prendre le risque de changer les formes de la relation de pouvoir signifie prendre un double risque: d'un côté, celui de la cristallisation des relations de pouvoir dans un état de domination[845]; de l'autre, celui de la transformation des structures politiques où les relations de pouvoir sont possibles. En prenant le risque à l'égard de soi-même dans une relation de pouvoir, le sujet éthique prend aussi le risque de faire éclater la relation elle-même. Il prend le risque de faire surgir le conflit directement dans le champ du politique.

XI. 1. *Le devenir autonome du sujet*

Michel Foucault fait une référence explicite[846] au texte de Kant *Qu'est-ce que les Lumières?*[847] où il s'agit de définir « l'état de minorité »[848] du sujet éthique dans le champ du politique. Selon Immanuel Kant, il y a « minorité » quand le principe d'obéissance à la parole de l'autre coïncide avec l'usage, à la fois privé et public, de l'entendement. La « majorité » du sujet sera déclarée en revanche quand il rétablira la juste articulation entre un usage privé de l'entendement, lequel peut coïncider avec l'obéissance, et un usage public qui doit coïncider avec le raisonnement. Si, d'un côté, le mode d'action du sujet éthique dans l'actualité politique relève de son autonomie, c'est-à-dire, du renoncement à toute forme de tutelle; de l'autre, Michel Foucault accorde Kant pour interpréter la relation parrhêsiastique tardive.

Certes, il s'agit de la constitution autonome des modes d'être du sujet éthique à partir de la mise en place d'une véritable « pragmatique » du rapport à soi. Mais, selon la culture de soi stoïcienne, on s'occupe de soi-même par la médiation du rapport à l'autre. L'idée foucaldienne d'une réalisation autonome de modes de vie on la comprend au moyen de la notion d'esthétique de l'existence en tant que travail « spirituel » du sujet sur soi-même. Ce travail s'accomplit comme une œuvre d'art singulière. La question relative à la création libre de « nouveaux modes de relation » porte alors sur l'usage des techniques de soi et sur leur interaction avec les technologies d'objectivation (contrôle, assujettissement) des individus. L'attitude « critique » kantienne, l'usage « public » de la raison, n'exclut pas, selon Michel

---

[845] *Ibidem*, pp. 29-41.

[846] Cf. Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres» op. cit.; cf. aussi *Id*., *What is Enlightenment ?* et *Qu'est-ce que les Lumières?* op. cit.

[847] Immanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?* Flammarion, Paris 1991, pp. 43-46; *Id*. in *Aufklärung*. *Les Lumières allemandes*, Flammarion, Paris 1995, pp. 25-28.

[848] «L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre», Immanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?* in *Aufklärung*. *Les Lumières allemandes*, op. cit., p. 25.

Foucault, le fait que le sujet soit simultanément coincé dans des rapports d'obéissance. L'application des techniques de soi dans les relations aux autres est donc conditionnée, en général, par cette contradiction vivante[849]. Il s'agit d'une autonomie subjective qui ne se réalise pas en dehors des relations de pouvoir. Dans ces relations, les pratiques du souci de soi sont conçues à partir de leur lien ambigu avec toute technologie biopolitique[850] de la « gouvernementalité »[851]. Le sujet qui se soucie de soi-même n'est pas autonome par nature, ni juridiquement souverain. Il s'agit d'un « devenir autonome » du sujet dans les relations de pouvoir. Pour devenir autonome, le sujet exerce et subit les pratiques du pouvoir. Son devenir autonome signifie alors devenir un sujet « critique » dans les relations de pouvoir car il se façonne en tant que sujet résistant par les relations de pouvoir elles-mêmes.

Selon la lecture foucaldienne[852], le texte de Kant pose à l'histoire une nouvelle question philosophique. La question relative à « notre actualité » et aux choix éthiques qu'il faut faire pour le présent. Kant pose le problème de l'appartenance du philosophe à « son présent ». Cette question ne signifie pas la problématisation de l'appartenance du philosophe à une « école philosophique » ou à une « tradition culturelle », mais à un « nous » en tant qu'instance « critique ». Le « nous » dont on interroge la « capacité critique », c'est-à-dire, selon Foucault, la capacité d'interagir avec les normes, n'est pas une instance prédéterminée mais « en devenir ». Cela signifie que le présent auquel le philosophe appartient devient « l'événement philosophique ». La philosophie critique kantienne est alors, selon Foucault, une analyse politique de la vérité subjective: l'interrogation des discours de vérité sur l'actualité du sujet politique. À partir de cette pensée critique[853], l'*Aufklärung* et la révolution posent la question: qu'est-ce que l'actualité des nos expériences? C'est-à-dire: ils posent le problème d'une ontologie du présent, une ontologie des « nous-mêmes ». La philosophie comme surface d'émergence de l'actualité est envisagée en tant que « discours sur la

[849] Mathieu Potte-Bonneville, «Politique des usages», op. cit., p. 73.
[850] "[…] la biopolitique: j'entendais par là la manière dont on a essayé depuis le XVIIIème siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population: santé, hygiène, natalité, longévité, races […]. » Michel Foucault, « Naissance de la biopolitique », op. cit., p. 818. Cf., *Id*., *Naissance de la biopolitique*, op. cit.
[851] Cf. Michel Foucault, « La gouvernementalité », op. cit.; *Id*., « Sécurité, territoire et population », op. cit.; *Id*., *Sécurité, territoire et population*, op. cit.
[852] Michel Foucault, «Les gouvernements de soi et des autres», op. cit., cours du 05/01/1983. Pour une mise en perspective de la lecture foucauldienne du texte de Kant, cf. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris 1974. Sur l'interprétation d'Horkheimer et Adorno, cf. Alfonso M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, op. cit., pp. 14-19.
[853] Sur le concept d'*Aufklärung* en tant que « pensée en progrés », cf. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Le concept d'Aufklärung*, in *La dialectique de la raison,* op. cit., pp. 21-57, p. 21.

modernité »[854]. La question de la modernité était déjà présente dans la culture classique, mais elle avait été posée à partir d'un axe longitudinal: on posait la question de la polarité entre antiquité et modernité (problème de l'autorité à accepter…). En revanche, Kant propose « la modernité » en tant que question et non pas comme réponse. Il fait un discours sur notre propre actualité: sur le « nous » qui est l'objet de la philosophie en tant que pensée critique. Il s'agit d'un discours sur le mode d'action du sujet dans son actualité.

La sortie de l' « état de minorité » qui définit, selon Kant, l'*Aufklärung*, a été interprétée par Michel Foucault comme la mise en cause des formes actuelles de la subjectivation de la part du sujet même. Le sujet, en prenant le risque de sa propre transformation dans les relations de pouvoir, problématise le rapport entre le processus de la subjectivation et les conditions d'accès à la connaissance[855]. Certes, dénouer ce lien dépend de la « volonté de savoir » du sujet sur soi-même. De plus, cela implique un choix subjectif qui ouvre un champ de possibilités pour « se soucier de soi-même ». Mais, selon l'appropriation foucaldienne, le choix de s'appliquer à une pratique de soi ne peut se faire que à travers un rapport avec l'autre dans les relations de pouvoir.

XI. 2. *L'amitié stoïcienne*

Partant de ces réflexions, pour mieux définir le rôle médiateur de l'autre dans les exercices du s'occuper de soi-même, Michel Foucault mène ses analyses de la culture de soi tardive en introduisant le problème de l'amitié stoïcienne:

> L'amitié en société romaine, c'était une hiérarchie d'individus liés les uns aux autres par un ensemble de services et d'obligations; c'était un ensemble où chaque individu n'avait pas, par rapport aux autres, exactement la même position. […]. Pour passer d'un degré de proximité à un autre, il y avait toute une série de conditions, à la fois implicites et explicites, il y avait même des rituels, des gestes et des phrases qui indiquaient à quelqu'un qu'il avait progressé dans l'amitié d'un autre. Enfin […] vous aviez là tout un réseau social, partiellement institutionnalisé, qui a été, […] un des

[854] Cf. Junger Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris 1988.
[855] Cf. Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières* ?, n° 351, op. cit. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, op. cit., p. 26 : «L'éveil du sujet se paie de la reconnaissance du pouvoir comme principe de toutes les relations.»

> grand supports de la pratique de soi. Et la pratique de soi, le soin de l'âme, dans sa forme individuelle et interindividuelle, s'est appuyée sur ces phénomènes-là.[856]

Ce lien amical se développe dans un contexte « semi-institutionnel » spécifique. C'est-à-dire: il se façonne comme une relation « locale » et « située » où les pratiques du s'occuper de soi-même relèvent, à la fois, du soin de l'âme et des services aux autres. Il ne s'agit pas d'une liaison forcément érotique, ni d'un rapport pédagogique, comme c'était le cas pour l'amitié pédérastique classique. Le rapport à l'autre, au moyen de l'application des techniques du souci de soi, a, dès maintenant, une fonction plus « thérapeutique » ou « critique » que formatrice.

En ce qui concerne l'analyse de la fonction « critique » de l'amitié stoïcienne, Michel Foucault utilise la confrontation avec les textes de Platon.[857] Dans ces textes, il s'agissait de problématiser la relation à autrui pour bien comprendre le rapport pédagogique et érotique qui entraînait l'adolescent jusqu'à sa maturité politique. La leçon que l'Antiquité tardive tire de l'exemple socratique montre que le progrès du jeune par le savoir ne se fait pas sans l'aide d'un autre sujet. C'est dans la relation à autrui que, à travers un discours de vérité, le processus de l'auto-subjectivation de l'individu avance. Le moment hellénistique et romain conserve la centralité du rapport avec l'autre dans la pratique du rapport à soi. Cependant, ce rapport ne façonne plus l'accès du sujet à la vérité comme à un savoir nécessaire pour l'exercice du pouvoir politique[858]. Il structure en revanche le devenir éthique du sujet jusqu'à la réalisation de son autonomie individuelle:

> Ce vers quoi l'individu doit tendre, c'est un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence. Il a à substituer au non–sujet le statut de sujet, défini par la plénitude du rapport de soi à soi. Il a à se constituer comme sujet, et c'est là où l'autre a à intervenir.[859]

Pour se constituer en tant que sujet éthique, autonome et libre, situé par le travail critique de soi sur soi, on applique un ensemble de techniques du rapport à soi-même qu'il faut apprendre et exercer. Ce véritable « art de soi »[860] nécessite une relation avec l'autre. La question de

---

[856] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 111.
[857] Cf. Platon *Alcibiade*, op. cit.; *Id*., *Banquet*, op. cit.
[858] «L'idée qu'il faudrait se soucier de soi parce que l'on est quelqu'un qui, par statut, est destiné à la politique, et pour pouvoir en effet gouverner comme il faut les autres, cela est une idée qui n'apparaît plus, ou en tout cas qui recule beaucoup.» Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 122.
[859] *Ibidem*, p. 125.
[860] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 12/01/1983.

l'autre est, déclare Foucault, la question préalable à se poser pour problématiser, dans l'amitié stoïcienne, la constitution d'un rapport à soi comme forme « rare » d'existence: «[…] l'autre, est indispensable dans la pratique de soi, pour que la forme qui définit cette pratique atteigne effectivement, et se remplisse effectivement de son objet, c'est-à-dire le soi.»[861]

Michel Foucault pose les questions suivantes: qui est cet autre? Quel type d'action fait-il pour permettre que le sujet puisse se construire par lui-même en tant que sujet autonome? Selon la culture de soi hellénistique et romaine, cet autre est toujours le « philosophe »[862]. Mais, maintenant il ne joue plus le rôle de celui qui transmet la vérité ou qui montre comment il faut l'acquérir. En revanche: «[…] il est le médiateur dans le rapport de l'individu à sa constitution de sujet.»[863] Le philosophe, en donnant des conseils « circonstanciels » d'existence, prend en charge de « diriger » les autres et ceux qui dirigent les autres, les hommes qui veulent être maîtres d'eux-mêmes et gouverner les autres. Il est capable de mettre en place cette véritable « pratique générale du gouvernement »[864] parce qu'il a fait, au départ, son propre choix de « vie philosophique ».

Michel Foucault déclare qu'on peut comprendre le rôle du philosophe dans la culture de soi tardive, en partant d'une confrontation avec les réflexions de Platon dans ses *Lettres* II, V, VII[865]. Ces textes relèvent de la transformation du rapport entre le philosophe en tant que conseilleur du pouvoir politique et le gouvernant. De plus, ils posent les questions du réel de la philosophie[866] comme pratique au quotidien, et de la pratique philosophique comme exercice du pouvoir.

Le réel de la philosophie se constitue, selon Platon, au moyen d'un choix de vie philosophique en tant que « chemin » à parcourir[867]. Le philosophe fait, au départ et une fois pour toutes, un choix de vie. Son choix détermine le développement de son action. Le réel de la philosophie coïncide, alors, avec la pratique elle-même de la philosophie. Foucault souligne que, dans l'Antiquité tardive, la philosophie est pensée, tout court, comme: «[…] une manière d'être, un mode de conduite, un ensemble de valeurs, un ensemble aussi de techniques

[861] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 123.
[862] *Ibidem*, p. 130. Cf, Michel Foucault, «Subjectivité et vérité», op. cit., et «Le courage de la vérité» op. cit.
[863] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 125.
[864] *Ibidem*, p. 131.
[865] Cf. Platon, *Lettres*, Les Belles lettres, Paris 1977.
[866] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», cours du 23/02/1983. cf. Id., « Vivre avec la philosphie », *le magazine littéraire*, n° 435, 2004, pp. 60-61.
[867] Cf. Platon, Lettre VII, in *Id*., *Lettres*, op. cit.

[…]»[868]. À partir de cette notion de philosophie, la pratique du souci de soi se développe en dehors de l'institution philosophique et devient:

> […] un certain *mode de relation entre* les individus, […] une sorte de principe de contrôle de l'individu par les autres, de formation, de développement, d'établissement pour l'individu d'un rapport à lui-même qui va trouver son point d'appui, son élément de médiation dans un autre, un autre qui n'est pas forcément un philosophe de profession, même si, bien sûr, être passé par la philosophie et avoir des notions philosophiques est indispensable.[869]

La philosophie est tout de suite envisagée comme une expérience sociale et politique où il y a une sorte d'identification entre le principe du gouvernement de soi et le principe du gouvernement des autres. Cette identification structure le choix philosophique: «La philosophie, c'est l'ensemble des principes et des pratiques qu'on peut avoir à sa disposition, ou mettre à la disposition des autres, pour prendre comme il faut soin de soi-même ou soin des autres.»[870]

À partir de l'analyse du rôle du philosophe pendant l'Antiquité tardive, Michel Foucault introduit la thématique de la « direction de conscience »[871]. Pour bien décomposer cette nouvelle forme de pratique de soi qui aboutit à l'examen de conscience stoïcien et pour bien dessiner la figure du maître-philosophe-directeur, il utilise les textes de Sénèque[872] et de Marc Aurèle[873]. De quoi s'agit-il dans ces textes? Il s'agit d'une pratique du souci de soi à l'intérieur d'une relation sociale. Dans cette relation, l'amitié réciproque entre les deux partenaires implique certes, des rapports sexuels, mais aussi un principe érotique qui ne fonctionne pas de la même manière que dans l'érotique platonicienne. La notion d'amitié, selon la direction de conscience, implique « un travail » à faire pour les deux partenaires: «[…] tout un labeur par lequel on se fait aimer de celui dont on désire l'amitié.»[874] Foucault souligne que ce type d'amitié est conçu comme une « structure sociale » où sont actives plusieurs dynamiques. Ces dynamiques dépendent de l'engagement des sujets dans la relation et des autres rapports sociaux qui y sont entremêlés. Cette amitié commence à s'émanciper, en

---

[868] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 149.
[869] *Ibidem*. Nous soulignons.
[870] *Ibidem*, p. 131.
[871] *Ibidem*, pp. 157-158. Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* op. cit., pp. 322-333.
[872] Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, op. cit.
[873] Cf. Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même,* op. cit.
[874] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 147.

termes éthiques, de l'éros qui structurait l'amitié socratique. Certes, la direction de conscience stoïcienne est, de plus en plus, envisagée en tant qu'une «[…] forme de relation sociale entre des individus quelconques»[875], mais, comme le dit Foucault, elle façonne aussi le rapport politique entre le gouverneur, le prince, et le philosophe, le conseilleur. La pratique de la direction de conscience hellénistique et romaine implique donc une problématisation de l'amitié entre le directeur et le dirigé. À travers ce rapport d'amitié se déploie ce que Foucault a appelé une « éthique de la parole ». Un « principe de comportement verbal »[876], une attitude réciproque à l'usage du « tout dire en disant la vérité » qui façonne le rapport entre maître et disciple dans la technique de l'examen de conscience stoïcien: la *parrhêsia*.

XI. 3. *L'examen de conscience*

Michel Foucault analyse l'examen de conscience stoïcien en tant que technologie de soi à appliquer pour réaliser l'autonomie subjective. Son choix se justifie à partir de l'interprétation des exercices spirituels opérant dans cette technologie spécifique. Ils mettent en place une véritable « pratique de la liberté ». De quoi s'agit-il? La question foucaldienne dépasse le problème kantien de l'émancipation d'un « état de minorité ». Un acte de volonté n'est pas suffisant pour s'émanciper[877]. La culture de soi est ici interprétée alors en tant que « pratique critique de la liberté ». Cela à partir de la distinction entre ce qui, chez Foucault, est défini en termes de « processus de libération » et ce que est défini comme une « pratique de liberté »:

> J'ai toujours été un peut méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou imprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui–même. […]. Je ne veux pas dire que la libération ou telle ou telle forme de libération

[875] *Ibidem*, p. 139.
[876] *Ibidem*, p. 158.

> n'existent pas: quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c'est bien une pratique de libération, au sens strict. Mais on sait bien, dans ce cas d'ailleurs précis, que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques de liberté qui seront ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique.[878]

Il s'agit de la question éthique des pratiques de liberté appliquées dans toute relation de pouvoir. Certes, la libération est, selon Foucault, la *conditio sine qua non*, en termes politiques aussi bien que historiques, pour pratiquer la liberté. Mais, la question foucaldienne est celle de la maîtrise des relations de pouvoir à travers une pratique « critique » de la liberté. La question préalable est celle de l'éthique en tant que « pratique réfléchie de la liberté »[879]. « Le souci de soi a été, dans le monde gréco-romain, -dit Foucault- le mode dans lequel la liberté individuelle –ou la liberté civique, jusqu'à un certain point- s'est réfléchie comme éthique. »[880] La technologie de l'examen de conscience pose la liberté de l'individu en tant que question éthique préalable. La liberté individuelle signifie, tout d'abord, une attitude critique envers soi-même: la libération d'un mauvais rapport de soi à soi. Elle signifie, en donnant l'exemple de Sénèque[881], ne pas rester asservi à soi-même, se mettre en revanche à l'étude des choses du monde pour se connaître dans le monde:

> Il s'agit d'un mouvement du sujet qui s'opère et s'effectue dans le monde […]. Il s'agit d'une sorte de recul par rapport au point où nous sommes. Cette libération fait que, en quelque sorte sans nous quitter jamais nous-même des yeux, sans quitter jamais des yeux ce monde auquel nous appartenons, nous gagnons les régions les plus hautes du monde.[882]

La réalisation autonome de la liberté individuelle ne signifie pas alors la découverte de l'intériorité du sujet. Elle signifie apprendre à se connaître comme une partie du *kosmos*[883]; se

---

[877] Alfonso. M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità*, op. cit., p. 31.
[878] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit., p. 709-710.
[879] *Ibidem* p. 711.
[880] *Ibidem*, p. 712.
[881] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 261. Cf. Sénèque, *De la vie heureuse*, *De la birèveté de la vie*, Belles Lettres, Paris 1955; *Id*., *De la constance du sage*, *De la tranquillité de l'âme*, Belles Lettres, Paris 1965.
[882] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 265.
[883] Cf. Frédérique Ildefonse, «Moi: du pronom personnel au concept», cours au Collège International de Philosophie, juin 2002.

libérer d'un rapport imparfait avec soi-même; établir une distance entre soi et soi-même qui permettra au sujet de communiquer avec l'univers tout entier, et de se situer dans ce *kosmos*. C'est à partir de l'étude de l'art stoïcien de soi-même supposant un lien entre la subjectivité et le *kosmos*, que Michel Foucault utilise l'expression « être communautaire » pour désigner la place de l'individu dans la culture de soi:

> […] l'examen de la chose doit à la fois porter sur le rapport de cette chose à l'homme en tant que citoyen, mais également, dans cette mesure et dans le cadre général de cette citoyenneté du monde, définir l'utilité de l'objet pour l'homme en tant qu'il est citoyen de tel pays, qu'il appartient à telle ville, qu'il appartient à telle communauté, qu'il est père de famille, etc. Et grâce à cela, on va pouvoir déterminer de quelle vertu le sujet a besoin par rapport à ces choses.[884]

La culture de soi n'est pas donc une pratique individualiste, asociale, ni antisociale. Se connaître soi-même, tourner son propre regard vers soi, ne veut pas dire ne pas s'occuper du monde. Tout au contraire, à travers des exercices spirituels qu'on applique pour apprendre les choses du monde, on apprend aussi à se connaître par rapport à la communauté. Ces exercices pratiqués pour connaître le monde sont appliqués, chez Marc Aurèle[885], par exemple, à partir d'une attitude éthique subjective qui permettra à l'individu de devenir maître de soi. C'est à partir de cette attitude qu'il réalisera son autonomie. Il s'agit d'appliquer, dans la création des modes de vie subjectifs, dans la réalisation de ce que c'est son bonheur, sa liberté, son réel, l'exercice de la « mise en discontinuité » de soi-même:

> Vous voyez comment le principe du présent comme instance du réel, de la loi de détermination du bien et de l'assurance de la liberté de l'individu, enfin le principe selon lequel l'individu doit assurer sa propre liberté par rapport à tout ce qui l'entoure, tout cela est assuré par cet exercice de la mise en discontinuité des mouvements continus, des instants qui s'enchaînent les uns aux autres. La loi de perception instantanée est un exercice de libération qui garantit au sujet qu'il sera toujours plus fort que chaque élément du réel qui lui est présenté.[886]

Pour mieux connaître les choses du monde, on les localise dans l'univers. On devient ainsi capables de se déprendre d'elles. De la même manière, pour se déprendre de soi-même, il faut

[884] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 285.
[885] *Ibidem,* p. 288. Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit.

appliquer les technologies de soi de façon continue et critique pour se localiser par rapport aux autres et à soi-même.

