

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON
DÉPARTEMENT DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Mémoire de MASTER 1, mention Philosophie
Préparé sous la direction de Messieurs les Professeurs Michel SENELLART et
Pierre-François MOREAU

**DÉSIR ET PLAISIR CHEZ FOUCAULT : VERS UNE
PHILOSOPHIE DU PLAISIR ?**

Mémoire soutenu le 26 juin 2017, à Lyon

préparé par

ANTOINE ALARIO

DÉSIR ET PLAISIR CHEZ FOUCAULT : VERS UNE PHILOSOPHIE DU PLAISIR ?

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais tout d'abord remercier mon ancien professeur de philosophie en classes préparatoires, M. Daniel Liotta, qui m'a non seulement ouvert à la philosophie foucauldienne, mais également aidé à élaborer ce projet de recherche et à le réaliser.

Je remercie également mes deux directeurs de recherche pour leur patience, leur disponibilité et leurs précieux conseils tout au long de ce travail : M. Pierre-François Moreau pour m'avoir permis d'enrichir mon sujet grâce aux considérations spinozistes qui s'y prêtaient ; et M. Michel Senellart pour m'avoir toujours orienté vers une meilleure compréhension et une plus grande justesse dans l'analyse de Foucault.

Je remercie enfin mes parents pour leur soutien et leur accompagnement dans chacun de mes projets.

Table des matières

INTRODUCTION.....	5
I -PROBLÉMATISATION : DÉSIR, PLAISIR, ET « DERNIER » FOUCAULT.....	13
I.A)Vérité et chair : le corps de plaisir et de désir.....	13
I.A.1/Le désir : représentation, vérité et sexe.....	13
I.A.2/Histoire du corps de plaisir et de désir.....	18
I.A.3/Analytique du corps et discours sur la chair.....	23
I.B)Sexe et désir, corps et plaisir.....	28
I.B.1/Pouvoir et plaisir.....	28
I.B.2/Dispositif et résistance.....	31
I.B.3/Controverse et problèmes.....	38
I.C)Transcendental historique et méthode.....	43
I.C.1/Une nouvelle problématique : le plaisir.....	43
I.C.2/La solution éthique, régimes d'historicité et modifications.....	47
I.C.3/Transcendental historique et sexualité.....	52
II -DÉSIR ET PLAISIR À L'ÉPREUVE DE L'HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ.....	58
II.A)Les <i>aphrodisia</i> , ontologie éthique et morale antique.....	58
II.A.1/Qu'est-ce que les « <i>aphrodisia</i> » ?.....	58
II.A.2/L'éthique des <i>aphrodisia</i>	64
II.A.3/Les substances éthiques comme modes de subjectivation.....	70
II.B) L'histoire de la sexualité : des <i>aphrodisia</i> à la chair.....	75
II.B.1/ <i>Aphrodisia</i> et chair dans l' <i>Histoire de la sexualité</i>	75
II.B.2/ Des <i>aphrodisia</i> à la chair, pour une généalogie du désir.....	79
II.B.2.a - De « l'usage des plaisirs » au « souci de soi » : mariage et stoïcisme tardif.....	79
II.B.2.b - Du souci de soi à « la naissance du désir » : techniques de vie et subjectivité.....	82
II.B.3/La chair, subjectivité et technologie chrétiennes.....	87
II.C)Perspectives critiques : l'histoire de la sexualité, enjeux et limites.....	91
II.C.1/Histoire et critique : la méthodologie foucaldienne.....	91
II.C.2/Le problème désir-plaisir : un face-à-face irréductible ?.....	97
II.C.3/L'histoire de la sexualité : les limites de l'actualité.....	100
III -POLITIQUE, ÉTHIQUE ET ONTOLOGIE DU PLAISIR.....	104
III.A)Foucault vers une théorie du plaisir ?.....	104
III.A.1/Une théorie politique : événement impersonnel et résistance.....	104
III.A.2/Une théorie de l'identité <i>queer</i> ?.....	109
III.A.3/Plaisir et relation, une ontologie ?.....	114
III.B)Plaisir, critique et actualité.....	119
III.B.1/Plaisir et actualité : une question critique.....	119
III.B.2/Critique éthico-politique du plaisir.....	122
III.B.3/Les modes de vie hétérotopiques, l'espace-temps <i>autre</i>	129
III.C)Plaisir et philosophie.....	134
III.C.1/Le plaisir chez Foucault, simple outil critique ?.....	134
III.C.2/Le plaisir, entre amitié et temps.....	136
III.C.3/Foucault et le plaisir.....	142
CONCLUSION.....	144
BIBLIOGRAPHIE.....	147

INTRODUCTION

L'ouvrage récemment paru aux éditions Vrin en avril 2015, *Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984*¹, rend compte des acquis et des résonances actuelles du « dernier Foucault », qui est défini dans l'introduction du volume, puis largement exploré sous de multiples facettes dans cet ouvrage regroupant des articles qui y ont trait. Il semble s'agir d'un ouvrage de référence aujourd'hui, au sein de la littérature française, pour quiconque souhaite entreprendre un travail de recherche sur ce « dernier Foucault », caractérisé par un nouveau rapport à ses Cours au Collège de France, de nouvelles thématiques abordées dans ces cours, et un nouveau rapport à son actualité².

Si nous souhaitons ouvrir cette introduction sur la mention de cet ouvrage, c'est qu'il permet de repérer une étrangeté dans le champ de recherche développé autour du dernier Foucault, et qui semble révéler une lacune essentielle de l'état de l'art : les recherches portant sur le « plaisir », ce concept énigmatique forgé par le dernier Foucault, en sont presque entièrement absentes. L'ouvrage que nous venons de très brièvement présenter aborde avec précision les concepts de « régime de vérité », d'« herméneutique de soi », de subjectivité et vérité, de « souci de soi », de « cynisme », de « critique » - autant de concepts cruciaux travaillés par le dernier Foucault, avant d'en montrer les usages contemporains possibles et opératoires. Mais de toutes ces conceptualisations, celles ayant trait au plaisir, et même au désir, semblent avoir complètement disparues.

Notons qu'il ne s'agit pas d'un exemple isolé ; le *Dictionnaire Foucault*³, dont le titre seul témoigne de l'ambition exhaustive de l'ouvrage, ne bénéficie d'aucune entrée aux termes « Désir » ou « Plaisir », ce qui semble représenter une vraie lacune au sein de l'état de l'art. C'est également ce dont témoignent les recherches des principaux spécialistes de Foucault en France ; prenons par exemple les travaux de Frédéric Gros, qui se concentrent essentiellement sur la pensée de la guerre chez Foucault⁴ ; ou ceux d'Arianna Sforzini, qui s'intéresse au corps chez Foucault⁵ et prépare à cet égard une thèse sur Foucault et le théâtre.

1 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, 2015.

2 *Ibid.*, p. 9 synthèse des « trois lignes de problématisation et de questionnement possibles à propos du “dernier” Foucault ».

3 Judith REVEL, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.

4 Frédéric GROS, *Etats de violence: essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, NRF essais, 2006 ; Frédéric GROS, *Le principe sécurité*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2012.

5 Arianna SFORZINI, *Michel Foucault: une pensée du corps*, 1re édition., Paris, Presses universitaires de France, Philosophies, n° 227, 2014.

Il est clair qu'il existe de très nombreuses questions traversées par les travaux foucauldien, et qu'il est impossible de toutes les couvrir ; néanmoins, nous voulons montrer que la tension désir-plaisir constitue un problème important, voire essentiel, chez Foucault, ce qui rend son absence dans les recherches françaises problématique.