Il s'agit, alors, à travers le travail de soi sur soi, de décortiquer la notion d'identité personnelle pour démontrer que:

> La seule unité dont nous sommes capables et qui puisse nous fonder dans ce que nous sommes, cette identité de sujet que nous pouvons et devons être à l'égard de nous-même, c'est uniquement en tant que nous sommes sujets raisonnables, c'est-à-dire que nous ne sommes rien d'autre qu'une partie de la raison qui préside au monde.[887]

Il s'agit de l'analyse de l'exercice spirituel selon Marc Aurèle. Michel Foucault est intéressé au principe de « dissolution de l'individualité » impliqué dans cet exercice. En appliquant ce principe, on peut envisager le sujet à partir d'un savoir relationnel qui lui permettra de s'ouvrir à la multiplicité des relations.

XI. 4. *L'ascèse philosophique : une pratique politique*

Partant de ces réflexions, Michel Foucault pose une question relative à l'activité du sujet impliquée par les exercices spirituels dans la culture de soi tardive: «[…] quelle est la pratique opératoire qu'en dehors de la connaissance la conversion à soi implique?»[888] La réponse à cette question problématise un « dispositif subjectivité »[889] face à la notion de « salut » du sujet. Foucault déclare que le lien entre le sujet et les discours de vérité qu'il prononce sur soi-même ne se pose pas, pendant ce moment historique, à partir du problème de la connaissance objective du sujet. Le problème se pose, en revanche, à partir d'une pratique de la vérité: «[…] dans quelle mesure le fait de […] pratiquer et d'exercer le vrai peut permettre au sujet non seulement d'agir comme il doit agir, mais *d'être* comme *il doit être* et comme *il veut être*.»[890] Le sujet se forme, en termes éthiques et politiques, par « la pratique » des discours de vérité. C'est-à-dire: il se forme, au moyen d'un savoir relationnel, à travers des « schémas inducteurs d'action ». Il ne s'agit pas de se soumettre à un code, ni de se

---

[886] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 290.
[887] *Ibidem,* p. 294.
[888] *Ibidem,* p. 301.
[889] *Ibidem*, p. 305.
[890] *Ibidem,* p. 304. Nous soulignons.

connaître soi-même. Les exercices spirituels constituent le sujet à travers une relation de soi à soi où il atteint sa plénitude et son bonheur. Ce bonheur est l'objectif des arts de la vie. Dans les arts de vivre, les exercices spirituels mettent en place une véritable « ascèse philosophique » du sujet. C'est-à-dire: l'entraînement à « la lutte » qui le rend capable de former son style de vie en pratiquant le dire vrai. Le mode d'être du sujet qu'il façonne de lui-même est alors le résultat d'un travail méticuleux. Ce travail sert à remplir les discours de vérité d'une « substance éthique »: «[…] la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale.»[891] L'examen de conscience stoïcien n'a pas comme objectif le jugement de ce que le sujet a fait. Il s'agit d'établir si le sujet d'action, dans sa pratique, coïncide avec le sujet de vérité. Il s'agit d'une technologie de soi qui sert au sujet pour se repérer et se constituer en tant que sujet éthique.

La forme du « salut » hellénistique et romaine est donc conçue, déclare Michel Foucault, comme un « accomplissement du rapport à soi ». Il ne s'agit pas de renoncer à soi-même, mais de se proposer soi-même comme l'objectif existentiel de l'ascèse philosophique. C'est-à-dire: s'engager dans le processus de subjectivation de la vérité. Dans l'examen de conscience stoïcien il s'agit, par exemple, d'associer un principe de vérité à une règle de conduite. En posant la question de la « matérialité des idées »[892], de leur origine, on analyse leur contenu représentatif par rapport au monde extérieur. Dans ce qui sera l'examen chrétien du sujet, en revanche, le problème n'est pas la nature de l'objet représenté (le bien, la liberté, le réel subjectifs), mais, le « degré de pureté de la représentation » de l'idée subjective. En se demandant d'où les idées viennent, les chrétiens s'interrogent sur la pureté ou l'impureté de leur représentation. Ils analysent, alors, la nature et l'origine de la pensée à partir de la problématisation de l'intériorité du sujet. La renonciation à soi est l'objectif de leur ascétisme. Michel Foucault souligne que certes, on trouve, pendant l'antiquité hellénistique et romaine, les techniques de la confession et de l'examen de conscience qu'on retrouvera dans le christianisme. Mais, ces techniques ne sont pas encore les formes premières de l'ascétisme chrétien dont « l'aveu »[893] est la technologie la plus importante. Elles sont tout à fait différentes de la forme chrétienne d'herméneutique du sujet. Elles n'ont pas comme but de déchiffrer la vérité subjective la plus profonde; elles renforcent au contraire la vérité pratiquée par le sujet. Elles constituent le sujet en tant qu'union de « la volonté » et de « la vérité ». Les technologies de soi tardives produisent, au moyen d'une pratique ascétique, ce que Foucault désigne comme un sujet « gnostique ». À son avis, à la place de découvrir ce que le sujet est

[891] Michel Foucault, « Usages des plaisirs et techniques de soi », op. cit., p. 556.
[892] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 287.

dans sa nature et son origine intimes, ces technologies posent le soi comme la corrélation de pratiques de subjectivation des discours vrais construites historiquement et culturellement[894].

Devenir un « sujet de vérité » selon le formes de l'ascèse païenne, ne pose pas, alors, selon Michel Foucault, la question de la vérité intime du sujet. Ce devenir du sujet problématise en revanche les relations dans lesquelles, les discours de vérité prononcés par le philosophe, le directeur de conscience, se déploient. De plus, ce devenir pose la question de la subjectivation de la vérité de la part de l'adepte: «[…] le maître, lui, doit tenir un discours qui obéit au principe de la *parrhêsia* s'il veut que ce qu'il dise de vrai devienne enfin, au terme de son action et de sa direction, le discours vrai subjectivé du disciple.»[895] La question est celle relative à la relation parrhêsiastique elle-même.

[893] *Ibidem*, p. 347.
[894] Michel Foucault, *Christianity and confession*, Berkeley, octobre 1980, inédit, [IMEC FcL2, A03-04].
[895] Michel Foucaut, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 348.

Chapitre XII. La politique de la vérité[896]

Selon Michel Foucault, l'objectif de l'ascèse philosophique tardive est: «[…] se rejoindre soi-même avec, comme moment essentiel, non pas l'objectivation de soi dans un discours vrai, mais la subjectivation d'un discours vrai dans une pratique et dans un exercice de soi sur soi.»[897] Dans ce type d'ascèse, il y a une série de technologies à appliquer « en relation ». Foucault en souligne les principales.

Tout d'abord, l'écoute. C'est à travers l'écoute que le sujet apprend les discours vrais. Il commence à les intérioriser et à les élaborer en tant que préceptes éthiques. L'écoute n'est pas envisagée comme passif; au contraire, l'écoute du disciple doit être une activité manifeste qui sollicite le discours de vérité chez le maître de philosophie. Foucault donne l'exemple de la pensée d'Épictète[898] pour expliquer comment cette relation duelle entre le maître qui parle et le disciple qui écoute doit se dérouler dans la pratique de la direction de conscience stoïcienne. Il souligne que, chez Épictète, pour écouter une vérité qui puisse être apprise et intériorisée il faut stimuler le désir intellectuel du locuteur. Si le maître de philosophie n'est pas excité dans son désir de dire vrai par un désir réciproque du disciple d'écouter la vérité, il n'y a aucune possibilité de dialogue. Cependant, le désir qui pousse Épictète à parler est différent du désir socratique qui dépendait strictement de la relation érotique entre l'adulte et le garçon, de même que la réciprocité érotique poussait le garçon vers son pédagogue. Maintenant, déclare Foucault, on assiste à une progressive: «Des-érotisation de l'écoute de la vérité dans le discours du maître.»[899]

Ensuite, il faut considérer l'écriture de soi.[900] Il s'agit d'un moyen de subjectivation des discours de vérité écoutés et appris afin de se constituer soi-même comme un sujet éthique[901]. La pratique de l'écriture de soi et, en particulier, la « correspondance »[902], montrent que, dans la culture de soi, le rapport à autrui est fondamental:

---

[896] Cf. Michel Foucault, «Les gouvernement de soi et des autres», op. cit.; *Id*., «Le courage de la vérité», op. cit.
[897] Michel Foucault, *L'hermèneutique du sujet*, op. cit., p. 317.
[898] *Ibidem,* pp. 329-330.
[899] *Ibidem*, p. 331.
[900] Cf. Michel Foucault, « L'écriture de soi », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, t. IV, n° 329, pp. 415-430. *Id*., « Le retour de la morale », in *ibidem*, n° 354, pp. 696-706, p. 700.
[901] Michel Foucault, « L'écriture de soi », op. cit., p. 419.
[902] *Ibidem*, p. 423.

> Écrire c'est donc se montrer, se faire voir, faire apparaître son propre visage auprès de l'autre. Et, par là, il faut comprendre que la lettre est à la fois un regard qu'on porte sur le destinataire […] et une manière de se donner à son regard par ce qu'on lui dit de soi-même. La lettre aménage d'une certaine manière un face-à-face.[903]

Michel Foucault souligne que, à travers la lettre, le sujet s'ouvre à l'autre en s'ouvrant à soi-même. Pendant l'Antiquité tardive, l'écriture de soi prend la forme du « récit du rapport à soi » dont l'autre constitue le tiers indispensable[904]. Dans la technologie de l'examen de conscience stoïcien, l'écriture de soi est appliquée par le maître ainsi que par le disciple[905]. Par contre, le maître répond à l'engagement du disciple à l'écoute en s'appliquant à la *parrhêsia*[906]: «[…] la technique qui permet au maître d'utiliser comme il faut, dans les choses vraies qu'il connaît, ce qui est utile, ce qui est efficace pour le travail de transformation de son disciple.»[907]

La *parrhêsia* est une qualité, une technique, un devoir, une attitude. Le dire vrai doit caractériser l'homme qui se charge de diriger les autres; c'est-à-dire: celui qui dirige les consciences afin que les individus puissent construire un rapport complet à eux-mêmes. Si l'attitude éthique du disciple se caractérise par l'écoute de la parole vraie, celle du maître se caractérise par le dire vrai.

XII. 1. *La parrhêsia*

Michel Foucault analyse l'évolution de la notion de *parrhêsia* en tant que pratique du dire vrai[908]. Il se demande pourquoi cela a posé un problème pour la pensée hellénistique et tardive[909]. Il conduit une enquête sur l'activité de dire la vérité et non sur le concept de vérité.

---

[903] *Ibidem*, p. 425.
[904] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit., cours du 1/02/1984.
[905] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 341-345.
[906] «[…] franchise, ouverture de cœur, ouverture de parole, ouverture de langage, liberté de parole.» Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 348.
[907] *Ibidem*, p. 232.
[908] Cf. Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit. cours du 12/01/1983; *Id*., «Le courage de la vérité», op. cit. Voir aussi Michel Foucault, *Discours and truth. The problematization of Parrhesia* (Berkeley, 1983), Northwestern University Press, Evanston 1985; cf. dossiers [D-213], [C-100], Bibliothèque de l'IMEC. Cf. tr. it.: Michel Foucault, *Discorso e Verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.
[909] «The history of thought is the analysis of the way an unproblematic field of experience, or a set of practices, which were accepted without question, which were familiar and silent, out of discussion,

Poser la question en ces termes, signifie deux choses. D'une part, problématiser le rôle politique de celui qui dit la vérité face au pouvoir; c'est-à-dire, de celui qui dit au gouvernant le vrai des relations de pouvoir. De l'autre, questionner la formation éthique du gouvernant.

La question que Foucault pose à la philosophie grecque classique et tardive est la suivante: quel est le rapport entre l'action du dire vrai et l'exercice du pouvoir?

La *parrhêsia*[910] est l'action de tout dire à travers des modalités représentées, historiquement, par des pratiques. Cette expérience discursive permet, chez les Grecs, l'identification entre « l'être » et « la vérité »[911]: la connaissance de soi-même, à travers les relations de pouvoir, est une expérience « éthique » du sujet. Selon Foucault, à partir du IVème siècle avant Jesus Christ, la pratique de la *parrhêsia* s'approche de plus en plus de l'idée de choix d'un « style d'existence »[912]. Partant de cela, dans la réflexion philosophique tardive, l'action de la *parrhêsia* se lie « au courage », à « l'attitude critique » et à la loi morale. D'abord, au courage de dire la vérité sur les relations de pouvoir où le sujet est pris; au courage de prendre le risque du conflit et de la transformation de soi-même en disant le vrai. Ensuite, à l'attitude critique nécessaire pour interroger les limites du processus de la subjectivation. Enfin, au rapport critique aux normes; c'est-à-dire, à la « vertu »[913] qui permet de « styliser » une posture éthique autonome.

La *parrhêsia* révèle donc sa dérivation éthique dans la constitution de l'individu. Elle révèle aussi son enracinement politique dans la problématisation de la démocratie[914].

Michel Foucault esquisse l'évolution de la pratique de la *parrhêsia,* en tant que technique du souci de soi, de l'ascèse païenne à l'ascétisme chrétien. Dans les textes judéo-hélléniстiques, elle renvoie à une modalité de rapport à dieu. Cela signifie une ouverture de cœur à l'égard de la divinité à travers un mouvement d'élévation de l'âme[915]. Dans la

---

becomes a problem, raises discussion and debate, incites new reactions, and induces a crisis in the previously silent behavior […].» Michel Foucault, *Discours and truth,* op. cit., cours du 24/10 et du 31/10, 1983. Cf. dossier [C-100], 01-02, Bibliothèque de l'IMEC.

[910] Michel Foucault fait référence aux études de Marcello Gigante sur la notion classique de *parrhêsia*: Marcello Gigante, *Filodemo sulla libertà di parola*, Machiaroli, Napoli 1969 et *Id*., « Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola », *Cronache ercolanensi*, 1974-1975, 4-5, Machiaroli, Napoli, 1975.

[911] Michel Foucault souligne que ce concept renvoie à l'idée cartésienne de l'évidence des énoncés: cf. Michel Foucault, *Discours and truth,* op. cit., cours du 10/10/1983.

[912] Michel Foucault, *Discours and truth,* op. cit., cours du 7/11 et 14/11, 1983. Cf. dossier [C-100], 05-06.

[913] Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique? », op. cit. p. 36

[914] Michel Foucault, «Le courage dela vérité», op. cit., cours du 1/02/1984.

[915] Cf. Philone d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, éd. Du Cerf, Paris 1963.

littérature néotestamentaire, la *parrhêsia* représente la confiance dans le lien entre les hommes et dieu et l'ouverture apostolique face au créateur.

L'attribut spécifique de la *parrhêsia* qui la caractérise en termes éthiques est l'appel constant à la présence de l'Autre. Le sujet ne peut dire la vérité sur soi que dans une pratique relationnelle, à travers une confrontation avec l'autre. Cette pratique permet aux individus de définir leur statut de sujets face-à-face. Le jeu parrhesiastique est donc, en termes politiques, une relation de pouvoir non immédiatement réciproque. À travers l'action subjective du dire vrai, le discours de vérité représente l'opinion du sujet qui parle. On peut alors définir le rôle du parrhêsiaste par son lien à la vérité énoncée. C'est-à-dire: le parrhêsiaste est celui qui prend le risque de dire une vérité qu'il estime vraie. Il a le courage de dire la vérité qu'il pense. À partir de son courage, le parrhêsiaste établit une relation avec celui (ou ceux) qui écoute et, éventuellement, accepte la vérité. Dans le jeu parrhêsiastique, on prend toujours le risque de la relation: il y a toujours un risque de rupture entre celui qui dit « courageusement » la vérité et celui auquel la vérité est adressée. La particularité de l'action parrhêsiastique est, alors, de ne pas se définir par une technique précise: elle se définit en revanche par une « manière d'être », une « modalité de dire ». Le parrhêsiaste parle « en son propre nom ». Il ne dit pas le vrai du prophète, de celui qui se propose comme intermédiaire entre le présent et le futur; il ne dit pas l'être ou la nature au nom de la sagesse; il ne parle pas au nom d'une *tekné*[916]. Le parrhêsiaste est celui qui dit la vérité du présent; il exprime la véridiction dans son *éthos*:

> […] l'*êthos* était la manière d'être et la manière de se conduire. C'était un mode d'être du sujet et une certaine manière de faire, visible pour les autres. L'*êthos* de quelqu'un se traduit par son costume, par son allure, par sa manière de marcher, par le calme avec lequel il répond à tous les événements, etc. C'est cela, pour eux, la forme concrète de la liberté; c'est ainsi qu'ils problématisaient leur liberté. L'homme qui a un bel *êthos*, qui peut être admiré et cité en exemple, c'est quelqu'un qui pratique la liberté d'une certaine manière.[917]

Le parrhêsiaste se lie à l'énoncé et à l'énonciation par la stylisation d'un rapport à soi lors qu'il parle. La stylisation de soi-même à travers le tout dire en disant la vérité est une manière de pratiquer la liberté. Il s'agit du « courage de la vérité » de la part du parrhêsiaste car l'énonce parrhêsiastique est un énoncé performatif. C'est-à-dire que la vérité énoncée institue

[916] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit., cours du 1/02/1984.

les formes de la relation parrhêsiastique dans laquelle elle est dite. Le parrhêsiaste assume les conséquences coûteuses de son dire vrai dans la relation parce qu'il dit le vrai de la relation de pouvoir[918].

Michel Foucault penche donc pour la traduction du mot grec par l'expression française « franc parler » car il veut souligner le fait que la pratique de la *parrhêsia* façonne une attitude éthique subjective qui tourne autour de la notion de choix, de décision[919]. En effet, le maître de vérité en tant que parrhêsiaste dit tout ce qu'il a à dire, comme il veut le dire, quand il veut le dire et dans la forme qu'il croit la plus adéquate[920].

Selon les réflexions de Michel Foucault sur l'Antiquité tardive, il s'agit de décomposer le rapport entre le maître et le disciple, dans la direction de conscience, à travers l'analyse de la *parrhêsia*. C'est-à-dire: il s'agit d'interroger le sujet dans l'exercice du pouvoir sur soi-même et sur les autres. À travers une confrontation entre le « franc parler », la flatterie et la rhétorique, Foucault se pose une question relative «[…] au point d'articulation de la maîtrise de soi et de la maîtrise sur les autres, du gouvernement de soi-même et du gouvernement des autres»[921]. Il se demande comment un sujet autonome et indépendant du point de vue éthique peut, «[…] exercer son pouvoir et sa souveraineté sur soi–même dans la mesure et au moment où on exerce sa souveraineté ou son pouvoir sur les autres.»[922] La relation entre le maître et le disciple réalise un bon usage de la *parrhêsia* à partir du moment où le disciple arrive, par cette relation, a établir un rapport à soi complet et souverain:

> L'objectif de la *parrhêsia*, c'est de faire en sorte que celui auquel on s'adresse se trouve, à un moment donné, dans une situation telle qu'il n'a plus besoin du discours de l'autre. […] c'est dans la mesure où l'autre a donné, transmis à celui auquel il s'adressait un discours vrai que celui-ci peut alors, intériorisant ce discours vrai, le subjectivant, se passer de ce rapport à l'autre. La vérité, qui passe de l'un à l'autre dans la *parrhêsia*, scelle, assure, garantit l'autonomie de l'autre, de celui qui a reçu la parole par rapport à celui qui l'a prononcée.[923]

---

[917] Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit., p. 714. Nous soulignons.
[918] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 12/01/1983.
[919] Cf. Giovanni Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964.
[920] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 356.
[921] *Ibidem,* p. 358.
[922] *Ibidem,* p. 358.
[923] *Ibidem*, pp. 362-363.