Cette importance est notamment donnée à lire dans le cours qu'il donne à São Paulo, en octobre et novembre 1975⁶, dans lequel il oppose la *scientia sexualis* qui « se donnera pour tâche de rabattre le comportement sexuel sur le désir » et l'*ars erotica*, « où il s'agit au contraire d'extrapoler la sexualité vers un point d'intensité maximum de plaisir »⁷ ; une opposition qui sera bien sûr reprise dans *La Volonté de savoir* en 1976, et que nous traiterons au cours de ce travail. Elle est également donnée à lire, de manière nous semble-t-il encore plus explicite que dans ses formulations au cours de São Paulo et dans *La Volonté et de savoir*, dans un entretien avec Jean Le Bitoux intitulé « Le gay savoir »⁸, effectué en 1978, un entretien dans lequel Foucault parle de ce problème « désir-plaisir » comme d'un « problème important »⁹.

Un autre élément nous invitant à considérer l'importance de cette tension se situe de façon inattendue dans une œuvre de littérature secondaire n'ayant aucune prétention philosophique, à savoir le roman de Matthieu Lindon, narrant sa relation avec Foucault, *Ce qu'aimer veut dire*¹⁰ – roman qu'il sera judicieux d'utiliser lors de cette étude. Or c'est au milieu de cette œuvre romanesque que l'on trouve une référence à la tension désir-plaisir, rapportée sur le ton de l'anecdote : « L'époque est au désir. [...] Dans les *backrooms* où je me rends régulièrement, je fais l'amour avec des êtres dont je n'aurais peut-être nul désir si je les voyais mais avec lesquels je prends grand plaisir dans l'obscurité. [...] Michel me fait remarquer aussi que je n'ai pas eu le désir du LSD, comment aurais-je pu en ignorant ce que c'était ? c'est le plaisir de la drogue qui en donne le désir. »¹¹. Il s'agit en fait du seul moment de l'œuvre où la tension apparaît, mais il demeure étonnant de voir qu'elle est explicitement décrite et mise en contexte au milieu d'un roman sans ambition philosophique, ce qui attire notre attention, une fois de plus, sur l'importance de cette tension, qui pourrait être si profonde philosophiquement qu'elle affecterait concrètement l'expérience quotidienne, jusqu'à l'anecdote la moins philosophique en apparence.

L'importance de la tension est également sensible à d'autres occurrences dans la littérature secondaire, et nous prendrons à cet égard l'exemple signifiant de l'œuvre de Halperin dont nous

6 Michel FOUCAULT, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, n° . 2/2, p. 1499-1500 (source originale : Cours de São Paulo, in Fonds Foucault, B.N.F., boîte LVI [manuscrit autographe]).

7 *Ibid.*, p. 1499.

8 Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », in Jean LE BITOUX (dir.), *Entretiens sur la question gay*, Béziers, H&O, pp. 45-72.

9 *Ibid.*, p. 50.

10 Mathieu LINDON, *Ce qu'aimer veut dire*, Paris, P.O.L, 2011.

11 *Ibid.*, p. 126-127.

nous servirons au cours de cette étude, *Saint Foucault*¹², dans laquelle il explique que « La distinction entre désir et plaisir [...] est centrale dans la réflexion de Foucault. Il y revient souvent, et de manière explicite, dans ses livres comme dans ses interviews. »¹³. Toutefois, si la mention de cette importance est notable, elle n'est suivie par aucune étude de cette tension de la part de Halperin, ce qui redouble la nécessité d'une telle étude.

Ces quelques repérages à la fois dans la littérature primaire et secondaire nous permettent de concevoir l'importance de cette tension ainsi que les retours que fait Foucault sur celle-ci, alors qu'est en train de se former, précisément, le « dernier Foucault ». Cet autre point attire notre attention, car la tension désir-plaisir semble apparaître dans les travaux de Foucault au moment des différents changements caractéristiques de ses derniers travaux et de ses dernières réflexions.

Voilà pourquoi la quasi-disparition de cette tension et du problème du « plaisir » dans les champs de recherches actuels, notamment en France, est, avons-nous dit, problématique, car elle ne permet pas d'élucider cette importance que Foucault lui confère, ni l'importance effective qu'elle a pu avoir pour sa pensée.

Nous avons également souligné que cette quasi-disparition est symptomatique de l'état de la recherche, car celui-ci est réduit au regard des sommes de commentaires qui peuvent par ailleurs pulluler autour de certains thèmes foucauldien, qu'il s'agisse du pouvoir, du savoir, ou même de thèmes caractéristiques du dernier Foucault, comme la vérité ou la critique. Néanmoins, il nous faut avant tout établir avec soin cet état de l'art, aussi insuffisant puisse-t-il paraître.

Le premier grand commentateur de cette tension, qui lui a d'ailleurs donné toute sa force polémique et son épaisseur philosophique, fut Deleuze, dans sa lettre « Désir et plaisir »¹⁴. C'est dans cette lettre, écrite après la publication de *La Volonté de savoir*, que Deleuze problématise le rapport désir-plaisir que Foucault donne à voir de manière selon lui trop énigmatique, et qu'il oppose à sa propre conception du désir-plaisir. Deleuze pose alors une question aux enjeux philosophiques radicaux pour Foucault : « comment les plaisirs animent-ils des contre-pouvoirs, et comment conçoit-il cette notion de plaisir ? »¹⁵, une question sur laquelle nous aurons largement l'occasion de revenir.

Nous pouvons immédiatement dire que cette lettre de Deleuze constitue le principal objet de commentaire sur la tension désir-plaisir chez Foucault, tel que tous les commentaires suivants se situeront plus par rapport à cette lettre que par rapport à la tension présente dans les travaux mêmes de Foucault. Nous pouvons à cet égard citer une partie des travaux de Monique David-Ménard qui

12 David M. HALPERIN, *Saint Foucault*, Didier ERIBON (trad.), Paris, EPEL, Les grands classiques de l'érotologie moderne, 2000.

13 *Ibid.*, p. 105.

14 Gilles DELEUZE, « Désir et plaisir », *Le Magazine littéraire*, octobre 1994, n° 325, pp. 59-65.

15 *Ibid.*, p. 62.

organisa en 2010 à Paris 8 un séminaire intitulé « Deux critiques de la sexualité, deux conceptions du désir et du plaisir : la controverse entre Gilles Deleuze et Michel Foucault ». Mais très rapidement, dans l'ouvrage qu'elle publie l'année suivante, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*¹⁶, Monique David-Ménard parle de cette tension comme d'un « désaccord ponctuel sur le choix de ces termes – Foucault refusant « désir » car il est toujours annexé au manque, Deleuze refusant « plaisir » car il est toujours une reterritorialisation du sujet de désir » ; en somme, une tension de surface qui dissimule une tension plus profonde, un « désaccord de fond » concernant « leurs notions respectives du contingent »¹⁷, qui est l'usage principal que fait David-Ménard de Deleuze et Foucault dans cet ouvrage.

Deleuze lui-même semble également donner une importance mineure à la question désir-plaisir après la parution des deux derniers volumes de *l'Histoire de la sexualité* en 1984, dans l'analyse qu'il en donne au chapitre « Les plissements ou le dedans de la pensée (subjectivation) »¹⁸ de son *Foucault*¹⁹ : « le corps et ses plaisirs » apparaissent alors comme la simple « partie matérielle », le premier pli substantiel des quatre qui constituent la « subjectivation »²⁰.

C'est également dans cette mesure que la tension apparaît par exemple dans un petit article en ligne de Claude Mercier²¹, qui se propose de lire la lettre, mais essentiellement par le prisme du pouvoir et de la résistance, bien plus que par celui du désir et du plaisir.