La pratique parrhêsiastique aide donc les individus à former leur rapport à eux-mêmes. Elle s'applique, souligne Foucault, dans la direction de conscience autour du problème du soin de l'âme individuelle et, dans le champ du politique, autour du soin spécifique de l'âme du gouvernant. Le souci de soi du prince est nécessaire afin qu'il puisse se former lui-même et gouverner les autres[924]. Foucault déclare que la différence entre la relation maître de vérité-disciple dans l'Antiquité tardive et celle adulte-garçon dans la Grèce classique, est une différence de nature « sociopolitique »: le directeur de conscience n'est plus nécessairement l'amant, il est devenu le « conseilleur » du prince. C'est-à-dire: celui qui fait son métier en disant la vérité *ex abruptus*, sans la filtrer par les structures du discours pédagogique ou de la rhétorique proprement agonistique et persuasive[925]:

> La question essentielle dans l'Empire romain, à cette époque, n'était évidemment pas la question de la liberté d'opinion. C'était la question de la vérité au Prince: qui dira la vérité au Prince? Qui parlera franchement au Prince? Comment peut–on parler-vrai au Prince? Qui dira au Prince ce qu'il est, non pas comme empereur mais comme homme, ce qui est indispensable dès lors que c'est bien en tant que sujet raisonnable, en tant qu'être humain purement et simplement (Marc Aurèle le disait) que le Prince sera un bon Prince? Les règles des son gouvernement doivent reposer fondamentalement sur l'attitude éthique qu'il a à l'égard des choses, des hommes, du monde et de Dieu.[926]

Pour décomposer cette transition face au développement de la *parrhêsia* en tant que pratique « spécifique » de dire la vérité au gouvernant, Foucault donne l'exemple des tragédies grecques, des textes platoniciens et des textes tardifs[927].

XII. 2. *Parrhêsia et démocratie*[928]

Michel Foucault propose l'étude de la tragédie d'Euripide intitulée *Ione*[929] comme exemple de *parrhêsia* pendant l'Antiquité classique. Tout d'abord, il souligne que, dans cette

[924] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 12/01/1983.
[925] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 365-369.
[926] *Ibidem*, p. 364.
[927] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 19/01/1983.
[928] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit., cours du 08/02/1984.
[929] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 19/01/1983. Cf. Euripide, *Ione*, in *Id*., *Tragédies*, les Belles Lettres, Paris 1994, pp. 182-247.

tragédie, la vérité fait son chemin en tant que vérité de soi sur soi: il s'agit du dire vrai de la divinité[930] sur ses fautes. Ensuite, qu'il n'y a pas de vérité sans illusion: la vérité émerge du fond des illusions, des mensonges et des passions humaines[931]. Enfin, il remarque la circularité[932] entre la pratique de la *parrhêsia* et l'institution de la démocratie antique. La *parrhêsia* est envisagée comme une façon de dire vrai en prenant la parole dans l'*agorà*. Elle est donc à la base du jeu politique qui, dans la démocratie grecque, est structuré sur la règle de l'égalité de parole. Le droit de parole dans l'assemblée est constitutif de la citoyenneté. Appliquer la *parrhêsia* signifie alors permettre aux hommes-citoyens d'exercer leur droit de parole en prenant le risque individuel du dire vrai. Cependant, pour garder la démocratie, on ne doit pas céder à la tentation de sacraliser le jeu démocratique. La démocratie signifie, chez les Grecs, selon Michel Foucault, que chacun peut et doit demander au gouvernement (aux pouvoirs institutionnalisés) les raisons de ce qu'il fait. À partir de cela, Foucault remarque que certes, pendant l'Antiquité, on a accès à la *parrhêsia* seulement dans une démocratie, mais ce n'est pas parce que tous les hommes-citoyens ont le droit de parler que tout le monde dit le vrai utile pour la *polis*. Dans une démocratie, le discours vrai « positif » ne peut émerger qu'à travers le conflit[933]. C'est-à-dire: par la mise en cause des formes de la relation de pouvoir à travers le « franc parler ».

Michel Foucault affirme que, pendant les IVème et Vème siècles avant Jesus Christ, on pose la question de la *parrhêsia* en tant que pratique « dangereuse », aux effets ambigus pour la *polis*. Certes, la démocratie grecque est envisagée comme le lieu de la *parrhêsia* et, selon les Grecs, la *parrhêsia* « positive » (qui dit le vrai utile pour le bien de la cité) est une pratique critique à l'égard du gouvernement. Mais la démocratie en elle-même peut être dangereuse justement parce qu'elle permet à n'importe qui de prendre la parole dans l'assemblée pour dire son opinion, bonne ou mauvaise, pour le fonctionnement de la *polis*. Dans le jeu démocratique, la *parrhêsia* peut devenir une pratique de la vérité dangereuse pour le bien commun. Le problème principal d'une démocratie est, en effet, celui d'harmoniser le choix subjectif d'un style de vie individuel avec le *logos* de la communauté. C'est à partir de cette « exigence d'harmonie » que le parrhêsiaste doit jouer son rôle critique et pédagogique à

---

[930] Michel Foucault souligne l'importance de la *parrhêsia* oracolaire en tant que parole capable de changer le mode d'être subjectif, tout au long de la tradition antique. Pour Épicure toujours, déclare Foucault, l'oracle est: «[…] un type de discours dans lequel on dit à la fois ce qui est vrai et ce qu'il faut faire, un discours qui dévoile la vérité et qui prescrit.» Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 232.

[931] Michel Foucault «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 26/01/1983. La vérité emerge du discours de Creuse qui exprime sa douleur, sa passion.

[932] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 02/03/1983; *Id*., «Le courage de la vérité», op. cit., cours du, 08/02/1984.

[933] *Ibidem*.

la fois. Il doit être capable de transformer les hommes-citoyens; c'est-à-dire: orienter leur volonté vers le bien commun.

Michel Foucault donne l'exemple de *La République,* et des *Lettres* platoniciennes où il s'agit de problématiser le rôle du philosophe en tant que conseilleur du gouvernant [934]. Si, dans l'*Alcibiade*, se soucier de soi-même signifie trouver une définition de l'être de l'âme pour se connaître, dans ces textes, en revanche, l'enjeu de la *parrhêsia* est de permettre le changement subjectif. Le parrhêsiaste ne doit plus persuader l'assemblée, mais il doit convaincre le gouvernant qu'il lui faut prendre soin de soi-même et des autres. Pour réaliser cet objectif, il faut que ce dernier change ses attitudes, son style de vie. Chez Platon, la rationalisation de l'action politique se fait à travers un rapport pédagogique fondé dans la liaison amicale et érotique entre le philosophe et celui qui deviendra le gouvernant. Celui qui va être le bon gouvernant doit être maître de soi-même pour pouvoir écouter et diriger les autres. La formation morale de celui qui gouverne est indispensable pour le bon gouvernement de la cité. Cette formation ne peut pas être laissée au hasard des interventions dans l'*agorà*: le dire vrai de tout le monde adressé au pouvoir politique ne peut pas être toujours le dire vrai nécessaire à l'amélioration de l'âme du gouvernant. À partir de cela, on peut comprendre comment la pratique de la *parrhêsia* appliquée par le philosophe se lie préalablement à l'organisation du droit de parole dans la *polis*, ainsi qu'au dire vrai et au danger individuel que ce droit implique. La *parrhêsia* est directement liée au bon fonctionnement de la démocratie. Elle joue un double rôle dans la cité en s'adressant à l'institution politique ainsi qu'aux choix de vie de chaque homme-citoyen[935].

Michel Foucault fait référence à la pensée de Platon, selon la-quelle, il y a une antinomie démocratique de la *parrhêsia*: la démocratie n'est pas du tout capable de faire place à une « bonne » *parrhêsia*. Un discours vrai, en termes éthiques, c'est-à-dire harmonisant les modes de vie de chacun et les choix politiques, ne peut pas être prononcé dans le jeu démocratique. Ce dernier permet, au contraire, l'abus du « franc parler » sans déterminer à l'avance son utilité pour la communauté.

XII. 3. *La parrhêsia platonicienne*

[934] Platon, *La République*, Gallimard, Paris 1993, L: VIII; cf. *Id*., *Lettres*, op. cit.

[935] «[…] la cité devient pleine de liberté et de licence de tout dire, et on y a la possibilité de faire tout ce qu'on veut […] or partout où existe cette possibilité, il est visible que chacun voudra, pour sa propre vie, l'arrangement particulier qui lui plaira.» Platon, *La République*, 557 b-c, op. cit., p. 428.

Michel Foucault revient sur la signification de la notion de *parrhêsia* chez Platon[936]. Il déclare que la pratique parrhêsiastique platonicienne dit le vrai du point de vue de l'éthique. La *parrhêsia* de Socrate est différente de la *parrhêsia* politique classique[937] puisqu'elle implique un rapport harmonieux entre le soi et soi-même, un face-à-face entre le *logos* et le *bios* subjectifs.

La pratique tardive de la *parrhêsia* permet d'interroger le pouvoir. Entre le conseilleur du gouvernant et ce dernier, il s'agit d'une pratique de la vérité par laquelle on rend les comptes des choix politiques. Cela implique certes, une harmonisation entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres. Mais, la pratique tardive de la *parrhêsia* déclenche le conflit dans la relation de pouvoir. À travers la pratique platonicienne de la *parrhêsia*, il s'agit, en revanche, de rendre les comptes de sa propre vie. C'est-à-dire: montrer comment on accorde le choix d'un style de vie avec un discours rationnel. Dans les textes de Platon, la *parrhêsia* est envisagée alors, selon Foucault, en termes d'*epimeleia*. Elle implique l'application subjective des techniques de soi, les épreuves pour l'âme, le courage de se soucier véritablement de soi-même. La pensée platonicienne pose le problème des conditions éthiques qui permettent au sujet d'avoir accès à la vérité[938]. Il s'agit de la notion (pythagoricienne) d'une « trajectoire » éthique que le sujet doit parcourir pour réaliser son autonomie morale.

Michel Foucault donne l'exemple des deux dialogues platoniciens, l'*Alcibiade*, de la métaphysique de l'âme, et le *Lachès*, de la stylisation de l'existence, où il est question de la formation et du souci du sujet[939]. Il faut poser le problème de la connaissance de la nature de l'âme et, en même temps, celui de l'élaboration d'une manière de vivre. C'est-à-dire: il faut mettre à l'épreuve la vie en tant que « matière ». À partir de cette pratique originale de la *parrhêsia*, le « franc parler » platonicien s'articule, en termes éthiques, sur le style de vie, sur l'application à soi-même. L'*éthos* subjectif se fonde dans sa manière d'être qui, selon Platon, est liée à une manière de faire[940]. La connaissance socratique de l'âme et de la vie implique une façon de se conduire: donner au *bios*, à la vie, une forme pour qu'elle devienne une existence. La vie est l'objet d'un travail esthétique qui la transforme dans un existence « belle » et « vraie ».

---

[936] Michel Foucault, «Les gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 09/02/1983 et celui du 16/02/1983. Cf., *Id*. « Le courage de la vérité », op. cit.
[937] Cf., Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit.
[938] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit., cours 22/02/1984.
[939] Michel Foucault «Le courage de la vérité», op. cit., cours du 22/02/1984 et du 29/02/1984. Voir, Platon, *Alcibiade*, op. cit. et *Lachès*, Les Belles lettres, 1972.
[940] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit., cours du 29/02/1984.

L'analyse foucaldienne des pratiques de stylisation de l'existence a comme objectif de retracer le moment où on peut établir le lien entre la préoccupation éthique du dire vrai et le souci d'une existence en tant qu'œuvre d'art. Foucault se demande comment la *parrhêsia* éthique, dans sa version socratique, a été liée au principe esthétique de la transformation de la vie dans une existence belle. Il se demande quand et comment l'exigence politique du dire vrai et la nécessité éthique de la création subjective d'un style de vie, ont été nouées dans les pratiques du souci de soi. Ceux mêmes pratiques qui fondent, du point de vue de la morale, la subjectivité moderne « occidentale ».

XII. 4. *Parrhêsia tardive*

Pendant le IVème siècle avant Jesus Christ, il y a une critique de la démocratie et, dès lors, la pratique parrhêsiastique se joue entre le prince et son conseilleur. Il faut alors se poser la question de l'âme du prince: l'âme du prince doit être cultivée pour qu'il se rende capable d'apprendre la vérité sur soi-même afin de bien gouverner. La pratique parrhêsiastique s'adresse à la *psyké* du gouvernant. Elle se lie ainsi de plus en plus à l'expérience du souci de soi. L'objectif du dire vrai est celui de former la manière de se conduire du gouvernant, de façonner son *éthos*. Il y a, dès lors, un point d'articulation entre le dire vrai parrhêsiastique, en termes éthiques, et le bon gouvernement de soi et des autres[941]. À l'époque de l'Empire romain[942], le disciple est le prince. Michel Foucault souligne que maintenant il y a une double question à se poser du point de vue du politique, de la « vérité au prince »[943]. D'un côté, la question relative à la vérité de l'âme du prince dans l'exercice de son pouvoir. C'est-à-dire: la problématisation de la maîtrise de soi chez le gouvernant qui doit « subjectiver » les discours vrais. De l'autre côté, celle relative à la vérité de « l'intellectuel spécifique » dans son rôle publique[944], celui de conseilleur du prince.

Michel Foucault analyse les modes de vie du philosophe pendant l'Antiquité tardive, à partir de ses réflexions sur le « style de vie » et le rôle politique de l'intellectuel contemporain:

[941] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», cours du 29/02/1984.
[942] Cf. Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité Tardive*, op. cit.
[943] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 364.
[944] Cf. Michel Foucault, « L'intellectuel et les pouvoirs », op. cit.

> […] le rôle des philosophes, intellectuels […] c'est toujours d'avoir une attitude critique à l'égard d'un certain type de gouvernement ou de structure politique […]. Nous avons des choix politiques à faire, soit dans la paix que dans la guerre, ou quand il y a une élection et il faut choisir. Je pense que, en tant que citoyens, on peut faire un choix plutôt qu'un autre, on peut avoir des raisons politiques (même intellectuelles …) pour choisir une possibilité entre les autres. Mais, je pense que le travail de l'intellectuel doit être celui d'être méfiant à l'égard de chaque type de gouvernement.[945]

Cette sorte de méfiance à l'égard des pouvoirs institutionnalisés il faut la penser, selon Foucault, comme le point de départ pour l'élaboration d'une « attitude critique » subjective. Certes, les sujet politique élabore sa propre posture éthique en relation avec l'ordre normatif qui le légitime, mais, il peut se reapproprier les normes pour les reassigner. Et cela il peut le faire à travers les « arts de vivre ». C'est à partir d'une pratique « réfléchie » de la liberté que le sujet développe la « vertu » qui lui permettra, d'une part, d'interroger les effets de pouvoir des discours de vérité; de l'autre, les relations de pouvoir sur leurs discours de vérité[946].

> […] dans ce sens là je pense qu'il ne s'agit pas d'une attitude anarchique ou apathique, mais il s'agit d'une attitude active […] un pessimisme stratégique, et à partir du fait qu'il s'agit d'un pessimisme stratégique, il s'agit d'un pessimisme actif […] si on est soupçonneux c'est parce qu'on a un peu d'espoir […].[947]

En ce qui concerne la *parrhêsia* comme technique interprétative des relations de pouvoir et technologie pour l'herméneutique du sujet, Michel Foucault propose l'analyse de

---

[945] Michel Foucault, «Discussion with Rabinow, Dreyfus, Taylor, Bellah, Jay, Lowenthal», Berkely 21/04/1983, texte inédit, Bibliothèque de l'IMEC, dossier [D 250-7]. Nous traduisons de l'anglais, cf. v. o.: "[…] the role of philosophers, intellectuals […] has always to be critical toward a certain type of government or political structure […] and I think that's the unique politique an intellectual can do as an intellectual. […] we have some political choices to make, either in wartime or in peacetime, or when there is en election and we have to choose. I think that we can, as citizens, make this choice and not the other choice, we can have political reasons (even intellectual reasons…) for choosing this possibility over the other. But i think that […] the work of the intellectual is to be distrustful toward any kind of goverment. »

[946] Cf. Judith Butler, « Qu'est-ce que la critique? », op. cit., p. 90-91.

[947] Michel Foucault, «Discussion with Rabinow, Dreyfus, Taylor, Bellah, Jay, Lowenthal», Berkely 21/04/1983, op. cit. Nous traduisons de l'anglais. Cf. v. o.: "[…] in this way it is not I think an anarchistic attitude or an apathetic attitude, it is activist […] a strategic pessimism and since it is a strategic pessimism it is an activist one […] if you are suspicious, it is because, of course you have a certain hope […]."

trois textes tardifs[948]: le *Peri Parrhêsias* de Philodème[949], pour lequel il utilise les études de Marcello Gigante[950], la *Lettre* 75 de Sénèque à Lucilius[951] et *Le Traité des Passions* de Galien[952].

Dans le *Peri Parrhêsias*, Foucault souligne trois choses. Tout d'abord, selon la lecture de la thèse de Philodème donnée par Marcello Gigante, la *parrhêsia* en tant que *tekhnê* fonctionne à partir du choix de la « circonstance »[953] où il faut l'appliquer. Elle a comme but la réalisation du « bonheur » du sujet qui écoute. Ensuite, notamment à partir de la définition de son objectif, elle peut être envisagée comme une « thérapeutique ». Il s'agit, pour le maître, d'apprendre à l'élève ce qui peut lui être utile tout au long de sa vie pour qu'il puisse réaliser la maîtrise de soi et un style de vie autonome. Enfin, la remarque la plus intéressante: le dire vrai du directeur encourage les disciples à parler librement entre eux, ce qu'intensifie leur « bienveillance réciproque ». L'action parrhêsiastique du maître détermine le « franc parler » chez les élèves. Ces derniers, en se disant mutuellement le vrai, développent leur « amitié » et ils s'aident les uns les autres dans la mise en place d'un rapport complet à eux-mêmes:

> On a donc, je crois, dans ce texte deux éléments importants: ce transfert de la *parrhêsia* du maître à l'élève; et, bien entendu, l'importance, […] de l'amitié réciproque des disciples les uns pour les autres, puisque c'est un principe, […]: les disciples doivent se sauver les uns les autres, se sauver les uns par les autres.[954]

Le « salut » subjectif est garanti, alors, à la fois, par la *parrhêsia* du maître, et par les liens amicales « horizontales » entre les disciples. La pratique relationnelle de la *parrhêsia* articulée à la technique du souci de soi donne lieu, selon l'interprétation foucaldienne, à une technologie socialisée de soi.

---

[948] «Je prendrai ces trois textes, pas tout à fait dans l'ordre chronologique. […] le texte de Philodème, qui va nous donner une espèce d'image institutionnelle du jeu de la *parrhêsia*; on étudiera en suite le texte de Galien –bien qu'il soit beaucoup plus tardif: fin du IIème siècle- qui donne une image de ce qu'est la *parrhêsia* dans le rapport individuel de direction; et puis on reviendra au texte de Sénèque- milieu du Ier siècle- qui, lui, est, je crois, tout de même le texte le plus profonde, le plus analytique concernant la *parrhêsia*.» Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 370.

[949] Philodème, *Peri parrhêsias*, éd. A. Olivieri, Leipzig 1914.

[950] Cf. Marcello Gigante, *Filodemo sulla libertà di parola*, op. cit.

[951] Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, op. cit.

[952] Cf. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, cf. *Ibidem*, *L'Âme et ses passions*, Les Belles Lettres, Paris 1995.

[953] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 371. Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* op. cit., p. 326: «Le franc parler du maître y apparaît comme un art qui est défini comme aléatoire (stochastique), dans la mesure où il doit tenir compte des moments et des circonstances.»

Dans le texte de Galien, à partir du recours à l'aide de l'autre, on problématise la *parrhêsia* comme une « thérapeutique »[955]. On pose toujours la question suivante: qui est l'autre? Il faut se poser cette question avant de problématiser la construction du rapport à soi à travers le gouvernement par l'autre. Le dire vrai de l'autre aide le sujet à établir un bon rapport à soi-même. La pratique de la *parrhêsia* est envisageable, alors, selon l'appropriation foucaldienne, comme une technologie du gouvernement de soi et comme une technique de la « gouvernementalité ». La *parrhêsia* est une technique individuelle employée dans la direction de conscience; mais on peut l'utiliser politiquement pour former le prince afin qu'il puisse devenir un bon gouvernant. Certes, la *parrhêsia* utilise les moyens de la rhétorique mais, elle n'est pas une simple façon de démontrer, ni une stratégie de persuasion. On est dans une pratique parrhêsiastique quand le dire vrai se dit dans des conditions telles qu'elles impliquent des conséquences dangereuses pour celui qui a dit la vérité. Celui qui parle dit le vrai et il le pense comme vrai. Le sujet parlant établit un lien intime avec la vérité qu'il dit. Il fait un pacte de vérité avec lui-même. Il prend aussi le risque de dire le vrai dans la relation de pouvoir, de la faire éclater. En pratiquant la *parrhêsia,* le sujet parlant joue le rôle du partenaire de soi-même lors qu'il dit le vrai. L'acte du sujet de se lier « librement » à soi-même est un acte courageux parce qu'il peut mettre en cause la relation de pouvoir. La *parrhêsia* se définit alors en tant qu'éthique subjective du dire vrai à travers un acte libre et risqué[956].

Enfin, dans le texte de Sénèque, il s'agit de décrire la *parrhêsia* à partir du fait qu'elle est pensée en tant que relation intime entre le directeur et le dirigé. Cette relation se déroule de préférence à travers un « contact vivant et physique »[957]. Foucault souligne que, chez Sénèque, le but de la pratique relationnelle de la *parrhêsia* est de faire un jeu de la pensée. Le maître doit être capable de transmettre sa pensée au disciple en lui montrant que ses pensées sont véritablement les pensées du maître:

> Ce qui est, me semble-t-il, l'élément nodal dans toute cette conception de la *libertas* et de la *parrhêsia*, […], c'est que, pour bien garantir la *parrhêsia* (la franchise) du

[954] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 372.
[955] *Ibidem*, p. 381.
[956] Michel Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », op. cit., pp. 444-446. Cf. *Id*., «Les gouvernement de soi et des autres», op. cit., cours du 12/01/1983.
[957] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 385.

> discours que l'on tient, il faut que soit effectivement sensible la présence de celui qui parle dans cela même qu'il dit.[958]

Le locuteur, le maître qui avec ses discours de vérité dirige le disciple, doit s'engager dans la pratique de la *parrhêsia*. Il doit vivre selon la vérité qu'il prononce. À travers la transmission militante d'un savoir relationnel, on modifie, alors, le mode d'être du sujet auquel on s'adresse; on modifie le rapport du sujet à soi-même; on lui permet de changer son style de vie[959].

Selon les réflexions de Michel Foucault, la philosophie hellénistique et romaine, en problématisant le lien entre la subjectivité et la vérité, pose le problème de la formation du sujet éthique de préférence du côté du maître. Mais, la *parrhêsia* se définit à travers sa pratique dans la relation de pouvoir où elle est appliquée. Il n'y a pas de *parrhêsia* hors d'une relation duelle ou réciproque, hors d'une occasion précise que les sujets choisissent comme « le moment », *kairos*, pour dire la vérité et pour l'écouter.[960]

[958] *Ibidem*, p. 388.
[959] *Ibidem*, p. 389.
[960] *Ibidem*, p. 367.

Chapitre XIII. La vérité performative

La *parrhêsia* permet à un type de sujet masculin de développer une « attitude critique » subjective. C'est à partir de cette attitude que l'homme-citoyen peut assumer une posture éthique autonome. Cela signifie « styliser » son propre « mode de vie »; faire de son existence une « œuvre d'art »; appliquer les arts de vivre pour élaborer une moralité « alternative ».

En ce qui concerne la *parrhêsia* tardive, c'est à partir de cette pratique relationnelle que, selon Michel Foucault, on peut envisager des nouvelles formes d'amitié entre les hommes. Il s'agit de pratiquer le tout dire en disant la vérité dans une relation de pouvoir entre hommes-citoyens. Certes, on est toujours dans le cadre d'une relation sexuelle mais, maintenant, l'action politique du « principe érotique » est problématisée à partir de la pratique du dire vrai. Le tout dire en disant la vérité dans les relations de pouvoir institue la relation sexuelle en tant que relation parrhêsiastique. Le lien parrhêsiastique entre les partenaires est pensé comme une technique de stylisation d'une morale virile. Cette technique fait partie d'un ensemble de « pratiques d'austérité » qui ont été analysées, chez Foucault, en tant qu'outils pour la création des modes de vie autonomes de la part d'un type de sujet politique. Selon la lecture de Judith Butler :

> Foucault considère en détail diverses pratiques d'austérité, et lie celles-ci à la production d'une certaine variété de sujet masculin. Les pratiques d'austérité ne témoignent pas d'un interdit unique ou constant, mais contribuent à forger un certain type de sujet. Ou, plus précisément, le sujet, en incorporant les règles de conduite qui représentent la vertu d'austérité, se constitue lui-même en un type spécifique de sujet. […] il ne s'agit pas d'une pratique qui s'oppose purement et simplement au plaisir, mais d'une certaine pratique du plaisir lui-même, dans le contexte de l'expérience morale.[961]

En accordant l'analyse foucaldienne de la relation parrhêsiastique à l'analyse de la performativité discursive selon Butler, on peut penser cette relation comme l'espace où on se réapproprie les formes des relations de pouvoir; on réassigne les normes en rapport avec

lesquelles les sujets se façonnent de manière critique; on resignifie les discours de vérité du pouvoir. L'espace où on pratique une éthique du desassujettissement au moyen de la réappropriation des techniques du pouvoir[962].

Si, d'une part, penser les relations de pouvoir signifie, chez Foucault, penser les formes de résistance qu'elles produisent; d'autre part, la relation parrhêsiastique ne se laisse penser qu'à partir de la pratique discursive du dire vrai. Peut-on l'envisager à partir de la résistance aux effets de pouvoir qu'elle produit? Ou, en revanche, est-ce que la *parrhêsia* peut-être envisagée en tant que « relation de résistance » tout court? Est-ce que la relation parrhêsiastique ne s'institue qu'à travers la subversion des normes du pouvoir par le dire vrai? Si, d'un côté, le tout dire en disant la vérité ne se dit qu'en relation; de l'autre, c'est à partir de la resignification relationnelle des discours de vérité que le dire vrai devient une pratique de la liberté. Peut-il véritablement constituer le noyau d'une forme d'éthique capable de changer les modes des relations de pouvoir?

XIII. 1. *Le dire vrai d'Antigone*

Judith Butler, en analysant l'*Antigone* de Sophocle[963], propose un exemple de pratique discursive de la résistance. Il faut s'interroger sur l'acte de discours d'Antigone en tant qu'action parrhêsiastique. Est-ce que le dire vrai d'Antigone fonde une attitude éthique critique? Il s'agit de comprendre si Antigone agit en tant que parrhêsiaste et si sa prise de parole peut-être assimilée à une technologie critique de soi. Est-ce que la « contre-citation » des discours du pouvoir de la part d'Antigone permet la stylisation d'une nouvelle posture éthique?[964]

Dans l'*Antigone* de Sophocle, une femme prend la parole pour interroger l'action du pouvoir. Antigone accomplit un acte de discours qui est un acte politique: elle dit le vrai face au pouvoir. Elle dit le vrai sur la relation de pouvoir dans laquelle elle est prise et par laquelle elle est assujettie en tant que femme. Pour mettre en cause le pouvoir souverain de Créon,

---

[961] Judith Butler, « Qu'est-ce que la critique? », op. cit., p. 84.
[962] Judith Butler, « Changer de sujet », op. cit, p. 106.
[963] Cf. Sophocle, *Antigone*, éd. les solitaires intempestifs, Besançon 2004.
[964] Cf. Judith Butler, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, op. cit.; *Id*., « Antigone discours, performance, pouvoir », in *Id*., *Humain, inhumain*, op. cit., pp. 43-60. Voir aussi, *Id*., « Changer de sujet: la resignification radicale », op. cit., pp. 106-109.

Antigone cite les normes du pouvoir qui l'assujettissent. Elle les utilise pour légitimer son propre discours comme discours politique alternatif.

Selon Butler, l'acte de discours d'Antigone « déterritorialise » les normes discursives de leur contexte originaire. Il les réassigne dans un nouveau contexte politique par la contre-citation des énoncés normatifs. A travers cette réassignation, l'acte de discours d'Antigone produit « le fondement inédit » de sa propre légitimation.[965] Il s'agit certes, de résister au pouvoir. Mais, Antigone s'oppose au pouvoir de la loi de Créon en se réappropriant de la norme par le geste «insurrectionnel » de la contre-citation de cette norme même: « […] elle absorbe le langage même de l'état contre lequel elle se rebelle, et le sien devient alors une politique qui fait montre, non pas d'une pureté oppositionnelle, mais d'une scandaleuse impureté. »[966] L'acte politique d'Antigone n'est pas une action pure de révolte mais, il est un acte métissé de « subversion radicale » du pouvoir[967].

Il s'agit de pratiquer la liberté par la réassignation des normes de pouvoir. Il s'agit alors, selon Butler, de problématiser l'impensé, l'imprévisibilité des relations de pouvoir; il s'agit de travailler ces relations dans leurs effets de résistance. Certes, les relations de pouvoir se reproduisent à travers leurs effets de domination ou de résistance. Mais, elles peuvent se reproduire par des moyens et dans des formes inconnus[968]. C'est à partir de cette imprévisibilité qu'on peut envisager des stratégies différentes d'émancipation[969]. Antigone « s'affirme » en s'appropriant de la « parole » de l'Autre : « […] ainsi conquiert-elle son autonomie à travers l'appropriation de la voix autoritaire à laquelle elle résiste, une appropriation qui contient dans son tracé à la fois un refus et une assimilation simultanée de cette même autorité. »[970]

XIII. 2. *L'autonomie politique d'Antigone*

Une lecture traditionnelle de la tragédie de Sophocle interprète le geste d'Antigone comme un geste d'opposition à la loi de l'état. Selon cette lecture, ce geste d'opposition est pourtant un acte de résistance légitime car il semble avoir pour fondement les lois de la parenté aux quelles il se réclame.

---

[965] Judith Butler, « Changer de sujet: la resignification radicale », op. cit., p. 108.
[966] Judith Butler, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, op. cit., p. 12.
[967] Judith Butler, « Changer de sujet: la resignification radicale », op. cit., p. 109.
[968] *Ibidem*, pp. 107-108.
[969] Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 101.

Judith Butler n'insiste pas sur la résistance contre « la raison d'état » au nom des lois de la parenté dont Antigone pourrait s'emparer en tant que femme. Sa lecture interprète l'action subjective d'Antigone à partir de « l'inintelligibilité » d'Antigone à l'égard des lois de la parenté, et à partir de sa pratique mimétique à l'égard des actes du pouvoir[971]. Antigone, selon les lois de la parenté, est « inintelligible »: elle n'est qu'un produit de l'inceste, elle ne peut pas être reconnue par un rôle familial légitime[972]; elle est « monstrueuse »:

> Ce qui m'intéresse est la façon dont, parce qu'Antigone est déjà à la frontière de l'intelligible, après tout –son père était son frère- elle défie déjà la parenté, elle est déjà légèrement monstrueuse, elle est déjà à la limite de l'humain parce qu'elle se situe aux limites de la parenté. La question de savoir si son discours est un discours, se vie une vie, sa mort une mort, il me semble que tout cela devient vraiment essentiel.[973]

C'est à partir de sa position liminale, « inhumaine » qu'elle agit. Antigone dit « la vérité » sur l'enterrement de Polynice. En disant ce qu'elle prétend avoir fait « toute seule », elle institue son aveu en tant qu'action politique : « Elle s'approprie l'acte qu'elle a accompli, ce qui est en soi une chose assez formidable: elle déclare être un sujet souverain accomplissant un acte, et affirme que cet acte lui appartient en propre. »[974] Son dire vrai produit alors son acte de discours comme « un acte criminel »[975] aux yeux du pouvoir qui la condamne à être enterrée vivante. Mais comment dit-elle le vrai? D'une part, elle dit le vrai en resignifiant les discours de la loi d'état; d'autre part, elle dit la vérité à partir d'une position « hors » de la norme familiale. Antigone insurge contre le pouvoir de Créon au moyen d'un « déplacement conceptuel »[976]: « Elle recourt au langage de la souveraineté afin de produire une nouvelle sphère publique pour une voix de femme –une sphère qui n'existait pas à ce moment-là »[977]. La conséquence politique de la prise de parole d'Antigone à travers la contre-citation radicale des énoncés du pouvoir est certes, une « crise » du pouvoir. C'est dans cet espace critique que le geste d'Antigone est un geste insurrectionnel. Mais, l'énoncé performatif d'Antigone ne

---

[970] Judith Butler, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, op. cit., pp. 20-21.
[971] La lecture de Judith Butler discute les interprétations d'*Antigone* proposées de Hegel jusqu'à Luce Irigaray. Pour une mise en perspective des analyses de Butler avec Irigaray, voir : Luce Irigaray, « L'éternelle ironie de la communauté », in, *Id*., *Speculum*, op. cit., pp. 266-281 ; *Id*., « L'universel comme médiation » et « Le genre femme », in, *Id*., *Sexes et parentés*, éd. De Minuit, Paris 1987; *Id*., « La différence sexuelle » in *Id*., *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit., 113-124.
[972] Judith Butler, *Défaire le genre*, op. cit., p. 195.
[973] Judith Butler, « Antigone discours, performance, pouvoir », op. cit., p. 47.
[974] *Ibidem*, p. 45.
[975] *Ibidem*, p. 44.
[976] *Ibidem*, p. 45.
[977] Judith Butler, « Changer de sujet: la resignification radicale », op. cit., p. 108.

met pas véritablement en cause la souveraineté du pouvoir de Créon et, même si son acte de discours est une action critique, le régime de pouvoir dans lequel elle est produite n'est pas renversé:

> […] le pouvoir de la parole n'est pas propre à Antigone, même si elle affirme le contraire. […] ce pouvoir est lié de façon mimétique au langage de Créon, à sa volonté de faire de sa souveraineté une chose absolument inabrogeable, d'une puissance absolue et unilatérale. Elle veut que son langage ait le même effet, […] ils sont tous deux engagés dans […] une sorte de fantasme de pouvoir souverain à l'intérieur de l'acte de discours.[978]

Antigone ressemble à Créon au moment même où elle prend la parole pour avouer l'enterrement de Polynice. En disant le vrai sur ce qu'elle a fait, elle donne une dimension publique à son action. De la même manière, Créon cherche à faire reconnaître publiquement sa propre souveraineté à travers l'édit qui puni de mort la personne qu enterrera Polynice[979]. La reinscription des normes morales à travers l'aveu d'Antigone passe certes, par la crise des valeurs éthiques représentés par Créon, mais est-ce que cela signifie l'introduction des nouvelles valeurs?

Finalement, le geste insurrectionnel d'Antigone n'est possible qu'en raison d'une limitation de son autonomie. Le problème posé par la performativité discursive dans son usage en tant que technologie de résistance est celui des effets de pouvoir. Certes, la réappropriation des énoncés performatifs détourne le discours du pouvoir. Ce détournement permet des reconfigurations inédites des régimes du pouvoir. Mais, il reproduit la circularité vicieuse par laquelle les technologies de pouvoir s'emparent des usages alternatifs des technologies de soi.

L'objectif « foucaldien » de Judith Butler est celui d'interroger la création des modes de vie autonomes par la mise en place des nouvelles formes des relations de pouvoir. Butler conduit son analyse à partir de l'interaction entre les différentes règles qui ordonnent les structures distinctes du pouvoir. Mais, la performativité discursive qu'elle mobilise semble limiter son efficacité à la décomposition des effets de pouvoir. Si on veut problématiser, en revanche, le gouvernement de soi et des autres, c'est-à-dire, si on veut poser la question de l'attitude éthique nécessaire pour élaborer des nouvelles formes de vivre ensemble, il faut

[978] Judith Butler, « Antigone discours, performance, pouvoir », op. cit., p. 46.
[979] Judith Butler, *Défaire le genre*, op. cit., pp. 192-193.

revenir à la politisation de la performance de genre. Et cela sans limiter cette performance à la seule dimension discursive. Il s'agit de jouer le genre avec des pratiques polymorphes, capables d'interpeller les relations sociales de manière complexe et provocatrice. Il s'agit d'appliquer une technologie critique de soi-même et des relations de pouvoir pour mettre en place une forme d'éthique subversive et inédite.

Chapitre XIV. Le gouvernement de soi et des autres

À partir de ses analyses sur l'Antiquité tardive, Michel Foucault se demande s'il est possible de construire une éthique de soi qui puisse être envisagée en tant qu'esthétique[980]. C'est-à-dire: il pose la question de l'engagement d'un type de sujet à façonner son propre « style de vie » pour que celui-ci représente une « attitude critique ». Il affirme que la construction d'une éthique de soi en termes de « stylisation » des modes de l'existence est le point de départ nécessaire pour résister aux effets de tout dispositif d'identification, classification, normalisation; à toute forme d'assujettissement[981]. Il déclare que la résistance au dispositif savoir/pouvoir commence par la constitution d'un rapport à soi « libre et autonome ». Si toute résistance est active là où les relations de pouvoir sont actives, alors, c'est à partir d'une histoire de la subjectivité dans son rapport à la vérité qu'une généalogie du pouvoir en tant qu'action productive est possible:

> […] il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistances; […] celles-ci sont d'autant plus réelles et plus efficaces qu'elles se forment là même où s'exercent les relations de pouvoir; la résistance au pouvoir n'a pas à venir d'ailleurs pour être réelle, mais elle n'est pas piégée parce qu'elle est la compatriote du pouvoir. Elle existe d'autant plus qu'elle est là où est le pouvoir; elle est donc comme lui multiple et intégrable à des stratégies globales.[982]

Il s'agit d'aborder le problème du pouvoir en tant qu'ensemble stratégique de relations historiquement déterminées: ses modalités d'exercice, d'application, aussi bien que ses instruments, les domaines où il intervient, les effets qu'il implique[983]. Il s'agit donc, déclare

---

[980] Cf. Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethics », op. cit.
[981] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241.
[982] Michel Foucault, « Pouvoirs et stratégies », op. cit., p. 425.
[983] «[…] les procédures dispersées, hétéromorphes et locales de pouvoir sont réajustées, renforcées, transformées par ces stratégies globales et tout cela avec des phénomènes nombreux d'inertie, de décalages, de résistances; qu'il ne faut donc pas se donner un fait premier et massif de domination (une structure binaire avec d'un côté les « dominants » et de l'autre les « dominés »), mais plutôt une production multiforme de rapports de domination qui sont partiellement intégrables à des stratégies d'ensemble; […].» Michel Foucault, « Pouvoirs et stratégies », op. cit. p. 425. Cf., *Id*., « Subjectivité et vérité », op. cit., et 2The subject and power », op. cit.

Foucault, de poser la question de la critique des procédures de la « gouvernementalité » à partir d'une attitude critique envers les pratiques de liberté:

> […] si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale, d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, et bien je dirai que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité, *la critique*, cela sera *l'art de l'inservitude volontaire*, celui de *l'indocilité réfléchie*. La critique aurait essentiellement pour fonction le desassujettissement dans le jeu de ce qu'on peut appeler d'un mot la politique de la vérité.[984]

La « critique » est donc l'attitude de la pensée qui «nous fait problématiser même ce que nous sommes nous-mêmes.»[985] L'attitude critique du soi à l'égard de soi-même permet au sujet en devenir de ne pas laisser les relations de pouvoir dans lesquelles il est pris se cristalliser en états de domination. À partir de cette attitude critique, le dire vrai sur soi-même et sur les formes de la relation de pouvoir est envisagé comme un « travail infini » opposé aux pouvoirs institutionnalisés:

> […] c'est la *parrhêsia* (la libre parole) du gouverné qui peut, qui doit interpeller le gouvernement au nom du savoir, de l'expérience qu'il a, du fait qu'il est un citoyen, sur ce que l'autre fait, sur le sens de son action, sur les décisions qu'il a prises.[986]

L'attitude critique pratiquée à travers les technologies de soi aussi bien que à travers les techniques de gouvernement de soi et des autres, relève du lien intime de ces technologies avec toute technique d'assujetissement. Selon Foucault, dans le processus de la subjectivation y sont compris: d'une part, les modes d'objectivation qui transforment les individus en sujets (en ce sens, les pratiques de subjectivation et d'objectivation coïncident); de l'autre, une forme de rapport à soi par laquelle les technologies construisent les individus comme acteurs de leurs propres modes de vie. De plus, une attitude critique envers les pratiques de gouvernement de soi et des autres relève de la détermination historique des technologies de

[984] Michel Foucault, «Qu'est-ce que la critique?», op. cit., p. 4. Nous souligons. La reférence implicite de Foucault est le *Discours de la servitude volontaire* de Etienne de La Boetie, cf. *Idem*, Imprimerie nationale éditions, Paris 1992.
[985] Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethcis », op. cit., p. 612.
[986] Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence », op. cit., p. 734.

soi. En ce qui concerne les choix éthiques et l'action politique des individus, cette attitude insiste sur la valeur politique du changement subjectif, sur la transformation de soi comme capacité d'inventer un imaginaire politique nouveau:

> […] le problème c'est de créer justement quelque chose qui se passe entre les idées et auquel il faut faire en sorte qu'il soit impossible de donner un nom […] et c'est donc à chaque instant d'essayer de lui donner une coloration, une forme et une intensité qui ne dit jamais ce quelle est. C'est ça l'art de vivre. L'art de vivre c'est de tuer la psychologie, de créer avec soi-même et avec les autres individualités, des êtres, des relations, des qualités qui soient innomés.[987]

Partant de ces réflexions, Michel Foucault pense à la philosophie comme à une « boîte aux outils »[988]. À partir de cela, il souligne l'attitude pragmatique des philosophies hellénistiques et romaines: leurs élaborations, à travers une pratique de la vérité, d'une connaissance utile pour la réalisation des modes de vie autonomes. À partir de l'idée que, «[…] une politique progressiste est une politique qui reconnaît les conditions historiques et les règles spécifiées d'une *pratique* […] qui définit dans une *pratique* les possibilités de transformation et le jeu de dépendances entre ces transformations […]»[989], Foucault accorde sa lecture politique de l'Antiquité tardive comme le moment où l'art de la vie est envisagé comme une « philosophie du combat »[990].

XIV. 1. *Les formes subjectives de véridiction*

En ce qui concerne la réflexion philosophique « occidentale » sur les « formes de véridiction » du sujet, Michel Foucault en résume les lignes principales. Tout d'abord, Platon envisage l'âme comme l'objet du souci de soi: en se souciant de l'âme, on la rend capable de

---

[987] Michel Foucault, « Conversation avec Werner Schroeter », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, tome IV, n° 308, pp. 251-259, p. 256.

[988] «[…] cela veut dire: qu'il s'agit de construire non un système, mais un instrument: une *logique* propre aux rapports de pouvoir et aux luttes qui s'engagent autour d'eux; que cette recherche ne peut se faire que de proche en proche, à partir d'une réflexion (nécessairement historique dans certaines de ses dimensions) sur des situations données.» Michel Foucault, « Pouvoirs et stratégies », op. cit., p. 427.

[989] Michel Foucault, « Réponse à une question », in *Dits et écrits*, op. cit. 1994, t.ìome I, n° 58, pp. 673-695, p. 693. Nous soulignons.