Les articles les plus intéressants que l'on peut trouver sur cette question sont étonnamment des articles qui se proposent de faire dialoguer Foucault avec la psychanalyse sur la question du plaisir ; c'est notamment l'intérêt de l'article de Jean Allouch, « L'"intensification du plaisir" (Foucault) est un "plus de jouir" (Lacan) »²². C'est aussi l'intérêt que trouve Monique David-Ménard dans cette question du plaisir chez Foucault, car ses recherches sont explicitement étiquetées psychanalytiques, jusqu'à proposer de mêler les méthodes psychanalytique et foucauldienne « Pour une archéologie du transfert »²³.

L'état de l'art semble donc souffrir de sérieuses lacunes d'abord sur la tension désir-plaisir chez Foucault, tension qui est aujourd'hui presque exclusivement lue – lorsqu'elle est lue – par les

16 Monique DAVID-MÉNARD, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Hermann, Hermann Psychanalyse, 2011.

17 *Ibid.*, p. 122.

18 Gilles DELEUZE, « Les plissements ou le dedans de la pensée (subjectivation) », in *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 101-130.

19 Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2006.

20 *Ibid.*, p. 111.

21 C. MERCIER, « Désir et plaisir, problématique des foyers de pouvoir », <http://cuervo-txts-lacan-jacques.wikispaces.com/file/view/desir-plaisir-diagramme1.pdf/438064224/desir-plaisir-diagramme1.pdf>

22 Jean ALLOUCH, « L'« intensification du plaisir » (Foucault) est un « plus-de-jouir » (Lacan) », *Acheronta*, Décembre 1999, n° 10, URL complète en biblio.

23 Monique DAVID-MÉNARD, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, op. cit., p. 199.

yeux de Deleuze ; et ensuite sur la question précise du plaisir chez Foucault, que nous ne voyons étudiée que dans une perspective psychanalytique.

L'enjeu pour nous va donc être d'enfin redonner toute son importance à cette tension dans la pensée de Foucault, et plus particulièrement à la notion de « plaisir », qui semble être l'élément le plus problématique de cette tension. Deleuze a sans doute raison de repérer le statut ambigu de ce concept chez Foucault qui, en plus d'être fort peu commenté comme nous venons de le montrer, est très peu conceptualisé – voire conceptualisable. La seule fois où Foucault décide de prendre en charge une partie de cette conceptualisation, dans son entretien avec Jean Le Bitoux, c'est pour affirmer qu'il s'agit d'un « mot », « qui à la limite de veut rien dire »²⁴. Il s'agit d'une formulation surprenante, quelque peu décevante, qui mérite et appelle un sérieux travail de commentaire pour élucider ce problème que Foucault qualifie d'« important ».

Nous pensons que l'état de l'art concernant la question du désir-plaisir est critiquable soit du fait de son mutisme par rapport à elle (c'est ce que nous avons vu avec l'ouvrage collectif publié en 2015), soit du fait de l'importance seconde qu'il accorde à cette question (c'est ce que nous avons vu avec les textes cités de Deleuze et Monique David-Ménard), soit encore du fait qu'il ne lui donne une importance que dans la perspective d'un dialogue avec la psychanalyse.

Nous voyons qu'il n'existe aucun travail soutenu concernant la tension désir-plaisir dans l'œuvre de Foucault, et c'est donc ce travail que nous nous proposons d'effectuer. Notre objectif consiste à analyser cette tension – dont nous avons pu donner une formule minimale en citant la quatrième leçon du cours à São Paulo –, ses transformations, ses moteurs, ses enjeux et ses limites dans la pensée de Foucault. Nous cherchons, en poursuivant un tel objectif, à répondre aux interrogations de Deleuze posées dans « Désir et plaisir », car elles nous semblent poser des questions cruciales à Foucault, et non-élucidées. En effet, comment concevoir que les plaisirs puissent animer des contre-pouvoirs, revêtir des enjeux proprement politiques ? Cet objectif est-il modifié par le changement éthique propre au dernier Foucault, ou cette nouvelle dimension éthique vient-elle au contraire enrichir et complexifier une certaine politique du plaisir ?

Les intérêts philosophiques de cette problématique nous semblent radicaux, puisqu'elle permet d'ouvrir une nouvelle conception du plaisir, offerte par Foucault, selon laquelle le plaisir n'appartiendrait plus seulement aux champs de l'éthique et de la sexualité, mais également à celui de la politique. C'est pourquoi cette étude comporte selon nous de sérieux enjeux philosophiques, et qu'il semble parfaitement intéressant d'élucider cette formule foucauldienne selon laquelle une politique des plaisirs permettrait de résister à une politique des désirs, une formule qui aujourd'hui encore, malgré les commentaires qui s'en sont suivis, demeure en partie absconse. Nous tâcherons

24 Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », *op. cit.*, p. 51.

de rendre toute leur importance philosophique à ces politique et éthique du plaisir que nous pouvons lire chez Foucault – c'est du moins toute l'hypothèse de ce travail.

Un autre intérêt plus précis de ce problème semble également se jouer en terme de psychanalyse. En effet, si la psychanalyse occupe une telle importance dans l'état de l'art, ce n'est sans doute pas un hasard : le rapport du dernier Foucault à la psychanalyse est très problématique du fait de la critique virulente et permanente qu'il en fait. C'est la psychanalyse qui invite Foucault à s'intéresser au désir, pour la première fois dans la préface qu'il écrit à l'ouvrage de Binswanger²⁵. Il convient donc de ne pas perdre de vue cette critique de la psychanalyse comme contexte de recherche sur le désir et, *a fortiori*, le plaisir. Cette étude doit notamment nous permettre de conceptualiser le plaisir de manière à voir s'il permet un point de contact avec la psychanalyse, comme le prétendent les œuvres citées.

L'une des études les plus complètes et intéressantes à cet égard, qui nous inspirera très largement et que nous aurons à discuter, est sans doute celle de Judith Butler, avec son article « Reconsidérer « les corps et les plaisirs » »²⁶, l'un des seuls travaux existant qui interroge de manière précise et approfondie la conception foucauldienne du plaisir. Butler permet de relever les problèmes posés par les plaisirs comme contre-pouvoirs, dans la même perspective que Deleuze, et en allant plus loin. Nous aurons donc à étudier cet article tout au long de notre étude.

Une autre étude est à considérer dans le chapitre « Foucault et la thérapeutique des plaisirs » du livre *Michel Foucault et la médecine*²⁷, qui revêt cette fois-ci une dimension plus totalisante que l'article de Butler, lequel critique un point précis de la pensée de Foucault, celui des plaisirs comme sites de résistance aux désirs. Ce chapitre de Costa, de par sa dimension plus systémique, sera moins à utiliser comme une critique précise qu'à exploiter comme une réflexion générale pouvant nous apporter des éléments d'intelligibilité sur cette question. Néanmoins, notons immédiatement qu'il s'agit d'un chapitre très court, permettant bien de se demander ce qu'est le plaisir chez Foucault, mais de façon très succincte et synthétique ; notre étude ne se propose donc pas tant d'aller contre que d'aller plus loin que lui.

C'est donc vers la question d'une « philosophie du plaisir » chez Foucault que nous souhaitons nous diriger, avec toutes les questions méthodologiques qu'elle soulève concernant le fonctionnement de la pensée foucauldienne, sa possibilité à faire système, sa résistance à toute

25 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Introduction, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* », in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, n° Michel Foucault. Ed. établie sous la dir. de Daniel Defert ... ; 1, pp. 93-147.

26 Judith BUTLER, « Reconsidérer « les corps et les plaisirs » », *Foucault et la psychanalyse*, mars 2009, double 4-5, Philosophie, littérature, sciences humaines et sociales, pp. 91-102.