[990] Nous nous approprions du titre du film sur Pierre Bourdieu, *La sociologie est un sport de combat*.

contempler la vérité[991]. C'est-à-dire: le souci de soi est subordonné au principe du « connais-toi toi-même ». Ce principe se réalise à travers la réminiscence d'une vérité supérieure. Ensuite, le modèle chrétien propose le souci de soi en tant qu'exégèse de l'intériorité; il pose la question du lien entre une « vie autre » et l'autre monde: la vie autre est pensée comme la condition d'accès à l'autre monde. Enfin, entre ces deux modèles, il y a la forme hellénistique et romaine de la « modalisation spirituelle du savoir »[992]. Selon cet exercice spirituel, le souci de soi comme forme du « salut » est envisagé en tant qu'action subjective et attitude critique.

À partir d'une élaboration tardive de la notion platonicienne de réciprocité[993], le souci de soi est pensé en termes de création d'un style de vie: une vie pendant laquelle on se soucie de soi-même devient, alors, une existence radicalement « autre ». Or, les philosophies tardives (cynisme, épicurisme, stoïcisme), selon l'appropriation foucaldienne[994], associent originalement les *Aphrodisia* hellénistiques au principe de la réciprocité érotique platonicienne. Dans la pratique du s'occuper de soi-même, selon Foucault:

> […] quelque chose change […] dans la manière dont s'élabore le rapport à soi-même. Je crois cependant que le changement n'affecte pas la substance éthique: elle reste constituée par les *aphrodisia*. […]. La différence, selon moi, est que, dans la perspective classique, être maître de soi signifie d'abord prendre en compte non pas l'autre, mais soi seulement, car la maîtrise de soi implique la capacité à dominer les autres. La maîtrise de soi se rattache ainsi directement à un rapport aux autres qui est de nature dissymétrique. Être maître de soi engage l'activité, la dissymétrie et la non-réciprocité. Plus tard […] la maîtrise de soi n'est plus liée de manière aussi prépondérante au pouvoir que l'on exerce sur les autres: si l'on doit être maître de soi, ce n'est plus seulement pour dominer les autres, comme c'était le cas pour Acibiade […] mais parce que l'on est un être rationnel. Et dans ce type de maîtrise de soi, l'homme est lié aux autres qui sont eux aussi, maîtres d'eux-mêmes. Et avec ce nouveau type de rapport à l'autre, la non-réciprocité régresse.[995]

[991] Cf. Platon, *Alcibiade,* op. cit., dans lequel on trouve, selon Michel Foucautl, l'origine de la métaphysique « occidentale ».
[992] Thomas Benatouïl, «Deux usages du stoïcisme: Deleuze et Foucault», in *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., pp. 17-49, p. 40.
[993] Cf. Platon, *Lachès*, op. cit.
[994] Thomas Benatouïl, «Deux usages du stoïcisme: Deleuze et Foucault», op. cit., p. 18.
[995] Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethics », op. cit., pp. 398-399.

Michel Foucault déclare que la culture de soi tardive dénoue le lien de finalité entre s'occuper de soi-même et s'occuper des autres ainsi que cela était envisagé selon la pratique socratique du souci de soi. Chez Platon, on se soucie de soi pour devenir un sujet politique: celui qui se destine au gouvernement des autres doit se soucier de soi-même. C'est-à-dire: il doit apprendre à se connaître pour s'améliorer afin d'acquérir la capacité de gouverner la *polis*. En retour, en tant que gouvernant de la cité, le gouverneur s'occupe de soi-même en se pensant comme faisant partie de la cité[996]. La confrontation entre le souci de soi platonicien et le souci de soi tardif montre que, chez Platon, certes, la réciprocité érotique façonne le principe pédagogique, mais elle a comme objectif l'installation d'un « état de domination » entre le sujet politique, l'homme-citoyen et ceux qu'il doit gouverner. Cette réciprocité érotique n'aboutit pas à une réciprocité éthique ni politique. En revanche, dans la culture de soi, la réciprocité érotique a une fonction critique qui structure le rapport à soi afin de faire atteindre au sujet (toujours un homme) son autonomie éthique pour qu'il soit capable d'interagir avec les autres dans les relations de pouvoir. Pendant l'Antiquité tardive, le rapport entre le maître et l'élève dans la direction de conscience s'émancipe de la relation sexuelle entre adulte et garçon à travers la réciprocité: «Aux Ier et IIème siècles, le rapport à soi est toujours considéré comme devant s'appuyer sur le rapport à un maître, à un directeur ou, en tout cas, à un autre. Mais cela dans une indépendance de plus en plus marquée à l'égard de la relation amoureuse.»[997] Dans ce rapport, les sujets appliquent les technologies de soi[998] d'une manière autonome, c'est-à-dire qu'ils appliquent les «[…] procédures qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi […].»[999] Cependant, selon Foucault, l'Antiquité tardive conserve une attitude éthique typique de l'érotique platonicienne: la capacité de dédoubler et de redoubler les relations de pouvoir à partir du rapport sexuel. C'est à partir de l'action critique du principe érotique dans la pratique stoïcienne de la direction de conscience que ce type de rapport prend la forme d'une relation de pouvoir entre des sujets autonomes. Foucault souligne que la Grèce classique ne disqualifie pas, éthiquement, l'acte sexuel[1000]. En revanche:

> […] si le régime des plaisirs est si important, […] c'est parce que, dans l'activité sexuelle en général, il y va de la maîtrise, de la force et de la vie de l'homme. Donner à

[996] Michel Foucault souligne qu'on peut voir cette circularité chez Platon en lisant *La République*, op. cit.
[997] Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », op. cit., pp. 357-358.
[998] Cf. Michel Foucault, « Technologies of the Self », op. cit.
[999] Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », op. cit., p. 213.

> cette activité la forme raréfiée et stylisée d'un régime, c'est […] se former, s'exercer, s'éprouver comme un individu qui est capable de contrôler sa violence et de la laisser jouer dans des limites convenables, de retenir en soi le principe de son énergie et d'accepter sa mort en prévoyant la naissance de ses descendants.[1001]

Si, «[…] la morale grecque du plaisir est liée à une société virile, à l'idée de dissymétrie, à l'exclusion de l'autre, à l'obsession de la pénétration, à cette menace d'être privé de son énergie […]»[1002], l'Antiquité tardive récupère l'idée de la réciprocité de l'érotique platonicienne et la développe en prenant l'autre en considération. L'aimé partage le plaisir de l'amant, il en redouble le désir, il met en marche en ce dernier l'utilisation des technologies du souci et de la connaissance de soi et, ainsi, les sujets de la relation s'ouvrent à la multiplicité. Selon Foucault, *l'Alcibiade* décrit une relation amoureuse asymétrique entre l'amant et l'aimé; cette relation se fonde sur un « principe pédagogique » façonné par un rapport érotique réciproque. L'Antiquité tardive interprète le texte de Platon en considérant la réciprocité du rapport dans le partage du plaisir des amants et dans le redoublement de leur désir. Elle travaille le thème de l'autre à partir de la relation entre le plaisir et le désir de deux sujets. Voilà que le couple maître-élève est devenu, dans la direction stoïcienne de conscience, un dispositif relationnel dans lequel «[…] nous sommes en face d'une expérience éthique qui impliquait une très forte relation entre le plaisir et le désir »[1003]; le lien entre plaisir et désir représente une figure du « double » qui peut se confronter avec la multiplicité et qui peut prendre le risque de cette confrontation. Dans la relation entre maître et élève on peut envisager le rôle du désir et le rôle du plaisir, les caractéristiques des deux : si le désir est lié à l'identité du sujet, en représente l'histoire, le plaisir est lié à l'impersonnalité du soi[1004] et décentre le sujet. Le fait que le plaisir soit dit impersonnel est garanti par son rôle dans la relation: «[…] les intensités du plaisir sont bien liées au fait qu'on se désassujettit, que l'on cesse d'être un sujet, une identité. Comme une affirmation de la non identité […].»[1005] Selon Foucault, ce n'est pas le désir, mais le plaisir qui donne au sujet la possibilité provisoire[1006] de l'expérience de la décomposition de son identité. Au moyen de la desidentification, dans la direction de

---

[1000] Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., pp. 165-166.
[1001] *Ibidem*, p. 198.
[1002] Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethics », op. cit. 1994, p. 388.
[1003] *Ibidem*, p. 389.
[1004]«[…] ce qui permet au soi de devenir une possibiltié stratégique authentiquement nouvelle, c'est la conception profondément impersonnelle du soi sur laquelle repose tout le modèle foucaldien de la stylistique […].» David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit., p. 105.
[1005] Michel Foucault, «À la source de la pensée, des silences et des rire*s*», entretien avec Jean Le Bitaux 1978, *La Revue*, juillet-août 1996, p. 51.
[1006] David Halperin, *Saint Foucault*, op. cit., p. 107.

conscience, selon la culture de soi, les rapports peuvent être maintenus fluides. Le caractère provisoire du fait que chaque sujet perd, momentanément, l'appui de son identité est une garantie contre la cristallisation des dynamiques relationnelles. Cela permet aux individus d'assumer la conscience critique de leur propre duplicité et permet leur ouverture face à la multiplicité : «Faire échapper le plaisir de la relation sexuelle au champ normatif de la sexualité et à ses catégories, faire par là même du plaisir le point de cristallisation d'une *nouvelle* culture […].»[1007] Cela implique une attitude éthique et politique de disponibilité au changement. Si on pose le problème du plaisir et du désir de l'autre dans le rapport entre maître et élève, on pose en même temps une question sur le rôle de l'autre dans la relation et on se demande comment, à travers le rapport avec cet autre, les technologies du souci de soi sont appliquées d'une façon autonome par chaque sujet.

Partant de ces réflexions, Michel Foucault analyse à plusieurs reprises, tout au long du cours de l'année 1982[1008] et dans les deux derniers cours prononcés en 1983 et 1984[1009], la pratique du s'occuper de soi-même dans la direction de conscience stoïcienne. Il s'agit de montrer que, d'un côté, la relation de pouvoir entre le directeur et le dirigé n'a plus comme objectif final la domination des autres[1010]. De l'autre côté, que le lien entre l'examen de conscience en tant que technologie du souci de soi et les technologies du gouvernement des autres est conservé, par exemple, à travers les formes tardives de l'amitié, ou dans le rapport prince-conseilleur du pouvoir impérial, et à travers les pratiques du « salut ». En particulier, l'étude foucaldienne du développement conceptuel de la pratique du « salut », au sein de la culture de soi, introduit la problématisation du lien entre le dire vrai du sujet[1011] et l'application de ses technologies. À partir de l'analyse de ce lien, Foucault décompose le rapport entre la véridiction subjective et le gouvernement de soi et des autres. Il pose donc la question, en termes de l'activité du sujet éthique et politique, de la relation entre le tout dire en disant la vérité et l'exercice du pouvoir.

XIV. 2. *La pragmatique de soi*

[1007] Michel Foucault, «Le triomphe social du plaisir sexuel», op. cit., p. 312.
[1008] Cf. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit.
[1009] Michel Foucault, «Le gouvernement de soi et des autres», op. cit. et «Le courage de la vérité», op. cit.
[1010] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 169-171.

L'Antiquité tardive a donc appris l'importance de la réciprocité entre les sujets. Une relation duelle comme était le rapport entre adulte et garçon dans la Grèce classique se transforme en une relation double qui permet aux sujets de s'ouvrir aux autres. On s'occupe de soi-même par la réciprocité : le maître et le disciple se soucient mutuellement l'un de l'autre par le fait que chacun se soucie de soi-même. La réciprocité envisageant l'inversion des rôles[1012] comme étant toujours possible, envisage pour les individus la possibilité d'établir un rapport osmotique avec la multiplicité : «Ce qui est remarquable dans cette pratique de l'âme, c'est la multiplicité des relations sociales qui peuvent lui servir de support.»[1013] Dans la pratique tardive du salut de soi-même, la réciprocité montre à chacun de deux sujets sa duplicité originaire et permet aux deux de traverser la multiplicité :

> […] La pratique de soi n'est plus simplement une sorte de petite affaire à deux, entre le maître et le disciple. La pratique de soi s'intègre, se mêle, s'entrelace avec tout un réseau de relations sociales diverses, où la maîtrise au sens strict existe encore, mais où vous trouvez également beaucoup d'autres formes relationnelles possibles.[1014]

À partir de l'application de la notion foucaldienne d'une « stylistique de l'existence » à l'analyse de la culture de soi tardive, le concept de souci de soi produit un déplacement du sujet. C'est-à-dire: on n'emploie pas les technologies de soi pour se détacher du monde; au contraire, la production éthique et politique de soi-même passe par l'enquête des choses du monde, de « notre situation actuelle ». L'exercice de soi sur soi permet alors aux sujets de connaître leur propre finitude. Cette technologie donne aux sujets la possibilité de voir les choses du monde, de pratiquer la liberté en tant que travail de réflexion sur soi.[1015]

En pratiquant une attitude critique, le souci de soi platonicien et hellénistique perd sa fonction pédagogique première en conservant, quand même, sa fonction politique. Certes, il y a un, «[…] désenclavement de la pratique de soi par rapport à la pédagogie»[1016]; mais, «[…] c'est dans le rapport de soi à soi que l'empereur trouve la loi et le principe de l'exercice de sa souveraineté […].»[1017] L'Antiquité tardive pense le salut de soi-même comme «[…] une pratique adulte qu'on doit exercer toute sa vie», une attitude critique, un combat permanent:

[1011] Michel Foucault, « Structuralisme et Post-Structuralism », op. cit., pp. 431-457 et pp. 440-446.
[1012] Cf. Judith Butler, *Subjects of desire: hegelian reflections in twenty-century France*, op. cit., p. 180
[1013] Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », op. cit., p. 358.
[1014] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op.cit., p. 197.
[1015] Maria Paola Fimiani, «Le véritable amour et le souci commun du monde», op. cit., pp. 114-118.
[1016] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 196-197.
[1017] *Ibidem,* p. 198.

«[…] elle a aussi une fonction de lutte.»[1018] Selon Foucault, le souci de soi-même pratiqué à travers la relation entre maître et élève dans la direction de conscience a une fonction critique qui redouble sa fonction pédagogique originaire.[1019] A partir de cela, cette relation représente le redoublement du « principe érotique » sur le « principe pédagogique » en tant que principe politique. Dans cette relation, chaque sujet applique d'une façon autonome les pratiques du souci de soi qui permettent de développer une attitude éthique critique face à sa propre actualité et face au changement des modes de la relation. Les sujets utilisent donc les technologies de soi réciproquement. Ils font cela à partir de la prise en compte de l'autre dans la relation, à partir du partage du plaisir et du redoublement du désir.

XIV. 2. a. Les arts de la liberté

Pour mieux éclairer la transformation subie par le rapport entre les technologies du souci de soi et les technologies de gouvernement des autres à l'époque du Stoïcisme tardif, Michel Foucault décompose le développement du concept de « salut ». Cette notion a toujours été présente dans la pratique philosophique antique[1020]. Foucault souligne les nuances positives de ce concept qui ont été particulièrement travaillées à l'époque hellénistique et romaine. Selon ce concept de salut, le soi en est: «[…] l'agent, l'objet, l'instrument et la finalité […]»[1021]. Chez Platon, on envisageait le salut du futur sujet politique, la réalisation de sa maturité éthique, en tant que médiation pour le gouvernement de la cité. Dans le christianisme[1022], le salut se réfère à: «[…] un système binaire, à une dramatisation événementielle, à un rapport à l'Autre […]»[1023]. Pendant l'Antiquité tardive, certes, le salut s'identifie au travail de soi sur soi mais, selon la lecture foucaldienne, il n'est pas du tout dissocié du « salut des autres », du souci des autres. Cependant, dans les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, il y a un renversement dans le rapport entre le salut de soi et le salut des autres:

> […] il faut se soucier de soi parce qu'on est soi, et simplement pour soi. Et le bénéfice pour les autres, le salut des autres, ou cette manière de se soucier des autres qui

[1018] Michel Foucault, « L'herméneutique du suejt », op. cit., p. 357.
[1019] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 104.
[1020] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 174-176.
[1021] *Ibidem,* p. 178.
[1022] Selon Michel Foucault, pour décomposer la notion chrétienne de « salut » il faut l'analyser à partir du rôle qu'elle joue dans l'exercice du « pouvoir pastoral »: Michel Foucault, « *Omnes* et *singulatim* », op. cit., pp. 138; et *Id*., « The subject and Power », op. cit., pp. 229-230.
[1023] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 178.

> permettra leur salut, ou qui les aidera dans leur propre salut, et bien, ceci viendra à titre de bénéfice supplémentaire ou, si vous voulez, découlera à titre d'effet –effet nécessaire sans doute, mais simplement connexe- du souci que l'on doit prendre de soi-même, de la volonté et de l'application que l'on met à faire son propre salut. Le salut des autres est comme une récompense supplémentaire à l'opération et à l'activité de salut qu'on exerce obstinément sur soi-même.[1024]

Se soucier de soi-même devient, alors, une occupation rationnelle, fondée en soi et préalable aux relations de direction et de gouvernement des autres.

Un des exemples que Michel Foucault donne pour expliquer ce renversement tardif entre le salut de soi et le salut des autres, est celui de l'amitié épicurienne[1025]. L'amitié chez les épicuriens est un lien « utile » car «[…] elle s'inscrit dans le régime des échanges sociaux et des services qui lient les hommes.»[1026] À partir de son utilité, elle est une relation réciproque et donc désirable en elle-même. Dans la réciprocité de l'amitié il y a la clef du bonheur du sujet qui trouve le soi dans le rapport avec les autres:

> […] de l'existence de nos amis nous recevons non pas tellement une aide réelle, que la certitude et la confiance que nous pouvons recevoir de cette aide. À ce moment–là, la conscience de l'amitié, le savoir du fait que nous sommes entourés d'amis et que ces amis auront à notre égard l'attitude de réciprocité qui répondra à l'amitié que nous leur portons, c'est cela qui a constitué pour nous une des garanties du bonheur.[1027]

Foucault souligne que ce type d'amitié fonctionne, pendant l'Antiquité tardive, comme une véritable technologie du souci de soi. À l'intérieur des pratiques qui accomplissent le salut de soi, elle demeure en tant que forme préalable des relations aux autres[1028].

Un autre exemple de l'inversion du rapport entre salut de soi et des autres est celui de la conception stoïcienne de l'homme en tant que « être communautaire2[1029]. Cette notion se

---

[1024] *Ibidem,* p. 185.
[1025] *Ibidem,* p. 185-186.
[1026] *Ibidem*, p. 186.
[1027] *Ibidem*, p. 187.
[1028] L'Épicurisme applique, comme le Stoïcisme, des exercices spirituels en tant que pratiques spécifiques du souci de soi. La référence à l'expérience de la chair et au choix éthique du plaisir et de l'utilité individuels représentent le « plasir de vivre ». Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, op. cit., p. 25 et *Qu'est-ce que la philosophie*, p. 197.
[1029] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 188.

trouve à la base de l'exercice du pouvoir du prince. L'empereur (Marc-Aurèle[1030] par exemple), pour s'occuper des autres, pour exercer comme il faut son pouvoir sur les autres, doit d'abord s'occuper de lui-même. C'est seulement en ayant comme objectif final la maîtrise complète de soi-même[1031] que l'empereur arrivera, par le travail de soi sur soi, à gérer les autres.

La culture de soi tardive, à travers une élaboration originale du concept de salut, introduit la dissociation de la pratique du souci de soi du principe pédagogique et son identification avec l'art de la vie. La *têkhnê* du s'occuper de soi en tant que art de vivre signifie établir un rapport vrai et complet avec soi-même et créer un « style de vie » subjectif comme une œuvre d'art. Certes, la pratique du salut de soi a comme but final la maîtrise de soi-même et y inclut la maîtrise des autres. Mais ces deux objectifs s'enracinent notamment dans l'autofinalisation du rapport à soi qui devient une véritable relation sociale et, en tant que telle, se natte avec d'autres rapports sociaux.

Le salut du sujet pratiqué par les technologies du souci de soi pendant l'Antiquité tardive, problématise, alors, le rapport entre la subjectivité et la vérité à partir de la constitution de modes de vie. Michel Foucault donne l'exemple d'une confrontation entre la philosophie cynique en tant que « martyre » de la vérité tout au long de la vie et l'ascèse chrétienne dans son rapport herméneutique à la vérité[1032]. Dans la pensée cynique, il y a une attention majeure aux choix du style de vie, et la construction d'une forme de l'existence est une condition essentielle pour l'action du dire vrai. Le style de vie cynique est donc, chez le philosophe, une façon de rendre visible la vérité en elle-même. La philosophie cynique peut donc être considérée comme un point de départ pour ce qui, dans le christianisme, est la vie en tant que témoignage immédiat de vérité. La vraie vie du philosophe cynique est une vie non dissimulée, indépendante, droite et souveraine. Si, selon Platon, dans le *Phèdre*[1033], le véritable amour ne cache rien de deux amants, de même que la pratique de la correspondance chez Sénèque signifie exposer sa vie au regard des autres, voilà que la vie cynique est une vie entièrement publique. Une de caractéristiques principales de la vie cynique est alors son attitude face aux conventions: le philosophe cynique qui mène une vie vraie doit prendre le risque de « changer la monnaie », de se connaître pour se transformer et, à travers son changement, dire la vérité contre les conventions. La connaissance de soi permet le changement individuel jusqu'à la souveraineté sur soi-même avant de s'ouvrir aux autres. À

[1030] Cf. Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, op. cit.
[1031] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 194.
[1032] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit., cours du 29/02; du 07/03 et du 14/03, 1984.
[1033] Platon, *Phèdre*, op. cit.

partir de cela, le « militant » cynique, en disant la vérité, peut changer les coutumes, les règles, les conventions, les lois: être maître de soi-même signifie désormais être utile aux autres[1034]. La vie cynique prend la forme d'un combat contre les conventions et le style de vie cynique est envisagé, tout d'abord, comme une forme de « militantisme ».