27 Philippe ARTIÈRES et Emmanuel DA SILVA (dir.), Jurandir Freire COSTA, « Foucault et la thérapeutique des plaisirs », in *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Editions Kimé, Philosophie, épistémologie, pp. 192-210, URL complète en biblio.

théorisation, ainsi que les questions strictement conceptuelles, que nous devons explorer à travers l'étude de la tension désir-plaisir dans l'œuvre de Foucault.

Il nous faut désormais préciser notre méthode pour atteindre cet objectif, laquelle aura plusieurs caractéristiques. Il va s'agir, de manière générale, d'une lecture interne de l'œuvre de Foucault, en reprenant l'ensemble des occurrences des termes de désir et de plaisir dans celle-ci ; d'après une méthode de microanalyse critique, nous allons tâcher de lire Foucault pour mieux penser cette tension désir-plaisir et la possibilité d'une philosophie du plaisir. Notre démarche ne se limitera pas à un type d'œuvre circonscrit parmi l'ensemble des écrits foucauldien, qu'il s'agisse des Cours au Collège de France ou des ouvrages publiés par exemple ; il s'agira plutôt de ressaisir l'œuvre foucauldienne, par rapport à cette tension, dans son intégralité. Nous aurons l'occasion d'utiliser aussi bien les ouvrages publiés par Foucault, les différents Cours au Collège de France pouvant servir notre propos, mais aussi l'ensemble des articles et interviews dans lesquels Foucault a pu s'exprimer, que l'on retrouve à la fois dans les *Dits et écrits* et dans d'autres ouvrages les recensant – nous avons par exemple déjà cité l'interview « Le gay savoir » avec Jean Le Bitoux. L'enjeu va être d'étudier l'œuvre foucauldienne dans son hétérogénéité pour permettre de répondre au problème précis que nous nous sommes posés, et ce en fonction des nécessités méthodologiques qui se poseront au fil de notre étude. Nous n'hésiterons pas, par exemple, à faire un détour par un article présent dans les *Dits et écrits* si celui-ci permet d'éclairer une question rencontrée dans un Cours au Collège de France. L'enjeu méthodologique consiste à penser l'interconnexion de ces différents supports d'expression auxquels Foucault a eu recours durant ses recherches. Il pourra même s'avérer utile de prendre en considération des œuvres racontant la vie de Foucault pour mieux comprendre certaines de ses idées, même si les œuvres en question ne sont pas philosophiques. Nous avons par exemple eu l'occasion de citer le roman de Matthieu Lindon, *Ce qu'aimer veut dire*, qui ne constitue qu'un des multiples ouvrages qui pourraient s'avérer utiles à un moment de notre étude.

Nous pensons que ce choix méthodologique est légitime d'une façon générale lorsque l'on entreprend une étude sur Foucault, et particulièrement dans le cas de notre sujet. D'une façon générale, il est clair que l'œuvre foucauldienne est tout aussi importante dans son aspect institutionnel et académique (les Cours au Collège de France) que dans son aspect plus intime, privé, libre dans son expression (les *Dits et écrits*), et s'il peut s'avérer intéressant de séparer ces deux aspects, il est le plus souvent judicieux de les considérer comme deux sources équivalentes. De façon plus particulière, notre sujet semble précisément jouer de manière singulièrement intense sur ces deux aspects dans la mesure où, comme nous l'avons entrevu dans cette introduction, si la tension semble revêtir un enjeu philosophique très grand, elle est tout autant annexée à une pratique

dont, peut-être, seul le témoignage privé peut rendre compte. S'il ne s'agit là que d'une hypothèse, il est toutefois nécessaire de prendre ce parti méthodologique pour la vérifier.

Nous emploierons cette méthode suivant trois axes analytiques, permettant d'étudier précisément la tension désir-plaisir dans l'œuvre de Foucault. Il s'agira dans un premier temps d'analyser la problématisation progressive de cette tension par Foucault, en étudiant l'évolution des usages qu'il fait des concepts de « désir » et de « plaisir », permettant ainsi de mieux saisir tous les enjeux contenus dans cette tension, qui ne se trouve clairement formulée qu'à partir du projet de l'histoire de la sexualité, que Foucault esquisse à partir du milieu des années 1970. A partir de cette problématisation par rapport à l'histoire de la sexualité, nous nous proposerons d'analyser cette tension telle qu'elle est effectivement opératoire dans l'histoire de la sexualité, en interrogeant sa fonction précise, ses enjeux, et ses limites. Cette seconde partie nous permettra de mieux comprendre la manière dont Foucault utilise cette tension comme un outil philosophique permettant de faire son histoire de la sexualité, et concevoir donc sa force eu égard à la pensée de Foucault, mais également ses faiblesses : restreindre cette tension à l'histoire de la sexualité, n'est-ce pas la limiter à une tension strictement historique, ayant par là même des enjeux philosophiques limités ? Nous tâcherons finalement de résoudre cette limite en proposant un dépassement éthique de la tension en faveur du plaisir, qui posera de nouvelles difficultés à notre travail : peut-on réellement dépasser la tension, penser le plaisir sans désir à partir de Foucault ? Et si tel est le cas, comment penser philosophiquement un tel plaisir ? Convient-il de le concevoir comme une théorie, avec toutes les questions que cela pose quant à la méthodologie foucauldienne, ou comme un outil critique, avec les problèmes liés à la richesse conceptuelle de cette notion, qui risquerait d'être appauvrie par sa réduction à un « outil » ?

Ce sont les trois axes de réflexion que nous nous proposons d'explorer pour répondre à l'objectif que nous nous sommes fixés, et évaluer la possibilité d'une philosophie foucauldienne du plaisir.

I - PROBLÉMATISATION : DÉSIR, PLAISIR, ET « DERNIER » FOUCAULT

Il semble légitime d'amorcer cette étude sur une étrangeté : la tension désir-plaisir n'a pas toujours été problématisée comme telle dans l'œuvre de Foucault. Il est en effet aisé de repérer au moins deux occurrences de ces termes « désir » et « plaisir » sous une forme de non-tension chez Foucault : une première dans *Les Mots et les choses*¹, au chapitre IV, partie VIII, « Le désir et la représentation »², qui traite du désir sans le mettre en relation avec la notion de plaisir ; et une seconde dans *Les Anormaux*³, où il est question du « corps de plaisir et de désir »⁴, à travers un traitement qui semble ne pas établir de tension entre les deux termes.

Nous commencerons donc par étudier cette problématisation qui pense ensemble le désir et le plaisir, sans les opposer, avant de nous intéresser dans un second temps à la première occurrence de la tension et à ses enjeux, pour finalement étudier les modes de problématisation explicitement mis en œuvre par le dernier Foucault pour affirmer et tenir cette tension.

I.A) Vérité et chair : le corps de plaisir et de désir

I.A.1/ Le désir : représentation, vérité et sexe

Comme nous l'avons déjà évoqué, la première occurrence du mot « désir » se situe chez le premier Foucault, d'abord dans son introduction⁵ à l'œuvre de Binswanger, *Le Rêve et l'existence* ; c'est donc dans le cadre d'une réflexion sur la psychanalyse que le terme apparaît, dans un sens freudien. Mais Foucault ne conceptualise pas alors le désir de façon originale, puisqu'il en reste à une définition psychanalytique de celui-ci ; il faudra attendre le chapitre déjà cité dans *Les Mots et les choses* pour cela. Le désir apparaît, dans un premier temps chez Foucault, sans être indexé au plaisir, mais nous devons avant de l'affirmer nous consacrer à l'étude de ce texte.

Il est intéressant de remarquer que le désir est d'abord étudié par rapport à Sade chez Foucault. La littérature concernant Sade et le désir est même prolixe, puisqu'après ce chapitre suivront une série de conférences jusqu'au début des années 1970, réunies dans l'ouvrage *La*

1 Michel FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1966.

2 Michel FOUCAULT, « Le désir et la représentation », in *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, pp. 221-224.

3 Michel FOUCAULT, *Les Anormaux, Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard, Hautes études, 1999.

4 *Ibid.*, p. 177 pour la première occurrence complète ; voir également la table des matières, au dernier point du Cours du 19 février 1975 : « Apparition du corps de plaisir et de désir au cœur des pratiques pénitentielles et spirituelles. » .

5 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Introduction, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* », in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, n° Michel Foucault. Ed. établie sous la dir. de Daniel Defert ... ; 1, pp. 93-147.

*grande étrangère*⁶, et il semble que la dernière intervention de Foucault à ce sujet soit une interview que l'on peut lire dans les *Dits et écrits*⁷ sous le titre « Sade, sergent du sexe »⁸, effectué un an après le Cours au Collège de France *Les Anormaux*.

C'est donc dans *Les Mots et les choses* que la notion de « désir » est pour la première fois étudiée par Foucault. Le désir constitue en effet le point à partir duquel peut s'effectuer la bascule entre deux *épistémès*, celle de la pensée classique et celle de la pensée moderne, en l'indexant au déclin de la pensée de la représentation dont l'œuvre de Sade est symptomatique. Le désir est donc parfaitement important par rapport à l'économie de l'ouvrage, puisqu'il marque le passage entre une partie consacrée à l'épistémè classique, caractérisée par le règne premier de la représentation, de l'ordre, la similitude et la différence, à la dernière partie consacrée à l'épistémè moderne, la nôtre. L'enjeu de ce chapitre va être de comprendre le passage entre les deux, ce « quelque chose comme un vouloir ou une force » qui « va surgir dans l'expérience moderne »⁹. Vouloir et force : c'est ainsi que Foucault introduit le désir.

Il s'agit pour lui de penser Sade comme celui qui va marquer ce moment de transition, à la fois en s'inscrivant pleinement dans l'épistémè classique, commandée par la représentation, et dans la fin de celle-ci, puisqu'il ouvre une nouvelle ère du vouloir et de la force. C'est dans cette mesure que Sade intéresse Foucault dans ce chapitre, en s'établissant dans cet interstice très précis, dans ce « précaire équilibre entre la loi sans loi du désir et l'ordonnance méticuleuse d'une représentation discursive »¹⁰.

Sade crée en effet une intrication radicale entre désir et représentation, tel qu'aucun des deux n'est pensable sans l'autre, tel que les deux fonctionnent toujours ensemble. Pour bien comprendre, prenons un exemple analysé par Foucault à travers la figure de Justine. Justine est représentée par l'Autre, le personnage qui lui fait face, comme « objet de désir »¹¹, et elle ne connaît le désir que par la représentation. La représentation est cette opération rationnelle qui consiste à penser le signe comme représentant du signifié, c'est-à-dire qu'il existe une correspondance de type représentative entre les mots et les choses. Le mot « arbre », écrit, énoncé, entendu, représente la chose « arbre », avec ses branches et ses racines. Nous pouvons dire en somme que la représentation est un système de discours ayant une prétention rationnelle à dire le réel, et c'est le point qui va nous intéresser

6 Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, Matthieu POTTE-BONNEVILLE et Judith REVEL (dir.), Michel FOUCAULT, *La grande étrangère : à propos de littérature*, Paris, Éditions EHESS, Audiographie, n° 7, 2013.

7 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, *Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, n° Michel Foucault. Ed. établie sous la dir. de Daniel Defert ... ; 1, 2001, n° . 2/1.

8 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Sade, sergent du sexe », in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, n° Michel Foucault. Ed. établie sous la dir. de Daniel Defert ... ; 1, pp. 1686-1690.

9 Michel FOUCAULT, « Le désir et la représentation », *op. cit.*, p. 222.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 223.

chez Sade. Car en effet le discours représentatif n'existe chez lui que pour s'illustrer, « s'animer aussitôt dans le corps vivant du désir »¹² ; chaque fois qu'un personnage parle, sa parole a des effets sur le corps de désir qui fait l'objet de son discours, comme en témoignent toutes les mésaventures de Justine. De même, dès lors qu'il y a désir, il n'existe que dans un discours qui veut le représenter. Il y a donc bien un va-et-vient permanent entre désir et représentation, presque un diallèle qui fait que chacun des deux fonde l'autre et le fait exister.

C'est ainsi que Sade pousse au plus loin l'épistémè classique de la représentation, puisqu'il fait un usage total de la représentation, qui est censée dire les moindres mouvements du désir, les exprimer rationnellement, précisément (on pense notamment au langage cru utilisé par Sade, pour précisément dire le désir avec un maximum de justesse) ; et cette représentation totale a pour but de dire le désir dans l'infinie de ses possibilités, l'étendue des objets auxquels il peut s'appliquer (on ne désire plus seulement un organe génital, mais n'importe quel orifice, voire de nouveaux orifices), ce qui est caractéristique de l'épistémè moderne : « le désir est donné comme appétit primordial à partir duquel les choses prennent valeur, et valeur relative »¹³.

L'intérêt de ce chapitre consiste à réfléchir le désir d'abord dans son rapport à la représentation, c'est-à-dire à l'ordonnement rationnel du réel dans son rapport au discours. Et c'est précisément la façon dont Foucault va analyser Sade dans ses écrits ultérieurs, et notamment dans la conférence qu'il donne à Buffalo en mars 1970, et publiée dans *La grande étrangère*. Foucault approfondit, selon nous, son analyse, en disant que Sade se place toujours sous le signe de la vérité – n'est-ce pas une façon de préciser ce qu'il avait déjà esquissé en 1966, à savoir que Sade se place toujours sous le signe de la représentation, entendue comme travail rationnel du discours dans son rapport au réel ? C'est ainsi que « ce qui doit être vrai, c'est le raisonnement, c'est cette forme de rationalité qui est promue par l'exercice du désir ou qui soutient l'exercice du désir »¹⁴. Le désir n'est plus seulement indissociable de la représentation, mais de la vérité, du raisonnement, de cette volonté de dire la réalité.

L'écriture sadienne ne s'adresse dès lors pas à la sensibilité du lecteur, mais à sa raison, puisque tout le processus sadien consiste à démontrer une vérité : que le vice est toujours récompensé, et la vertu toujours punie. Dans sa volonté, si l'on veut, de dépasser toute morale, de se placer hors de tout discours axiologique, Sade renoue en fait avec un discours quasi-scientifique, épistémique, un discours de vérité qui cherche à dire la vérité du désir. C'est ainsi que « Dire la vérité, cela veut dire pour Sade, établir le désir, le fantasme, l'imagination érotique, dans un rapport

12 *Ibid.*, p. 222.

13 *Ibid.*

14 Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, Matthieu POTTE-BONNEVILLE et Judith REVEL (dir.), Michel FOUCAULT, *La grande étrangère*, *op. cit.*, p. 155.

de vérité qui soit tel qu'il n'y aura plus pour le désir aucun principe de réalité capable de s'opposer à lui »¹⁵. La vérité est en fait ce qui permet à Sade de libérer le désir, de l'explorer dans toutes ses facettes, comme Foucault le disait déjà en 1966 par rapport à la représentation.