À partir de cela, Michel Foucault souligne la différence entre le cynisme et le stoïcisme. Le philosophe cynique est un « militant » qui a une mission à accomplir, celle de rendre sa vie radicalement autre. En revanche, la vie stoïcienne est, pour le philosophe, le résultat d'un choix. Dans la pensée cynique, ainsi que dans l'avant garde du christianisme, la vraie vie est une vie manifeste, sans aucune réticence à l'égard des autres; cette vie est vraie s'il y a une rupture radicale avec les formes conventionnelles de l'existence et de la pensée.

Selon l'analyse foucaldienne, ces différentes formes tardives du salut, en appliquant les technologies du souci de soi, relèvent de la vie toute entière comme un exercice spirituel, comme une épreuve subjective:

> Ce que les Grecs cherchaient dans ces techniques de vie, sous des formes très différentes depuis tant de siècles, depuis le début de l'âge classique, cette *têkhnê tou biou*, elle est maintenant, dans ce genre-là de pensée, occupée entièrement par le principe qu'il faut se soucier de soi, que se soucier de soi, c'est s'équiper pour une série d'événements imprévus, mais pour lesquels on va pratiquer un certain nombre d'exercices, c'est par le jeu de ces exercices que l'on pourra tout au long de sa vie vivre son existence comme une épreuve[1035].

Il s'agit donc, selon Foucault, d'un système ascétique qui équipe le sujet des outils nécessaires pour se façonner de soi-même comme sujet éthique de vérité.

XIV. 2. b. Les pratiques de soi à l'épreuve des « modes de vie »

Michel Foucault déclare que le passage tardif à une culture de soi caractérisée par ces formes du salut peut être décrit par l'image de « la volte vers soi-même »: «Il faut avoir tout au long de sa vie l'attention, les yeux, l'esprit, finalement son être tout entier, tourné vers soi.»[1036] Certes, cette image renvoie au concept chrétien de « conversion », mais ce dernier est interprété, pendant l'Antiquité tardive, comme un « schéma » d'action pratique[1037], une

[1034] Michel Foucault, «Le courage de la vérité», op. cit., cours du 21/03/1984.
[1035] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 465.
[1036] *Ibidem,* p. 198.
[1037] *Ibidem*, pp. 197-214.

véritable technologie de soi. Chez Platon, la notion d'*épistrophê*[1038] fonctionne à partir de la distinction entre ce monde-ci et l'autre, entre le corps et l'âme. Elle trouve son expression dans le concept de réminiscence en tant que forme fondamentale de la connaissance. En revanche, la conversion, selon la culture tardive de soi, s'exprime à travers un rapport adéquat à soi-même, à son corps, à son âme. Ce rapport peut être achevé par des exercices spirituels. Cette « conversion » tardive est très différente de la conversion chrétienne, la *metanoia*, selon laquelle, le soi doit d'abord renoncer à soi-même pour se convertir subitement.[1039] Dans la notion hellénistique et romaine de conversion, il y a le mouvement d'un sujet qui tourne son propre « regard » sur soi-même. Cela non pas pour faire du soi un objet de déchiffrement, mais pour se concentrer sur l'activité qui l'emmène vers le but final, la maîtrise de soi. Il faut « tourner le regard », être attentif aux pratiques qu'on applique dans la culture de soi pour atteindre le contrôle de soi-même. La conversion, pendant l'Antiquité tardive, est envisagée donc comme une attention spécifique à « la trajectoire » du mouvement de soi à soi.

Selon les réflexions de Michel Foucault, les exercices spirituels païens problématisent le devenir « d'un sujet actif de discours vrais » et la transformation d'une vérité apprise et intériorisée par le sujet dans une attitude éthique subjective[1040]. Foucault emploie alors le mot « ascétique » pour décrire le changement éthique qui se produit dans un sujet « d'action » à travers l'ascèse pratiquée par la culture de soi. Il veut souligner, d'un côté, la différence entre cette ascétique tardive qui n'implique pas des formes de renoncement, et « l'ascétisme » chrétien. De l'autre, il déclare qu'il ne s'agit pas de l'application d'une technique spirituelle spécifique mais, il s'agit de:

> […] l'ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux, afin de parvenir à un objectif spirituel défini. J'entends par objectif spirituel une certaine mutation, une certaine transfiguration d'eux-mêmes en tant que sujets, en tant que sujets d'action et en tant que sujets de connaissances vraies. C'est cet objectif de la transmutation spirituelle que l'ascétique, c'est-à-dire l'ensemble des exercices donnés, doit permettre d'atteindre.[1041]

[1038] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, op. cit., pp. 175-176; Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit, p. 218, note 40.
[1039] *Ibidem*, p. 203.
[1040] *Ibidem*, p. 398.
[1041] *Ibidem*.

Les exercices spirituels qui forment l'ascétique tardive ne se développent pas autour du précepte du « connais-toi toi-même », selon lequel, le sujet se reconnaît dans l'élément divin. En revanche, ils constituent un ensemble de techniques à appliquer pour transformer le sujet et pour comprendre le processus de sa transformation. La vérité subjective est, alors, le résultat d'une « épreuve »[1042]. L'exercice de soi sur soi pratiqué pendant l'Antiquité tardive éprouve le corps et l'âme pour prescrire, tout au long de la vie, des règles « d'action ou d'abstention »; mais s'éprouver signifie, en même temps, se façonner un comportement éthique intérieur: «Il faut à la fois se confronter au réel, et puis contrôler la pensée au moment même où on est confronté à ce réel.»[1043] Foucault souligne que, certes, il s'agit toujours d'atteindre la maîtrise de soi-même, mais ce travail de soi sur soi en tant qu'épreuve pour le sujet signifie aussi bien parvenir à la «[…] neutralisation de la pensée, du désir et de l'imagination.»[1044] Dans le christianisme[1045], cette pratique de l'épreuve de soi comme « neutralisation » des pulsions et de l'imaginaire sera appliquée pour découvrir la vérité « purifiée » du sujet. Dans la culture de soi, elle implique que la vie toute entière est conçue comme une forme d'épreuve de soi sur soi[1046]:

> On doit vivre sa vie de telle manière qu'à chaque instant on se soucie de soi et que ce qu'on trouve au terme, énigmatique d'ailleurs, de la vie –vieillesse, instant de la mort, immortalité: immortalité diffuse dans l'être rationnel, immortalité personnelle, peu importe-, ce qui doit être, de toute façon, obtenu à travers toute la *tekhnê* que l'on met dans sa vie, c'est précisément un certain rapport de soi à soi, rapport qui est le couronnement, l'accomplissement et la récompense d'une vie vécue comme épreuve.[1047]

Le projet final de toute existence est donc un rapport achevé à soi-même; la vérité du sujet est, alors, la vérité de ce rapport.

Michel Foucault souligne la différence entre les pratiques de soi dans l'ascétique hellénistique et romaine et celles appliquées pendant la Grèce classique[1048]. Les technologies

[1042] *Ibidem*, pp. 412-415.
[1043] *Ibidem*, p. 413.
[1044] *Ibidem*, p. 414.
[1045] *Ibidem*, p. 428.
[1046] *Ibidem*, p. 420.
[1047] *Ibidem*, p. 430.
[1048] Cf. Eric Dodds, *Les Grecs et l'Irrationel* Flammarion, Paris 1977 [1965]; Jean-PierreVernant, *Mythe et pensée chez les Grecs,* op. cit.; Henri Joly, *Le Renversement platonicien* Vrin, Paris 1974; Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* op. cit. Pour un résumé de la confrontation entre

de soi tardives n'ont pas comme objectif préalable la connaissance de soi-même et le sujet ne réalise pas la connaissance de soi en se reconnaissant dans le divin, comme c'était le cas dans l'*Alcibiade* platonicien[1049]. En revanche, le but de l'ascétique tardive est de s'appliquer à un art de la vie. Le sujet, à travers les technologies de soi, de véritables exercices spirituels, transforme son style de vie et façonne sa propre éthique. Il peut choisir à chaque moment de se mettre à l'œuvre pour construire une vie « belle et sage »[1050]: «La raison que l'on avait de faire ce choix était la volonté d'avoir une belle vie et de laisser aux autres le souvenir d'une belle existence.»[1051] Ces technologies pratiquées dans l'ascétique tardive se caractérisent par l'action réelle du corps et celle de la pensée sur elle-même. Le travail de la pensée sur elle-même n'est pas un jeu intellectuel qui la renferme sur elle, mais une préparation pour l'action. Le sujet s'interroge sur soi-même, se met à l'épreuve, se met en cause. L'épreuve de soi[1052] certes, signifie se mesurer jusqu'à la maîtrise de soi-même, mais signifie aussi s'engager dans l'élaboration d'une attitude critique qu'implique une prise dans l'actualité.

Michel Foucault déclare que, à partir de la notion d'ascétique à l'époque impériale, il y a un changement historique très important en ce qui concerne l'usage des technologies de soi et l'objectif de leur usage: à travers l'ascétique, la vie elle-même, la vie toute entière, est envisagée comme une épreuve pour le sujet[1053]. La pratique de soi doit être une « mise en œuvre » tout au long de la vie. À travers l'épreuve de soi, à travers l'éducation de soi et l'examen de conscience, le sujet façonne sa vie[1054]. L'image que Foucault utilise pour décrire cette attitude du sujet envers sa formation éthique est celle de la « spirale »: le sujet travaille sur soi-même, autour de soi en restant bien ferme sur son axe. À partir d'une confrontation entre l'épreuve de soi selon l'ascétique tardive et l'épreuve de soi selon la tragédie grecque classique où le thème principal était l'affrontement[1055], Foucault déclare qu'on problématise toujours la définition d'un art de la vie en tant que « technique de l'existence ». Partant de l'application de cette technique, il faut décomposer le principe du souci de soi. Le problème est alors celui de décrire ce qu'il faut faire concrètement pour que la vie de chacun puisse être

---

les exercices spirituels classiques, hellénistiques et chrétiens, cf., Michel Foucault, « Technologies of the Self », op. cit.

[1049] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 400-401.

[1050] Cf. avec le concept de « esthétique de l'existence »: Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence », op. cit.

[1051] Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethics », op. cit., p. 610.

[1052] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 412-415.

[1053] *Ibidem,* p. 422.

[1054] «Et l'ascétique, l'ensemble des exercices qui sont à notre disposition, ont pour sens de nous permettre de nous préparer en permanence à cette vie qui ne sera jamais, et jusqu'au bout, qu'une vie d'épreuve, au sens où ce sera une vie qui sera une épreuve.» Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 464.

vécue comme une œuvre d'art. En particulier, en ce qui concerne la Grèce ancienne, il s'agit de se poser la question de « la liberté » du sujet: la liberté du sujet se réalise à travers l'application d'une technique de soi qui sert à se soucier de soi-même. À l'époque impériale il y a ce que Michel Foucault décrit comme une « torsion » entre l'art de la vie et le souci de soi: l'art de la vie coïncide de plus en plus avec le principe de s'occuper de soi-même, au fur et à mesure que ce dernier se rend autonome du principe du « connais-toi toi-même ». Si dans l'*Alcibiade* la question préalable était de s'occuper de soi pour s'occuper des autres (voire pour les dominer), maintenant on vit sa vie pour établir un rapport complet, autonome et souverain, avec soi-même[1056].

C'est à cause de cette torsion que, selon Michel Foucault, le problème du souci de soi en tant qu'effort de changement, d'engagement dans la maîtrise de soi, de prise de risque qui implique un rapport autonome avec soi-même, a été analysé à partir du domaine de la sexualité[1057]. La relation sexuelle est une relation de pouvoir qui implique la mise en place d'un rapport autonome avec soi-même. Dans ce rapport, il est question de « transparence » du désir, de maîtrise des plaisirs, de prise du risque et d'autonomie.

[1055] Cf. Michel Foucault, «Le gouvernement des vivants», op. cit. Cf. avec *Id*., *ibidem*, dossier [D 251] Bibliothèque de l'IMEC.
[1056] Michel Foucault, « On the Genealogy of Ethics », op. cit., p. 615.
[1057] Michel Foucault donne l'exemple des romans grecs où il est toujours question de la verginité: Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 431.

***

Selon l'interprétation de Michel Foucault, « le souci de soi » tardif élabore « la réciprocité » platonicienne. La conséquence est la création des « modes de vie » autonomes. Cette création est possible à partir de « l'inventivité relationnelle » qui permet la stylisation des formes alternatives d'existence. Mais, le fait que Foucault adopte le récit traditionnel « occidental » sur l'Antiquité tardive produit une généalogie des technologies d'autosubjectivation d'un type de sujet masculin, un sujet donné à l'avance comme « le sujet » universel. Foucault choisit de conduire son analyse historique de l'antiquité à partir d'un idéal d'harmonie. Il n'analyse pas l'affrontement, le conflit, le différend qui caractérisent la pensée grecque du politique et la réflexion grecque sur la maîtrise de soi comme technique « virile » d'autosubjectivation.

La « pragmatique de soi » en tant que stratégie antigouvernementale pose la question de l'interaction entre les « technologies de soi » et les pratiques du pouvoir. A partir de cette même question que l'on adresse à la problématisation foucaldienne de la réalisation de l'autonomie subjective, on interroge la performativité discursive de genre. Il s'agit de problématiser « l'action subjective » en termes de contre-citation performative. Lire l'analyse de la *parrhêsia* à partir de la performativité discursive de genre permet d'interroger la contradiction dont cette performativité est porteuse. Pour renverser les régimes de genre on réassigne la norme active dans ces régimes. La réassignation est possible à travers un acte de discours subjectif par lequel on se réapproprie le discours du pouvoir. Il faut interroger cette réappropriation : quand et comment configure-t-elle le pouvoir de manière inédite ? Comment produit-elle une configuration relationnelle dans laquelle la formation d'un sujet collectif, autonome et pluriel est possible ?

Si, chez Foucault, la réalisation de l'autonomie par « le dire vrai » sur soi-même dans la relation de pouvoir semble aller de soi pour un sujet politique déjà autonome et libre, pour Antigone les choses sont beaucoup plus difficiles ! Son geste « insurrectionnel », comme Judith Butler le définit dans son analyse de la tragédie de Sophocle, redéfinit le discours du pouvoir, mais il limite la réalisation de son autonomie en tant que sujet politique. Cette réalisation est limitée par la contre-citation même des énoncés de Créon : contre-citation qui ne formule pas un discours de pouvoir inédit. Antigone prend la parole pour se déterminer en tant que sujet antagoniste, mais elle ne possède que les mots du pouvoir qui constituent le

cadre discursif dominant par lequel elle est définie, isolée et assujettie. Dans ce cadre, la résistance d'Antigone est « contrainte » à une resignification des énoncés du pouvoir par un geste individuel. Il s'agit d'une appropriation tragique du discours du pouvoir. Certes, en tant que parrhêsiaste Antigone dit la vérité du pouvoir en disant la vérité sur son refus d'obéir. Elle pratique « l'art de l'inservitude volontaire », l'art que, selon l'interprétation de Foucault, permet de limiter l'abus d'obéissance et de travailler sur soi-même pour apprendre à dire « non » au pouvoir, à s'y opposer, à résister. Mais est-ce que le refus individuel d'Antigone est un acte qui permet de reconfigurer le pouvoir? Antigone contre-cite le discours du pouvoir de Créon, mais elle n'invente pas un autre discours. Comment transformer le geste d'Antigone en une action collective? Une action qui puisse définir un sujet politique antagoniste sur la base des modes alternatifs de relations de pouvoir.

La « tragédie » du devenir un sujet politique autonome est dans l'impossibilité, pour des sujets qui se veulent résistants, de se déprendre des définitions normatives qui les assujettissent en les isolant. Ces définitions les empêchent de se penser comme des sujets « en devenir » ; des sujets capables de construire les catégories « inédites » par lesquelles ils peuvent se définir eux-mêmes comme des sujets politiques « en lutte ». Certes, cette possibilité ne peut s'ouvrir qu'à partir d'une réflexion sur les usages des catégories historiques et épistémologiques fournies par la pensée dominante et sur leurs redéfinitions éventuelles. Mais cette réflexion doit se prolonger dans l'invention de nouveaux outils pour l'action collective contre l'assujettissement[1058].

« On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître » écrivait Audre Lorde en 1979[1059]. La question de la formation des sujets politiques autonomes devrait répondre à la question de l'interaction gouvernementale des technologies de soi avec les technologies du pouvoir. Il s'agit de poser la question de la création et de l'application des instruments critiques toujours « inédits » pour « agir et théoriser » en tant que sujets politiques protéiformes.

[1058] Cf. Elsa Dorlin, « Pour une épistémologie de la résistance. Une technique du tumulte pour déjouer la domination », op. cit.
[1059] Audre Lorde, « On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître », in *Id*., *Sister Outsider*, Mmamélis, Genève 2003 [1984], pp. 119-123.

Conclusion

La question de la construction de sujets politiques autonomes entre pratiques du pouvoir et « performance de soi » a été à l'origine de ce travail. J'ai voulu, tout d'abord, interroger le processus d'autosubjectivation selon Michel Foucault à partir de la problématisation des normes de genre. J'ai enquêté ensuite sur la « performativité discursive » de la norme de genre comme stratégie subversive de « l'ordre du discours ».

En ce qui concerne la généalogie foucaldienne des pratiques de soi, j'ai interrogé la tension existante entre « technologies de soi » et « technologies du pouvoir » afin de problématiser la formation des subjectivités autonomes : des subjectivités qui se déterminent en façonnant de manière alternative les relations de pouvoir dans lesquelles elles sont produites. Cette interrogation a signifié problématiser certes, l'invention relationnelle des « arts de vie », mais aussi les effets de pouvoir qui président à leur mise en place. Selon Foucault, la subjectivité se construit « en relation » avec les autres et à partir de « la dispersion du soi » ; elle semble alors prendre la forme d'une subjectivité multiple. Et c'est précisément parce que la subjectivité est envisagée comme multiple, que la construction des technologies de soi doit être problématisée à partir des jeux de pouvoir dans lesquels elle est produite. Les technologies de soi sont différenciées par ces jeux de pouvoir ainsi que par les différents moyens de réappropriation dont les individus disposent, en étant eux-mêmes différemment situés par le pouvoir. Or la problématisation de la généalogie foucaldienne des procédures d'autosubjectivation à partir des effets de pouvoir qui opèrent dans la mise en place et dans le fonctionnement de ces procédures, m'a permis de relever en quoi Foucault se démarque du libéralisme traditionnel sur la question de l'autonomie individuelle[1060]. Là où le libéralisme traditionnel institue un partage entre la conduite morale, individuelle ou collective, et les actions qui relèvent de la rationalité économique et qui sont disposées par un contrôle gouvernemental, Foucault lui, inscrit le « souci de soi » dans le cadre de la « gouvernementalité ». L'autonomie individuelle se réalise à travers une « vertu » critique qui implique certes, l'émancipation des individus de leur sujétion au pouvoir, mais surtout, la constitution des sujets « de conduite » dans ce cadre gouvernemental. Une subjectivité

autonome doit être construite, selon ma lecture de Foucault, en tant que subjectivité active, mouvante et critique : elle permettra ainsi la transformation éthique de l'individu. Foucault associe donc la réalisation de l'autonomie d'un type de sujet « masculin » à la création d'un éthos individuel et collectif car, selon son analyse, la production des formes d'autodétermination de soi n'est possible qu'à partir des relations de pouvoir avec les autres.

L'analyse des réflexions foucaldiennes sur la réalisation de l'autonomie individuelle dans un cadre gouvernemental en tant que « style » singulier d'existence, m'a alors conduite à notre présent le plus immédiat, celui du tournant néo-libéral de la gouvernementalité : comment se forment des subjectivités politiques véritablement autonomes dans une configuration « néo-libérale » du pouvoir ?[1061] Il me semble en effet que mes analyses sur la formation des sujets politiques entre pouvoir et autonomie pourraient être un point de départ particulièrement éclairant pour interroger cette nouvelle configuration politique.