L'enjeu pour Sade consiste à dire la vérité du désir, à produire un désir illimité qui fasse corps avec sa propre vérité, qui n'ait pour seule limite que sa propre vérité, c'est-à-dire sa violence, son caractère effréné, insatiable et fondamentalement amoral. C'est ainsi que Foucault pense le but de Sade en écrivant : il cherche à explorer le désir dans toute sa vérité, en le poussant le plus loin possible dans sa réalisation – d'où l'importance chez Sade de l'imagination perverse, de l'invention de configurations toujours plus élaborées pour montrer le désir dans son expression la plus totale. La fin du désir, de cette expression sadienne du désir, n'est pas la liberté, mais la vérité.

Sade permet à Foucault de penser le désir comme expression forcenée de sa propre vérité, une idée qui travaillait déjà le chapitre des *Mots et les choses* en associant le désir à la représentation, au travail rationnel du discours adéquat aux choses, c'est-à-dire à la vérité entendue comme adéquation rationnelle du discours signifiant et des choses signifiées (il s'agit bien d'une définition classique, minimale, de la vérité comme adéquation).

Les enjeux de cette conception sadienne du désir ne seront cependant sensibles que quelques années plus tard, en 1975, dans l'interview « Sade, sergent du sexe »¹⁶, qui analyse les scènes érotiques chez Sade non pas comme expression de la liberté du désir, mais au contraire comme des scènes très réglées, très hiérarchisées, qui reprennent en somme tous les codes des cérémonies religieuses : « pas de fantasme ouvert, mais une réglementation soigneusement programmée »¹⁷. L'érotisme prôné par Sade est lu comme celui d'une société disciplinaire. Rappelons que Foucault vient tout juste de publier *Surveiller et punir*, ce qui permet de comprendre cette lecture de Sade, qui ne fait cependant qu'approfondir les analyses précédemment menées : faire dire au désir sa propre vérité, et explorer sa vérité, se fixer donc un projet épistémique, visant à constituer à travers l'écriture un savoir sur le désir, suppose de faire parler le désir de façon méthodique, mesurée, de maîtriser l'expression libre et infinie du désir pour en faire un objet sérieux de connaissance. Foucault n'hésite pas à parler d'une « science cruelle du désir »¹⁸, entièrement promue par l'écriture sadienne, et qui fut de plus en plus précisée par l'analyse foucauldienne de Sade.

Le corps chez Sade fait ainsi l'objet d'une hiérarchie précise et totale à partir du sexe, le sexe étant l'élément qui permet de comprendre le corps, puisque toutes ses parties sont explorées comme objets de désir. C'est pourquoi Foucault finit par définir Sade comme « sergent du sexe »¹⁹,

15 *Ibid.*, p. 169.

16 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Sade, sergent du sexe », *op. cit.*

17 *Ibid.*, p. 1686.

18 *Ibid.*, p. 1687.

19 *Ibid.*, p. 1690.

puisqu'il est celui qui a contribué à diffuser une certaine conception du sexe, comme point d'exercice du désir, sur lequel le désir s'effectue avec cérémonie pour y explorer sa vérité ; la référence militaire permet de rappeler à la fois l'aspect disciplinaire de l'écriture sadienne, et le fait qu'elle se fait la gardienne de cette conception sexuée.

Bien entendu, toutes ces analyses trouveront leur point d'aboutissement le plus complet un an plus tard, dans *La Volonté de savoir*, dont on peut supposer que Foucault y pense constamment en faisant la critique de Sade. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Sade, avec une autre de ses œuvres, *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, est utilisé en exemple pour illustrer cette « volonté de savoir » qui court historiquement à travers toute l'époque moderne, et cherche à trouver dans le sexe entendu comme essence, l'expression de la vérité du désir²⁰. Nous voyons que finalement, Sade permet à Foucault de trouver l'essentiel des thèses qui seront largement développées dans *La Volonté de savoir* et les travaux ultérieurs.

Nous pouvons dire que Sade permet à Foucault de penser le désir dans son rapport à la représentation, à la vérité, et au sexe (notons bien qu'à ce stade de sa pensée, la distinction entre sexe et sexualité est inopérante, puisqu'elle constituera un enjeu philosophique seulement avec *La Volonté de savoir*). Le désir peut être défini comme expression du sexe, c'est-à-dire essence du sujet, ce qui permet de dire le sujet avec vérité et certitude : lorsque Sade montre le désir de ses personnages, il prétend dire la vérité de leur être, de leur violence, de leur perversité, de leur amoralité.

Mais il nous faut à présent souligner une étrangeté : alors que nous cherchions à établir une conception foucauldienne du désir à partir de Sade, nous avons été amené à constater que le plaisir n'en est pas absent ! Dans la conférence de 1970 d'abord, le plaisir fait une apparition certes fugace mais notable, du fait qu'il est immédiatement opposé au principe sadien de désir : « il s'adresse à ses lecteurs non pas à cause du *plaisir* que ses récits peuvent provoquer chez ses lecteurs, mais en dépit de ce qu'il peut y avoir pour ses lecteurs de désagréable dans ses romans »²¹. Pour exprimer l'idée que Sade se place sous le signe de la vérité, de la raison, il l'oppose à l'idée d'une littérature faite pour le plaisir du lecteur, son divertissement, même si le concept de plaisir n'est pas problématisé.

En revanche, le plaisir est davantage pensé et problématisé en 1975, ce qui se comprend par le fait que nous sommes à moins d'un an de *La Volonté de savoir*, qui établira radicalement la tension désir-plaisir, comme nous allons être amené à le voir. Foucault oppose Sade au cinéaste

20 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir* », in *Œuvres*, Gallimard., Paris, Pléiade, pp. 617-736, p. 629-630.

21 Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, Matthieu POTTE-BONNEVILLE et Judith REVEL (dir.), Michel FOUCAULT, *La grande étrangère, op. cit.*, p. 155 (nous soulignons).

Werner Schroeter, et cette opposition tient au fait que « Ce que fait la caméra de Schroeter, c'est de ne pas détailler le corps pour le désir, c'est de faire lever le corps comme une pâte et d'en faire naître des images qui sont images de plaisir et images pour le plaisir ²²». L'opposition désir-plaisir est bien présente, même de manière confuse et peu problématisée, ce qui montre que le plaisir a en fait très tôt été indexé à l'idée de désir chez Foucault, même dans des travaux extérieurs à l'histoire de la sexualité, comme en témoigne la conférence de 1970. L'opposition est très tôt ressentie par Foucault et il n'hésite pas à s'en servir pour proposer finalement une alternative à l'érotisme sadien : « Il faut inventer avec le corps, avec ses éléments, ses surfaces, ses volumes, ses épaisseurs, un érotisme non disciplinaire : celui du corps à l'état volatil et diffus, avec ses rencontres de hasard et ses plaisirs sans calcul »²³. Le plaisir apparaît donc dès 1975, voire 1970, comme une alternative au désir dans la mesure où il s'y oppose, contrairement à ce que nous nous attendions à trouver dans ces analyses sur Sade.

Néanmoins, l'intérêt de Sade consiste bien à avoir permis de penser le désir, et d'abord indépendamment du plaisir puisque ce dernier n'apparaît pas en 1966. La tension désir-plaisir n'est pas encore l'enjeu premier pour Foucault : il s'agit plutôt de penser le désir, dans son rapport à la vérité et au sexe.

Mais sans doute la manifestation la plus caractéristique de ce rapport de non-tension entre désir et plaisir se retrouve dans *Les Anormaux*, un an avant l'interview sur Sade.

I.A.2/ Histoire du corps de plaisir et de désir

C'est en effet en 1975, dans le contexte du Cours au Collège de France *Les Anormaux*, que Foucault formule pour la première fois la notion de « corps de plaisir et de désir ». Il s'agit d'un moment important puisque, jusqu'alors, le désir était essentiellement étudié pour lui-même, comme nous venons de l'établir. Il nous faut donc nous demander pourquoi la notion de plaisir se trouve épinglee à celle de désir dans ce cours. Tâchons donc de comprendre le sens et les enjeux de cette notion, fondamentale pour comprendre le statut que Foucault accorde au plaisir et au désir à cette époque.

C'est la leçon du 19 février 1975²⁴ qui établit la genèse de ce « corps de plaisir et de désir ». Lisons donc cette leçon pour mieux comprendre cette genèse. L'enjeu consiste pour Foucault à faire l'histoire de l'aveu de la sexualité à travers la pratique de la pénitence, et c'est dans le cadre de cette nouvelle histoire que s'introduit une rupture qui occupera une grande partie de cette leçon. Après avoir montré la façon dont l'aveu prend de plus en plus d'importance au sein du rituel de la

22 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Sade, sergent du sexe », *op. cit.*, p. 1688.

23 *Ibid.*, p. 1689-1690.

24 Michel FOUCAULT, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 155-186.

pénitence, qui au début ne servait que d'outil pour la guérison du pécheur, Foucault nous explique qu'il y a une rupture au XIIIe siècle, avec un resserrage des formes de pénitence autour de l'aveu, qui en devient progressivement l'élément clé.

L'aveu, entendu comme révélation de soi, de son être, de sa vérité, à travers le discours, devient alors total : il ne s'agit plus de simplement avouer ses péchés, comme nous avons encore tendance à le croire, mais d'avouer tous les actes, même les plus ordinaires. C'est ainsi que s'étendent les pouvoirs du prêtre et que sont rendus obligatoires la confession, l'aveu, la pénitence.

Foucault nous permet en ce sens de saisir la genèse de cette « direction de conscience »²⁵ qui fait son apparition dès le XVIe siècle, et qui cette fois-ci déborde l'espace et le temps restreints de la confession pour investir le champ privé du sujet, filtrer de manière optimale ses pensées, ses passions, ses plaisirs (le mot est encore très neutre et indifférencié). Il ne s'agit plus, comme c'était déjà le cas avec la confession, d'investir seulement la vie entière du sujet, ses moindres actes, mais d'investir le sujet lui-même, dans son intériorité : « il faut donc traiter avec le directeur de ce qui regarde la personne et l'intérieur »²⁶.

Le Concile de Trente constitue à cet égard un moment historique important d'intensification de cette pratique de l'aveu, au milieu du XVIe siècle donc, qui permet à Foucault de distinguer deux concepts clés à sa pensée du christianisme : avant le Concile de Trente, l'aveu de la sexualité était commandé par l'idée de « code », c'est-à-dire par des formes strictement juridiques qui établissaient un partage entre relations permises et relations défendues, qui permet avant tout d'évaluer la qualité morale des relations vécues, les liens juridiques entre personnes ; après celui-ci, l'aveu est commandé par des « techniques », qui s'inspirent davantage de la médecine que du droit, pour penser non plus les relations entre personnes, mais les corps eux-mêmes, dans leur intériorité : « ce n'est plus l'aspect relationnel, c'est le corps lui-même du pénitent, ce sont ses gestes, ses sens, ses *plaisirs*, ses pensées, ses *désirs* »²⁷.

C'est à ce moment de l'histoire de l'aveu que va naître la notion de « corps de plaisir et de désir »²⁸, comme nouvel objet pour une véritable cartographie du corps. Mais, comme on le voit, ce n'est pas d'abord par plaisir et désir que Foucault qualifie ce corps, mais plus généralement par référence à ses sens, ses gestes, ses pensées, et entre autre ses plaisirs et ses désirs. Comment comprendre, chez Foucault, ce recentrage autour des plaisirs et des désirs ?

25 *Ibid.*, p. 164 description de « la pénitence » puis de « l'examen de conscience ».

26 *Ibid.*, p. 170.

27 *Ibid.*, p. 173 (nous soulignons).

28 *Ibid.*, p. 177.

L'analyse de Louis Habert²⁹ lui permet d'établir un ordre dans la direction de conscience, et l'examen du corps : il s'agit d'abord d'examiner ses sens, puis ses désirs, et ensuite ses pensées. Cet examen suppose de distinguer quatre aspects corporels : le toucher, la vue, la parole, et les oreilles. Chacun de ces aspects va servir de matière pour cet examen, à travers notamment la découverte du péché de masturbation dans le toucher, ce « contact avec soi-même »³⁰ ; c'est ainsi que sont également problématisés le « plaisir de la vue », lorsque l'on regarde des objets déshonnêtes et qu'on en tire du plaisir, également les « plaisirs de la langue », qui « sont ceux des discours déshonnêtes et des paroles sales » ; et enfin le « plaisir à entendre les paroles déshonnêtes »³¹.

On voit bien que ce qui pose en effet problème, dans cette pensée de l'examen de conscience, c'est « le corps et ses plaisirs » ; il s'opère une focalisation autour du problème du corps de plaisir : « C'est le corps et tous les effets de plaisir qui y ont leur siège, c'est cela qui doit être maintenant le point de focalisation de l'examen de conscience »³².

Et Foucault précise qu'il s'opère alors un déplacement « très important »³³, qui va également être très important pour notre étude : « le problème essentiel ne sera plus la distinction qui préoccupait déjà les scolastiques : acte réel et pensée. Ça va être le problème : désir et plaisir. »³⁴. Pour la première fois dans l'œuvre de Foucault apparaît alors la question « désir et plaisir » sous forme de « problème », problème apparu dans le contexte de cette nouvelle analytique pénitentielle de la chair, cette direction de conscience née du Concile de Latran, ce que Foucault propose d'appeler une « physiologie morale de la chair »³⁵, qui prend bien appui sur « cette espèce de corps de plaisir et de désir qui constitue désormais le véritable partenaire de l'opération et du sacrement de pénitence »³⁶. La chair est un concept essentiel dans la pensée foucauldienne du christianisme, et désigne l'ensemble des discours chrétiens se fondant sur l'association du corps et de la chair, sur l'idée du corps comme chair, comme agité par des mouvements impurs.

Le corps de plaisir et de désir est alors une notion hautement imprécise, que Foucault avance de manière quelque peu informelle comme le montre le groupe nominal « cette espèce de » qui l'introduit. La lecture de cette leçon nous permet en fait de comprendre qu'il s'agit d'une notion permettant de ressaisir de manière simplifiée toutes les subtilités de cette pensée de la chair intensifiée avec le Concile de Latran, et dont Foucault trace les évolutions : Habert distingue les

29 *Ibid.*, p. 165 (Louis Habert, 1635-1718, est un penseur théologien de la pénitence qui va permettre à Foucault de mieux concevoir de corps de plaisir et de désir).

30 *Ibid.*, p. 174.

31 *Ibid.*, p. 174-175.

32 *Ibid.*, p. 175.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, p. 176.

36 *Ibid.*, p. 177.

« pensées moroses » et les « désirs légers », puis la « délectation », la « ratiocination sur les plaisirs », ce qui invite à une « dialectique de la délectation, de la morosité, du plaisir, du désir », ; puis Alphonse de Liguori, autre théologien, distingue « l'impulsion » première, le « consentement », puis la « délectation »³⁷ qui permet de penser le plaisir, le désir et la complaisance.