Le tournant néo-libéral de la gouvernementalité permet aux technologies du pouvoir d'étendre leur emprise jusqu'à façonner les individus dans tous les domaines de leur vie, et cela en identifiant la conduite éthique du sujet avec sa conduite rationnelle ; conduite à partir de laquelle le sujet calcule les coûts et les bénéfices de ses actions[1062]. Comme Wendy Brown le souligne :

> […] de l'esprit du sujet-citoyen aux pratiques impériales en passant par l'éducation, rien n'échappe à l'analyse néo-libérale, quand elle est traduite en gouvernementalité. Si la rationalité néo-libérale met le marché au premier plan, elle n'est pas « seulement » –et n'est même pas « d'abord »- centrée sur l'économie ; elle consiste plutôt dans l'extension et la dissémination des valeurs du marché à la politique sociale et à toutes les institutions, même si le marché conserve en tant que tel sa singularité.[1063]

Autrement dit, c'est précisément à partir du rapport entre technologies du pouvoir et technologies de soi que dans la gouvernementalité néo-libérale, l'individu est construit comme le seul responsable de sa propre conduite autonome et cela, à partir de sa capacité à « se soucier de soi-même ». D'une part, les pratiques du pouvoir se réapproprient des technologies de soi en tant que stratégies d'assujettissement des individus ; d'autre part, cette

---

[1060] Au sujet de la réflexion foucaldienne sur le libéralisme tout au long des *Dits et écrits*, voir Maria Bonnafous-Boucher, *Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté*, L'Harmattan, Paris 2001.
[1061] Cf. Wendy Brown, « Néolibéralisme et fin de la démocratie », op. cit.
[1062] *Ibidem*, p. 88.

réappropriation « moralise » la réalisation subjective de l'autonomie individuelle[1064]. Comme Brown l'écrit : « Le citoyen néo-libéral type est celui qui choisit stratégiquement, pour lui-même, entre les différentes options sociales, politiques et économiques ; non celui qui œuvre avec d'autres à modifier ou à rendre possibles ces options.»[1065]

Une réflexion sur la version néo-libérale des « technologies politiques des individus » me semble donc indispensable pour prolonger et actualiser l'analyse foucaldienne du processus d'auto-subjectivation à partir de la problématisation du rapport entre « biopolitique » et histoire de la sexualité.

Dans cette thèse, j'ai reformulé mon interrogation sur l'interaction entre technologies de soi et technologies du pouvoir en termes de problématisation des stratégies et des tactiques discursives de réappropriation du pouvoir. Plus particulièrement, j'ai posé la question de la « contre-citation » des énoncés et de la réassignation parodique des normes de genre.

En ce qui concerne le raisonnement de Judith Butler sur la « performativité discursive de genre », j'ai voulu problématiser la tension entre, d'un côté, l'auto-construction de soi-même comme une subjectivité subversive de « l'ordre du discours » et de l'autre, la construction d'un sujet politique. L'autodétermination de soi comme subjectivité résistante passe en effet par la réappropriation, la re-signification et la réassignation des pratiques, des énoncés et des normes du pouvoir « à titre individuel », comme c'est le cas pour le geste « insurrectionnel » d'Antigone. Mais est-ce que la problématisation de la performance discursive de genre en termes de capacité individuelle à produire un « acte de discours » contre la norme de genre, par la répétition et la parodie du pouvoir présente le risque d'une possible dérive volontariste/individualiste ? C'est peut-être le *quid* de toute stratégie de réappropriation des technologies du pouvoir. Le problème porte spécifiquement sur la pertinence de l'élaboration en termes de performance individuelle du concept foucaldien de « se soucier de soi-même » en vue d'une réaction possible contre les effets normatifs de la performance de genre : de fait, une performance individuelle de soi-même peut se révéler risquée puisqu'elle réduit un acte troublant « l'ordre de genre » à un acte de volonté subjective. Un tel acte risque alors d'isoler le sujet de l'action subversive, et de produire une subjectivité singulière se déterminant au nom d'une action unique de résistance. La tension que j'ai voulu analyser est celle produite entre la construction des formes autonomes et multiples de la subjectivité et la construction des sujets politiques pluriels. La question se pose de manière cruciale aujourd'hui, la gouvernementalité néolibérale semblant reposer,

[1063] Ibidem, p. 87.
[1064] Ibidem, p. 89.

entre autres, sur une accentuation inédite du processus d'individualisation : comment peut-on penser alors un sujet politique pluriel dans cette reconfiguration du pouvoir? Il faudra poser cette question aux stratégies et aux tactiques par lesquelles des subjectivités multiples sont produites. Si ces stratégies et ces tactiques doivent être pensées comme « hétérogènes », faut-il les mettre en place de manière individuelle ou, ne s'agira-t-il pas plutôt d'une action collective ? Quels outils théoriques et pratiques pourront être forgés pour façonner des subjectivités multiples et traduire « l'action sur soi » en action politique ? Si l'enjeu politique n'est pas simplement l'émancipation des subjectivités marginalisées dans une configuration donnée du pouvoir, mais celui de la reconfiguration inédite des relations de pouvoir, comment des subjectivités différemment situées par les normes peuvent-elles s'autodéterminer en tant que sujets politiques antagonistes, tout en échappant au piège des revendications identitaires qui les isolent?

La généalogie de la performance de soi, problématisée à partir des pratiques de genre, a ainsi soulévé la question de la formation d'un sujet pluriel, résistant autant que créateur d'un imaginaire politique protéiforme. Pour répondre à cette question, je propose donc d'interroger la réalisation de l'autonomie individuelle à partir des pratiques de la solidarité. Si l'on veut utiliser Foucault, un sujet politique pluriel doit pouvoir être envisagé à partir de « la dispersion » de ses composantes ; s'il veut se penser pluriel, il doit se penser comme un sujet politique qui lutte à partir des expériences différemment « situées » qui le composent en tant que tel. Il s'agira alors de partir de formes spécifiques de domination et d'assujettissement que les individus subissent, ainsi que des formes différentes d'autodétermination qu'ils pratiquent[1066]. Et pour éviter la « re-essentialisation » du sujet politique, au nom d'une solidarité automatique pensée comme un *a priori*, un préalable à la résistance et à la lutte, il faudra réfléchir à la mise en place de formes de solidarité en tant que pratiques multiples : des pratiques qui se déterminent dans la résistance et dans la lutte, et qui configurent les sujets politiques comme des sujets « en devenir ».[1067]

[1065] Ibidem, p. 88.
[1066] D. Fougeyrollas-Schwebel, E. Lépinard, E. Varikas, « Introduction », *Cahiers du Genre*, Féminisme(s), op. cit., p. 7.
[1067] *Ibidem* p. 11.

Bibliographie

Adorno, F. P., *Il doppio e la morte. La comunità archeologica di Michel Foucault*, Mémoire de Maîtrise, 1988-1989, Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Anzaldua, G., «To(o) Queer the Writer: Loca, escrita y chicana», in, Warland, B. (sous la dir. de), *InVersions: Writings by Dykes, Queer and Lesbians*, Vancouver Press Gang, Vancouver 1991, pp. 251-273.

Apfelbaum, E., «Domination», in, Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré H., Senotier, D. (sous la dir. de), *Dictionnaire critique du féminisme*, Puf, Paris 2000, pp. 44-49.

Arendt, H., «Philosophy and Politics», *Social Research* LVII, 1, 1990, pp. 73-103, [1954].

Arendt, H., *The life of mind*, McCarthy M. (éd. sous la dir. de), Harcourt, Brace & Jovanovich, New York 1981 [1978].

Aristote, *De la génération des animaux*, Les Belles Lettres, Paris 1961.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Louvain, Paris, 1970.

Aristote, *Politique*, Vrin, Paris 1995.

Artémidore, *La clef des songes*, Arléa, Paris 1998.

Balibar, E., «L'enjeu du nominalisme », in, *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris 1989, pp. 54-75.

Bartky, S., «Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power», in, Diamond, I., Quinby, L. (sous la dir. de), *Feminism and Foucault*: *Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston 1988, pp. 61-86.

Bartowski, F., «Epistemic Drift in Foucault», in, Dimond, I., Quinby L. (sous la dir. de), *Feminisim and Foucault. Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston 1988, pp. 107-131.

Bataille, G., *L'érotisme*, in, *Id*., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970 [1957], tome X.

Benatouil, T., «Deux usages du stoïcisme: Deleuze et Foucault», in, Gros F., Lévy, C., *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris 2003, pp. 17-49.

Benjamin, J., *Les liens de l'amour,* Métalié, Paris 1992 [1988].

Bersani, L., *Homos. Repenser l'identité*, Odile Jacob, Paris 1998.

Bonnafous-Boucher, M., Le libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté, L'Harmattan, Paris 2001.

Boumaza, M., «Usages savantes et militants de Michel Foucault: les mobilisations en faveur de la promotion des *queer studies*», intervention au Colloque «Le politique vu avec Foucault», Paris, janvier 2005.

Bourcier, M.-H., «Foucault et après… Théorie et politiques *queers*, entre contre-pratiques discursives et politiques de la performativitié», in, Welzer-Lang, D., *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 2000, pp. 171-186.

Bourcier, M.-H., Preciado, B., «Contrabandos *Queer*: Relecturas *queer* de Foucault et Derrida», *Actas del Congresso Miradas sobre la Sexualidad*, Universidad de Valencia,Valencia 2000.

Bourcier, M.-H., Queer Zones. Politiques des identités sexuelles des représentations et des savoirs, Balland, Paris 2001.

Braidotti, R., Nomadic Subjects: Embodiement and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, Columbia University Press, New York 1994.

Braidotti, R., Patterns of Dissonance. A study of Women in Contemporary Philosophy, Polity Press, Cambridge 1991.

Braudel, F., Les mémoires de la Médiérranée: préhistoire et antiquité, de Fallois, Paris 1998.

Brown, P., *Genèse de l'Antiquité Tardive*, Gallimard, Paris 1983.

Brown, P., Pouvoir et Persuasion dans l'Antiquité Tardive. Vers un Empire chrétien, Seuil, Paris 1998.

Brown, W., «Néo-libéralisme et fin de la démocratie», *Vacarme*, n° 29, 2004, pp. 86-93.

Butler, J., « Imitation et insubordination du genre », in, Rubin, G., Butler, J., *Marché au sexe*, EPEL, Paris 2001 [1991], pp. 141-165.

Butler, J., «Faire et défaire le genre», Conférence donnée le 25 mai 2004 à l'Université de Paris X-Nanterre, dans le cadre du CREART (Centre de Recherche sur l'Art) et de l'Ecole Doctorale «Connaissance et Culture», une version électronique est disponible sur le site: http://www.genreenaction.net.

Butler, J., «Variations on Sex and Gender : Beauvoir, Wittig and Foucault», in, *The Judith Butler Reader*, Blackwell, New York 2004 [1986], pp. 21-38.

Butler, J., *Antigone: la parenté entre vie et mort*, Epel, Paris 2003 [2000].

Butler, J., *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of « Sex »*, Routledge, New York 1993. Tr. it. *Id*., *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milan 1996.

Butler, J., *Défaire le genre*, éd. Amsterdam, Paris 2006.

Butler, J., Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens, éd. Amsterdam, Paris 2005, [2004].

Butler, J., *La vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, Paris 2002 [1997].

Butler, J., *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, éd. Amsterdam, Paris 2004 [1997].

Butler, J., Scott, J., *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York 1992.

Butler, J., Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion, La découverte, Paris 2005 [1990].

Butler, J., Vie précaire: les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001, Amsterdam, Paris 2005 [2004].

Butler, J., Subjects of Desire: Hegelian Reflections in twentieth-century France, Columbia University Press, New York 1987.

Cahiers du Genre, n° 34, 2003, Löwy, I., Rouch, H. (sous la dir.de), La distinction entre sexe et genre. Une histoire entre biologie et culture.

Cahiers du Genre, n° 38, 2005, Akrich, M., Chabaud-Rychter, D., Gardey, D., (sous la dir. de), Politiques de la représentation et de l'identité. Recherches en *gender*, *cultural*, *queer studies*.

Cahiers du Genre, n° 39, 2005, Fougeyrollas-Schwebel, D., Lépinard, E., Varikas, E. (sous la dir. de), Féminisme(s). Penser la pluralité.

Carson, A., «Putting her in her place: woman, dirt and desire », in, Halperin, D., *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient greek world*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 135-169.

Castel-Bouchouchi, A., «Foucault et le paradoxe du platonisme», in, Gros, F., Lévy, C., *Foucault et la Philosophie antique*, Kimé, Paris 2003, pp. 175-193.

Cavarero, A. *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Rome 1990.

Circolo di Diotima, Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre, La Tartaruga, Milano 1992.

Circolo di Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale,* La Tartaruga, Milano 1987.

Circolo di Diotima, *Mettere al mondo il mondo,* La Tartaruga, Milano 1990.

Clifford, M., Political Genealogy after Foucault. Savage Identities, Routledge, New York, London 2001.

Collin, F., Le différend des sexes : de Platon à la parité, Pleins feux, Nantes 1999.

Davidson, A., «Michel Foucault. L'etica dell'inquietudine», *La Repubblica*, 2/04/2004, p. 45.

De Beauvoir, S., *Le deuxième sexe,* Gallimard, Paris 1976 [1949].

De La Boetie, E., *Discours de la servitude volontaire*, Imprimerie nationale éditions, Paris 1992.

De Lauretis, T., «Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness», *Feminist Studies*, 16, 1990, pp. 115-150.

De Lauretis, T., «Queer theory: Lesbian and Gay Sexualities», *Differencies*: *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3, 1991, pp. 3-18.

De Lauretis, T., *Alice Doesen't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press, Bloomington 1984.

De Lauretis, T., *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

Dean, C. J., «The Productive Hypothesis: Foucault, Gender and the History of Sexuality», *History and Theory*, vol. 33, n°3, 1994, pp. 271-296.

Deleuze, G., «Désir et plaisir», *Magazine Littéraire*, n° 325, oct. 1994, pp. 59-65.

Deleuze, G., «Qu'est-ce qu'un dispositif», in, *Michel Foucault Philosophe*, Seuil, Paris 1989, pp. 185-187.

Deleuze, G., *Foucault*, Les éditions de Minuit, Paris 1986.

Deleuze, G., *Pourparlers*, Les éditions de Minuit, Paris 1990.

Delphy, C., Close to Home: a Materialist Analysis of Women's Oppression, London, Hatchinson, 1984.

Delphy, C., L'ennemi principal. 1. Economie politique du patriarcat, Syllepse, Paris 1998.

Delphy, C., L'ennemi principal. 2. Penser le genre, Syllepse, Paris 2001.

Derrida, J., *L'Écriture et la différence,* Seuil, Paris 1967.

Descartes, R., *Discours de la méthode*, Flammarion, Paris 2000.

Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, Bordas, Paris 2001.

Detienne, M., *La notion de daïmon dans le Pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1965.

Detienne, M., Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Maspero, Paris 1967.

Detienne, M., Vernant, J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974.

Dimond, I., Quinby, L. (sous la dir. de), *Feminism and Foucault : Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston 1988.

Dodds, E., *Les Grecs et l'Irrationel,* Flammarion, Paris 1977 [1965].

Dollimore, J., Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault, Clarendon Press, Oxford 1991.

Dorlin, E., « De l'usage épistémologique et politique des catégories de sexe et de race dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, N° 39, 2005, pp. 83-105.

Epictète, *Entretiens*, *Manuel*, France Loisirs, Paris 2004.

Eribon, D., Michel Foucault et ses contemporains, Fayard, Paris 1994.

Eribon, D., *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1994.

Euripide, *Ione*, in, *Id*., *Tragédies*, les Belles Lettres, Paris 1994, pp. 182-247.

Fassin, É., «Genre et sexualité. Politique de la critique historique», in, Granjon, M.-C. (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris 2005, pp. 226-250.

Fassin, É., «Lieux d'invention. L'amitié, le mariage et la famille», *Vacarme*, n° 29, 2004, pp. 120-123.

Fassin, É., «Préface à l'édition française», in, Butler, J., *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La découverte, Paris 2005 [1990], pp. 5-19.

Feher, M., «Les laboratoires de l'amour. Le dilemme de l'éraste», *Vacarme*, n° 29, 2004, pp. 110-117.

Fimiani, M. P., «Le véritable amour et le souci commun du monde», in, Gros, F., *Foucault, le courage de la vèrité*, PUF, Paris 2002, pp. 87-127.

Foucault, M., « À la source de la pensée, des silences et des rire*s* », entretien avec Jean Le Bitaux 1978, *La Revue*, juillet-août 1996, p. 51.

Foucault, M., « Discussion with Rabinow, Dreyfus, Taylor, Bellah, Jay, Lowenthal », Berkely 21/04/1983, inédit, dossier [D 250-7], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., « Discussion », Berkely 1983, inédit, audio [C 06], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., « Du gouvernement des vivants », cours au Collège de France, 1979-1980, inédit, dossier [D 251], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., « Introduction à l'Anthropologie de Kant », Thèse complémentaire, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1960.

Foucault, M., « La peinture de Manet », in, Saison M. (sous la dir. de), *Michel Foucault. La peinture de Manet. Suivi de Michel Foucault, un regard,* Seuil, Paris 2004, pp. 19-47.

Foucault, M., « Le gai savoir II », *MacMagazine*, juillet-août 1988, p. 32.

Foucault, M., « Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité », cours au Collège de France, 1983-1984, inédit, dossier [C 69], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., « Le gouvernement de soi et des autres », cours au Collège de France, 1982-1983, inédit, dossier [C 68], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., « Power, morals values and the intellectual », entretien avec M. D. Bess, History dep., Berkely 3 nov. 1980, inédit, [dossier A02-06], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., « Qu'est-ce que la crititque? », *Bulletin de la société française de philosophie*, 84, 2, avril-juin 1990, pp. 35- 63. Trad. It., *Id*., *Illuminismo e critica*, Napoli P. (sous la dir. de), Donzelli, Roma 1996. V. o.: dossier [D 212, ff. 1-17, f. 16], Bibliothèque de l' IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., « Subjectivité et vérité », cours au Collège de France, 1980-1981, inédit, dossier [C 63], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., « Vivre avec la philosophie », *le magazine littéraire*, n° 435, 2004, pp. 60-61.

Foucault, M., *Christianity and confession*, Berkeley octobre 1980, inédit, dossier [FcL2, A03-04], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., *Discours and truth. The problematization of Parrhesia* (Berkeley, 1983), Northwestern University Press, Evanston 1985. Tr. it. *Id*., *Discorso e Verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996. V. o.: dossier [D-213], audio [C-100], Bibliothèque de l'IMEC, l'Abbaye de l'Ardenne, Saint-Germain–la Blanche-Herbe, www.imec-archives.com.

Foucault, M., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, tomes I-IV.

Foucault, M., *Dits et écrits*, Quarto Gallimard, Paris 2001, tome II.

Foucault, M., Herculine Barbin dite Alexina B. (Mes souvenirs), Gallimard, Paris 1978.

Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972 [1961].

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

Foucault, M., Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs, Gallimard, Paris 1984.

Foucault, M., Histoire de la sexualité III. Le souci de soi, Gallimard, Paris 1984.

Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

Foucault, M., *L'herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris 2001.

Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.

Foucault, M., *Les aveux de la chair*, manuscrit, Bibliothèque de l'IMEC Paris, (communication reservée).

Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.

Foucault, M., *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 1962.

Foucault, M., *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004.

Foucault, M., Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, PUF, Paris 1963.

Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population*, Gallimard, Paris 2004.

Foucault, M., Surveiller et punir. Naissance de la prison, Gallimard, Paris 1975.

Foucault, Michel, *Technologies of the Self : A Seminar with Michel Foucault*, Martin, L. H., Gutman, H., Hutton P. H. (sous la dir. de), University of Massachusetts Press, Amherst 1988 [1982]. Tr. it., *Id*., *Le tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Turin 1992.

Fougeyrollas-Schwebel, D., Planté, C., Riot-Sarcey, M., Zaidman, C., *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Harmattan, Paris 2003.

Fuss, D. (sous la dir. de), *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, New York 1991.

Galien, Traité des passions de l'âme et de ses erreurs, in, Id., L'Âme et ses passions, Les Belles Lettres, Paris 1995.

Gallagher, C., Laquer, T., *The Making of the Modern Body*, Cambridge U. P., Cambridge 1987.

Gardey, D., Löwy, I., L'invention du naturel. Les sicences et la fabrication du féminin et du masculin, Archives Contemporaines, Paris 2000.

Gigandet, A. «Présences d'Epicure», in, Gros, F., Lévy, C., *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris 2003, pp. 137-149.

Gigante, M., « Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola », *Cronache ercolanensi*, 1974-1975, 4-5, Machiaroli, Napoli 1975.

Gigante, M., *Filodemo sulla libertà di parola*, Machiaroli, Napoli 1969.

Granjon, M.-C. (sous la dir. de), Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques, Karthala, Paris 2005.

Granjon, M.-C., « Introduction », in, Granjon M.-C. (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris 2005, pp. 5-71.

Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, éd. Du Cerf, Paris 1966.

Gros, F., « À propos de *L'hérméneutique du sujet* », in, Terrel, J., Le Blanc, G. (sous la dir. de), *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, PUB, Bordeaux 2003, pp. 149-163.

Gros, F., « Introduction », in, Gros F., Lévy, C., *Foucault et la Philosophie antique*, Kimé, Paris 2003, p. 7-25.

Gros, F., « L'abus d'obéissance », *Libération*, 25 juin 2004, www.liberation.fr/article=216729

Gros, F., «La parrhêsia chez Foucault», in, Gros, F., *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, Paris 2002, pp. 155-159.

Gros, F., «Vivre avec la philosophie», *le magazine littéraire*, n° 435, oct. 2004, p. 60.

Gros, F., Foucault. Le courage de la vérité, PUF, Paris 2002.

Gros, F., Lévy, C., *Foucault et la Philosophie antique*, Kimé, Paris 2003.

Guillaumin, C., Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature, côté-femmes, Paris 1992.

Habermas, J., Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris 1988.

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, études augustiniennes, Paris 1981.

Hadot, P., La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc-Aurèle, Fayard, Paris 1997.

Hadot, P., Qu'est-ce que la philosophie antique ?, Gallimard, Paris 1995.

Halperin, D., Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec, EPEL, Paris 2000 [1990].

Halperin, D., *Platon et la réciprocité érotique*, EPEL, Paris 2000.

Halperin, D., *Saint Foucault*, EPEL, Paris 2000 [1995].

Haraway, D., « A Manifesto Cyborg : Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's », *Socialist Review*, n° 80, 1985.

Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, (trad. fr.) Jean Hyppolite, Aubier, Paris 1992.

Héritier, F., *Maculin/Féminin. La pensée de la différence*, éd. Odile Jacob, Paris 1996.

Horkheimer, M., Adorno, T. W., *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris 1974.

Hurtig, M.-C., Kail, M., Rouch, H., *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, CNRS éd., Paris 1991.

Iacono, A. M., « Da occidente a oriente, immagini della storia e autonomia degli uomini », *Paradigmi*, xxi, n° 61, 2003, pp. 95-110.

Iacono, A. M., *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000.

Ildephonse, F., «Moi : du pronom personnel au concept. Enquête sur soi-même», cours au Collège Internationale de Philosophie, Paris 2002.

Irigaray, L., *Ce sexe qui n'est pas un*, éd. de Minuit, Paris 1977.

Irigaray, L., *Ethique de la différence sexuelle*, éd. de Minuit, Paris 1984.

Irigaray, L., *Parler n'est jamais neutre*, éd. de Minuit, Paris 1985.

Irigaray, L., *Sexes et parentés*, éd. De Minuit, Paris 1987.

Irigary, L., *Speculum. De l'autre femme*, éd. de Minuit, Paris 1998 [1974].

Ivekovic, R., « Il *partage* della ragione », in, Sanna M. E. (sous la dir. de), *Ombre del soggetto. Potere e autonomia nella construzione della modernità*, ETS, Pise 2005, pp. 131-147.

Ivekovic, R., « Reconnaître ou non le partage de la raison ? », *Transeuropéennes*, n° 23, 2003.

Ivekovic, R., *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Longo editore, Ravenna 2003.

Ivekovic, R., *Le sexe de la nation*, Léo Scheer, Paris 2003.

Jackson, S., Jones, J., *Contemporary Feminist Theories*, Edimburgh University Press, Edimburgh 1998.

Jaffro, L., «Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de l'Herméneutique du sujet», in, Gros, F., Lévy, C., *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris 2003, pp. 51-83.

Joly, H., *Le Renversement platonicien*, Vrin, Paris 1974.

Kant, I., "Qu'est-ce que les Lumières?", in, *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Flammarion, Paris 1995, pp. 25-28.

Kant, I., *Qu'est-ce que les Lumières?,* Flammarion, Paris 1991.

Karsenti, B., Pradeau, J.-F., «La subjectivation dans l'*Histoire de la Sexualité* de Michel Foucault», *Chimères*, n° 19, 1993, pp. 139-147.

Katz, J., *The Invention of Heterosexuality*, Penguin, New York 1995.

Kergoat, D., « Rapports sociaux et division du travail entre les sexes », in, Maruani, M. (sous la dir. de), *Femmes, genre, sociétés*, La découverte, Paris 2005, pp. 94-101.

Koleva, A., «Qui suis-je-moi, l'autre?», in, *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir. Etudes transeuropéennes*, Press Universitaires Nancy, Nancy 1994, pp. 227-233.

Kosofsky Sedgwick, E., « Construire des significations *queer* », in, Eribon D. (sous la dir. de), *Les études gay et lesbiennes*, éd. du Centre Georges Pompidou, Paris 1998, pp. 109-116.

Kosofsky Sedgwick, E., *Epistemology of the closet*, University of California, Berkeley 1990.

Kraus, C., « Note sur la traduction. *Agency* », in, Butler, J., *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La découverte, Paris 2005 [1990], pp. 21-24.

Laquer, T., La fabrique du sexe : essai sur le corps en Occident, Gallimard, Paris 1992 [1990].

Larivee, A., «Un tournant dans l'histoire de la vérité? Le souci de soi antique», *Critique*, n° 660, 2002, pp.335-353.

Lasch, C., La culture du narcissisme : la vie américaine à une âge de déclin des espérances, Climats, Castelnau 2000 [1978].

Lasch, C., The Minimun Self: Psychic Survival in Troubled Times, Norton & Company, New York 1984.

Laurand, V., «Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus : prospectives politiques de la *krasis* stoïcienne», in, Gros F., Lévy, C., *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris 2003, pp. 85-116.

Le Blanc, J., L'archéologie du savoir de Michel Foucault pour penser le corps sexué autrement, L'Harmattan, Paris 2004.

Les Cahiers du Grif, Planté, C., Roit-Sarcey, M., Varikas, E., (sous la dir. de), Le genre de l'histoire, printemps 1988.

Lévy, C., «Michel Foucault et le scepticisme: réflexions sur un silence», in, Gros, F., Lévy, C., *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris 2003, pp. 119-135.

Lhomond, B., « Sexualité », in, Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré H., Senotier, D. (sous la dir. de), *Dictionnaire critique du féminisme*, Puf, Paris 2000, pp. 200-205.

Lonzi, C., *Manifesto Femminista*, Rivolta Femminile, Milano 1970.

Lonzi, C., Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale, Rivolta Femminile, Milano 1974.

Loraux, N., « Éloge de l'anachronisme en histoire », *EspacesTemps*, *Clio*, Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences soicales, n° 87/88, 2005 [1993], pp. 127-139.

Loraux, N., « Notes sur un impossible sujet de l'histoire », *Les Cahiers du Grif*, Le genre de l'histoire, printemps 1988, pp. 113-123.

Loraux, N., La cité divisée. L'oublie dans la mémoire d'Athènes, Payot, Paris 1997.

Loraux, N., La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie, Seuil, Paris 2005.

Loraux, N., Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la divison des sexes, Seuil, Paris 1990.

Loraux, N., Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec, Gallimard, Paris 1989.

Loraux, N., Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes, Seuil, Paris 1996.

Lorde, A., « On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître », in, *Id*., *Sister Outsider*, Mmamélis, Genève 2003 [1984].

Löwy, I., Rouch, H., « Genèse et développement du genre : les sciences et les origines de la distinction entre sexe et genre », *Cahiers du Genre*, n° 34, 2003, pp. 5-16.

MacPhearson, C. B., *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford U.P., Oxford 1962.

Maggiori, R., « Foucault, l'usage de soi », *Libération*, 19/04/2001.

Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même,* Flammarion, Paris 1992.

Martin, B., « Feminism, Criticism and Foucault », in, Dimond, I., Quinby, L. (sous la dir. de), *Feminism and Foucault : Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston 1988, pp. 3-19.

Mathieu, N.-C., L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, côté-femmes éd., Paris 1991.

Mathieu, N.-C. (sous la dir. de), *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, éd. de l'E. H. E. S. S., Paris 1985.

Mathieu, N.-C., « Sexe et Genre », in, Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré H., Senotier, D. (sous la dir. de), *Dictionnaire critique du féminisme*, Puf, Paris 2000, pp. 205-213.

Mathieu, N.-C., « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière de données ethnographiques », in, Hurtig, M.-C., Kail, M., Rouch, H., *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sex*es, CNRS éd., Paris 2002, pp. 69-80.

McNay, L., « Il corpo foucaultiano e l'esclusione dell'esperienza », in, Vaccaro, S., Coglitore, M. (sous la dir. de), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997, pp. 61-77.

McNay, L., *Foucault and Feminism : Power, Gender and the Self*, Northeastern University Press, Boston, 1992.

Momigliano, A., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Turin 1984.

Musonius Rufus, *Reliquiae*, Hense, Leipzig 1905.

Nâgârjuna*, Stances du milieu par excellence*, Gallimard, Paris 2002 [1961].

Namaste, K., « TragicMisreadings : Queer Theory's Erasure of Transgender Subjectivity », in, Beemyn, B., Eliason M., (sous la dir. de), *Queer Studies, A Lesbian, Gay Bisexual and Transgender Anthology*, New York University Press, New York 1996, pp. 183-203.

Nicholson, L., *Feminism/Postmodernism*, Routledge, London-New York, 1990.

Nigro, R., *Tecnologie di governo e tecnologie del sé nei corsi indediti di Michel Foucault*, Thèse de Doctorat 1999, [FCL1 nig.], Bibliothèque de l'IMEC Paris.

Nikoltchina, M., «Pourquoi Diotime est-elle un homme?», in, *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du Pouvoir. Etudes transeuropéennes*, Press Universitaires Nancy, Nancy 1994, pp. 191-197.

Noce, T., Nella città degli uomini. Donne e pratica della politica a Livorno tra guerra e ricostruzione, Rubettino, Catanzaro 2004.

Nordmann, C., « Lexique. *Agency* », in, Butler, J. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, éd. Amsterdam, Paris 2004 [1997], pp. 275-284, pp. 275-276.

Noriel, G., « Michel Foucault : les trois figures de l'intellectuel engagé », in, Granjon M-C. (sous la dir. de), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala, Paris 2005, pp. 301-329.

Paoletti, G. (sous la dir. de), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pise 2004.

Paoletti, G., « Dualismo o dualità ? La nozione di *Homo duplex* in Durkheim », in, *Id.* (sous la dir. de), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pise 2004, pp. 85-102.

Paoletti, G., « Introduzione », in, *Id.* (sous la dir. de), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pise 2004, pp. 13-18.

Papadopoulou, I., « Histoire des hommes, histoire des femmes dans l'œuvre de Nicole Loraux », *EspacesTemps- Clio*, Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales, 87/88, 2005, pp. 49-64.

Parker, A., Kosofsky Sedgwick, E., *Performativity and performance*, Routledge, New York 1995.

Pateman, C., *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1988.

Philodème, *Peri parrhêsias*, éd. A. Olivieri, Leipzig 1914.

Philone d'Alexandrie, *De vita contemplativa*, Cerf, Paris 1962.

Platon, *Alcibiade*, Flammarion, Paris 1999.

Platon, *Apologie de Socrate*, Pocket, Paris 2003.

Platon, *Gorgias*, Les Belles Lettres, Paris 1984.

Platon, *La République*, Gallimard, Paris 1993.

Platon, *Lachès*, Les Belles lettres, 1972.

Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion 1999.

Platon, *Lettres*, Les Belles lettres, Paris 1977.

Platon, *Phédon*, Gallimard, Paris 1996.

Platon, *Phèdre*, Flammarion, Paris 1989.

Platon, *Premiers dialogues*, Flammarion, Paris 1967.

Plutarque, *Precepta coniugalia*, Haumont, Paris 1941.

Possenti, I., « Duplici in un mondo molteplice. Il paradosso dello straniero », in, Paoletti, G. (sous la dir. de), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pise 2004, pp. 169-195.

Potte-Bonneville, M., «Politique des usages», *Vacarme*, n° 29, 2004, pp. 66-73.

Pradeau, J.-F., «Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault», in, Gros, F., *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, Paris 2002, pp. 131-154.

Preciado, B., « Multitudes *queer*. Notes pour une politique des anormaux », *Multitudes. Féminismes, queer, multitudes*, 12, printemps 2003, pp. 17-25.

Preciado, B., *Manifeste contra-sexuel*, Balland, Paris 2000.

Rajchman, J., Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique, PUF, Paris 1994.

Ramazanoglu, C. (sous la dir. de), Up Against Foucault : Exploration of Some Tension Between Foucault and Feminism, Routledge, London 1993.

Ramazanoglu, C., « Back to Basics : Heterosexuality, Biology and why Men Stay on Top », in, Maynard, M., Purvis, J., *(Hetero)sexual Politics*, Taylor and Francis, London 1995, pp. 27-41.

Rancière, J., La mésentente. Politique et philosophie, Galilée, Paris 1995.

Revel, J., «La pensée verticale : une éthique de la problématisation», in, Gros, F., *Foucault. Le courage de la vérité*, Puf, Paris 2002, pp. 63-86.

Revel, J., *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996.

Revel, J., *Le Vocabulaire de Foucault*, éd. Ellipses, Paris 2002.

Riley, D., Am I that Name ? Feminism and the Category of Women in History, Macmillan Press, London 1988.

Robouin, D., «Entre Deleuze et Foucault : penser le désir», *Critique* 2000, pp. 475- 490.

Rubin, G., « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Cahiers du CEDREF*, n° 7, 1999 [1975].

Saison, M. (sous la dir. de), Michel Foucault. La peinture de Manet. Suivi de Michel Foucault, un regard, Seuil, Paris 2004.

Sanna, M. E., « Images du double. Notes sur Michel Foucault », *Variations*, printemps 2005, Barbaries, résurgences, résistances, pp. 95-105.

Sanna, M. E., « Immagini del doppio. Una lettura di Michel Foucault », in, Paoletti, G. (sous la dir. de), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pisa 2004, pp. 103-126.

Sarago, T., *Queer Theory*, Icon Books, Cambridge 1999.

Sawicki, J., «Il femminismo e la forza del discorso foucaultiano », in, Vaccaro, S., Coglitore M. (sous la dir. de), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997, pp. 103-119.

Sawicki, J., Disciplining Foucault : Feminism, Power and Body, Routledge, New York 1991.

Scarpat, G., Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino, Brescia 1964.

Schmid, W., «De l'éthique comme esthétique de l'existence», *Magazine Litteraire*, 1994, pp. 36-39.

Scott, J., «Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du Grif*, printemps 1988, Planté, C., Roit-Sarcey, M., Varikas, E., (sous la dir. de), Le genre de l'histoire, pp. 125-154.

Scott, J., *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988.

Sénèque, De la constance du sage, De la tranquillité de l'âme, Gallimard, Paris 2003.

Sénèque, *La vie heureuse*, *Les bienfaits*, Gallimard, Paris 1995.

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Arléa, Paris 2001.

Sophocle, *Antigone*, éd. les solitaires intempestifs, Besançon 2004.

Stanton, D. (sous la dir. de), *Discourses of Sexuality form Aristotle to AIDS*, Ann Arbor, 1992.

Tabet, P., La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps, L'Harmattan, Paris 1998.

Tabet, P., La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel, Paris, L'Harmattan, 2004.

Terrel, J., Le Blanc, G. (sous la dir. de), *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, PUB, Bordeaux 2003.

The Judith Butler Reader, Blackwell, New York 2004.

Tommasi, W., *I Filosofi e le donne*, Tre lune edizioni, Mantova 2001.

Vaccaro, S., Coglitore, M. (sous la dir. de), *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997.

Varikas, E., « Féminisme, modernité, postmodernité : pour un dialogue des deux côtés de l'océan », *Futur Antérieur*, 1993, pp. 1-21.

Varikas, E., « Inscrire les expériences du genre dans le passé », *EspacesTemps, Les Cahiers, CLIO*, Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales, 87/88, 2005, pp. 106-116.

Varikas, E., « La nature politique du genre ou les limites de la démocratie historique », in, Riot-Sarcey M. (sous la dir. de), *Démocratie et représentation*, Kimé, Paris 1994, pp. 1-9.

Varikas, E., « Sentiment national, genre et ethnicité », *Tumultes*, n° 11, 1998, Appartenances et ethnicité, pp. 87-97.

Varikas, E., « Universalisme et particularisme », in, Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H., Senotier, D. (sous la dir. de), *Dictionnaire critique du féminisme*, Puf, Paris 2000, pp. 241-245.

Vernant, J- P., *L'homme grec*, Seuil, Paris 1993 [1991].

Vernant, J.-P., L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne, Gallimard, Paris 1989.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris 1965.

Veyne, P., Brown, P., Histoire de la vie privée de l'empire romain à l'an mil, Seuil, Paris 1985, tome I.

Voelke, A. J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, éd. du Cerf, Paris 1993.

Walby, S., « Gender, nations and states in a global era », *Nations and Nationalism*, vol. 6, 4ème partie, 2000, pp. 523-540.

Walby, S., *Gender Transformations*, Routledge, London, New York 1997.

Walby, S., *Patriarchy at Work*, Polity Press, Cambridge 1986.

Walby, S., *Theorizing Patriarchy*, Bleckwell, Oxford 1990.

Winnicott, D. W., *Playing and Reality*, Tavistok, London 1971.

Wittig, M., *La pensée straight*, Balland, Paris 2001 [1992].

Wittig, M., *Le corps lesbien*, Paris, éd. de Minuit, 1973.

Xénophon, *Économique*, Payot, Paris 1995.

Table des matières

Introduction p. 9

Première partie : **Les technologies politiques des individus** p. 31
Préambule p. 33
Chapitre I. Les discours de vérité p. 39
I. 1. « *Subjectivité et vérité »* p. 43
I. 1. a. La dispersion de la subjectivité p. 45
I. 1. b. La division des sexes p. 46
I. 2. *L'accès à la vérité* p. 50
I. 2. a. Le sujet cartésien de la connaissance p. 51
I. 2. b. L'expérience du rêve p. 52
Chapitre II. La sexualité p. 57
II. 1. *La limite de la subjectivité et la « doublure » du soi* p. 62
II. 1. a. Une configuration du « partage de la raison » chez Foucault? p. 64
II. 1. b. Le double p. 67
II. 2. *La politique du plaisir* p. 71
II. 2. a. Relations de pouvoir vs états de domination p. 74
II. 2. b. Les pratiques sexuelles S/M: le plaisir « en action » p. 75
II. 3. *La fabrication historique des sujets sexuels* p. 78
II. 3. a. Une construction « non genrée »… p. 79
II. 3. b. …ou un outil pour penser la déconstruction du genre binaire? p. 80
II. 4. *Le « dispositif de sexualité »* p. 83
II. 4. a. La sexualité comme dispositif de savoir-pouvoir p. 85
II. 4. b. Usages et critiques féministes du dispositif de sexualité p. 90
Chapitre III. Les « arts de la vie » p. 97
III. 1. *Les procédures d'autosubjectivation* p. 106
III. 1. a. *« Vita activa »* p. 109
III. 1. b. Les techniques de soi p. 110
III. 1. c. Effets de pouvoir p. 113
III. 2. *L' autre, la vérité, le soi* p. 114
III. 2. a. Différenciation ou mimesis? p. 115
III. 2. b. Le lien discursif p. 116

Chapitre IV. Les *aphrodisia* p. 119
IV. 1. *Rêver de rapports sociaux* p. 120
IV. 2. *Aphrodisia hellénistiques* p. 123
IV. 2. a. Principe d'isomorphisme p. 124
IV. 2. b. Principe d'activité p. 126
IV. 2. c. Plaisir-désir p. 130
IV. 2. d. Homme-garçon p. 131
IV. 3. *L'érotique platonicienne* p. 135
Chapitre V. Les actes sexuels p. 141
V. 1. *Le choix d'un « style de vie »* p. 144
V. 1. a. Mariage « classique » et « tardif » p. 145
V. 1. b. Mariage philosophique p. 147
V. 2. *L'érotique de la vérité* p. 151
V. 3. *Une nouvelle économie des plaisirs sexuels* p. 156
Chapitre VI. La maîtrise de soi à l'épreuve de la division des sexes p. 159
VI. 1. *Le rapport de l'homme grec au féminin* p. 160
VI. 2. « *Dans la cité des hommes »* p. 163

Deuxième partie : **L'éthique du pouvoir de soi** p. 169
Préambule p. 171
Chapitre VII. La performance de soi p. 177
VII. 1. *La trajectoire de la subjectivité* p. 182
VII. 2. *Lecture tardive des dialogues platoniciens* p. 183
VII. 3. *La culture de soi* p. 184
VII. 4. *Les thérapies de subjectivation* p. 186
Chapitre VIII. L'action subjective à l'épreuve du genre p. 191
VIII. 1. *Le genre « en action »* p. 192
VIII. 2. *De l'action subjective à la « capacité d'agir »* p. 195
VIII. 3. *De la performance du genre…* p. 200
VIII. 4. *… au genre performatif* p. 204
Chapitre IX. Le « souci de soi » et la connaissance de soi p. 207
IX. 1. *Érotisme et « spiritualité »* p. 211
IX. 2. *Le « souci de soi » platonicien* p. 213
IX. 3. *Le « souci de soi » tardif* p. 217
IX. 4. *L'éthique de la vérité* p. 221

Chapitre X. La configuration relationnelle du soi et la subversion de la norme de genre p.225

X. 1. *L'inventivité relationnelle* p. 226

X. 2. *La subversion de la norme de genre* p. 230

X. 2. a. Pratiques de désidentification p. 231

X. 2. b. « *Politically queer »* p. 233

Chapitre XI. Les formes des relations de pouvoir et les technologies de soi p. 239

XI. 1. *Le devenir autonome du sujet* p. 242

XI. 2. *L'amitié stoïcienne* p. 244

XI. 3. *L'examen de conscience* p. 248

XI. 4. *L'ascèse philosophique : une pratique politique* p. 251

Chapitre XII. La politique de la vérité p. 255

XII. 1. *La parrhêsia* p. 256

XII. 2. *Parrhêsia et démocratie* p. 260

XII. 3. *La parrhêsia platonicienne* p. 262

XII. 4. *Parrhêsia tardive* p. 264

Chapitre XIII. La vérité performative p. 269

XIII. 1. *Le dire vrai d'Antigone* p. 270

XIII. 2. *L'autonomie politique d'Antigone* p. 271

Chapitre XIV. Le gouvernement de soi et des autres p. 275

XIV. 1. *Les formes subjectives de véridiction* p. 277

XIV. 2. *La pragmatique de soi* p. 281

XIV. 2. a. Les arts de la liberté p. 283

XIV. 2. b. Les pratiques de soi à l'épreuve des « modes de vie » p. 286

Conclusion p. 293

Bibliographie p. 297