Nous voyons que Foucault cherche à penser cette subtilité de la chair, toutes ces variations conceptuelles établies entre délectation, morosité, et désir et plaisir, et qu'il choisit pour cela de les réduire à la notion de « corps de plaisir et de désir ». Mais pourquoi ne conserver que ces deux concepts de « plaisir » et de « désir » ? Pourquoi évacuer ceux de délectation et morosité ? Il nous semble bien que cette notion est davantage pour Foucault qu'une simplification méthodologique, qui choisirait arbitrairement deux notions parmi toutes celles brassées par cette pensée de la chair. Cette hypothèse est confirmée par la suite de la leçon, lorsque Foucault parle du « jeu premier du désir et du plaisir », apparu à travers ces nouvelles procédures de l'aveu pénitentiel nées de la direction de conscience.

Mais comment comprendre ce jeu premier, alors que nous serions tentés de mettre ces notions au même plan que celles de délectation et de morosité ? Comprenons d'abord que l'enjeu consiste pour Foucault à ressaisir cette pensée de manière simplifiée, mais sans pour autant la trahir ; il faut donc ramener cette diversité d'objets à une certaine unité conceptuelle, et c'est pourquoi Foucault finit par répartir tous ces objets selon le partage entre âme et corps : ces objets nouveaux « sont à la fois de l'âme et du corps, formes de plaisir, modalités de plaisir. »³⁸. C'est bien à ce « point de jonction de l'âme et du corps » que se trouve « le jeu premier du désir et du plaisir dans l'espace du corps et à la racine même de la conscience »³⁹. Ce sont les notions de désir et de plaisir qui permettent de comprendre cette nouvelle technique pénitentiaire de l'examen de conscience, du fait que leur jeu permet de ressaisir cette pensée chrétienne, qui place la concupiscence à l'origine de toutes les fautes ; à l'origine encore de la délectation, de la complaisance, il y a cette concupiscence, un concept chrétien qui crée la jonction entre âme et corps, du fait qu'elle se situe dans le corps mais engage la conscience du sujet.

Le corps est donc fondamentalement concupiscent, c'est-à-dire habité par des désirs et des plaisirs qui sont « premiers », et dont le jeu entraîne l'infinie variation de cette physiologie morale de la chair. Ces termes sont donc premiers d'abord dans la pensée chrétienne postérieure au Concile de Trente, dans ces examens de conscience qui sont des techniques visant à sonder le corps. C'est pourquoi ces concepts demeurent abscons, car ils ne sont définis que dans une perspective

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, p. 179.

39 *Ibid.*

chrétienne, et non philosophique. Foucault ne cherche pas à définir ce que sont le plaisir et le désir, mais à montrer en quoi leur définition, quelle qu'elle soit, est centrale dans ces pensées chrétiennes.

C'est pourquoi cette lecture nous a également permis d'établir que le concept de « désir » présent dans la notion de « corps de plaisir et de désir » ne doit pas être amalgamé avec le concept que nous avons étudié dans le [point précédent](#) chez Sade. Nous pouvons comprendre pourquoi le « plaisir » fait soudain son apparition et est épinglé au désir : c'est que le plaisir est alors au même niveau de conceptualisation que le désir ; il n'est pas un concept ajouté pour le mettre en tension ni un vague terme face à un véritable concept. Il s'agit de penser un couple nouveau, qui n'est pas né chez Sade au XVIIIe siècle mais bien chez les chrétiens au XVIe siècle, et qui n'a donc aucun rapport historique, méthodologique ou philosophique avec le désir sadien.

Le corps de plaisir et de désir est un objet très neuf dans la pensée de Foucault, utilisé seulement pour penser un moment historique précis, celui de la technique de la direction de conscience, et dans la perspective précise d'une histoire de l'aveu de la sexualité ; c'est cet objet précis, circonscrit, qui sera utilisé lors des leçons du 26 février et du 5 mars 1975.

L'enjeu pour Foucault, en pensant ce corps de plaisir et de désir, semble davantage résider dans le concept de « corps » que dans celui de « plaisir et de désir ». C'est pourquoi Foucault insiste autant sur ce passage « de la loi au corps lui-même » lorsqu'il s'efforce de synthétiser sa réflexion, sur cette « incarnation du corps » et « incorporation de la chair », pour conclure sur la focalisation chrétienne « autour du corps et de la masturbation »⁴⁰. C'est pourquoi aussi nous rencontrons tant de difficultés et de déception à vouloir chercher une pensée du plaisir et du désir, qui apparaît pourtant bien comme « problème » : si elle apparaît comme problème, ce n'est qu'en tant qu'elle est indexée au « corps », par opposition aux formes juridiques et relationnelles qui précèdent le Concile de Trente.

Pour autant, il est intéressant de remarquer que, si l'enjeu pour Foucault est de montrer la focalisation nouvelle autour du corps, c'est bien le « corps de plaisir et de désir » qui est pensé, et non seulement le « corps ».

Nous pouvons donc parler d'une véritable ambiguïté quant à cette notion de « corps de plaisir et de désir », dont l'accent est très clairement mis sur le concept de « corps », mais auquel sont définitivement ajoutés ceux de plaisir et désir. Cette ambiguïté court à travers le texte, du fait du statut indéfini du couple plaisir-désir, qui n'est jamais véritablement défini.

Une question se pose alors : si nous avons bien tracé la genèse de ce corps de plaisir et de désir dans *Les Anormaux*, comment concevoir cette ambiguïté ? Sans chercher à la résoudre en

40 *Ibid.*

micro-analysant le texte, puisque nous avons montré que cela semble impossible, peut-on néanmoins la concevoir autrement ?

I.A.3/ Analytique du corps et discours sur la chair

Le contexte de l'œuvre nous permet-il en effet de clarifier cette ambiguïté que nous avons été amené à repérer dans le texte, qui rend indécidable le statut précis du couple plaisir-désir par rapport aux enjeux du corps ?

Comme nous l'avons déjà établi, les deux termes ne sont pas mis en tension, mais forment un bloc qui permet de comprendre le problème que rencontre le christianisme après le Concile de Trente. Mais s'il est clair qu'il n'y a pas tension entre les termes, ceux-ci sont-ils pour autant confondus ? Foucault n'utilise pas ces deux termes en vain, mais étant donné qu'il ne les définit pas, nous sommes dans l'incapacité de savoir quelle distinction il est possible d'établir entre les deux.

Pour résoudre cette difficulté, il convient de partir du constat que désir et plaisir sont essentiels à Foucault dans la réflexion des *Anormaux*, mais que leur emploi semble à la lecture injustifié et donc arbitraire. Si nous arrivons à comprendre l'apparition de ce corps de plaisir et de désir, et ses enjeux (ressaisir la pensée chrétienne de la pénitence postérieure au Concile de Trente, qui bascule du discours juridique vers le discours médical, d'une morale des relations vers une morale de l'individu privé), nous ne savons pas précisément pourquoi le « désir », et pourquoi le « plaisir », tout simplement parce que les termes ne sont pas précisément conceptualisés par Foucault. S'agit-il là d'une omission de sa part ? Il s'agit plutôt du contexte dans lequel s'insère ce corps de plaisir et de désir : celui des *Anormaux*, c'est-à-dire celui d'une critique des institutions psychiatriques, psychopathologiques, médicales, psychanalytiques qui émergent tout au long des XVIIIe, XIXe et XXe siècles.

Le Cours se déroule un an après la publication de *Surveiller et punir*, et Foucault indexe alors systématiquement son histoire de la sexualité à l'histoire des normes esquissée par son dernier ouvrage. C'est ce dont témoigne la fin de la leçon du 19 février et tout le cours du 26 février 1975, qui cherchent à complexifier la pensée foucauldienne de la technologie pastorale : c'est ainsi que cette « physiologie morale de la chair », dont nous avons parlé au point précédent, se développe « en face de l'anatomie politique du corps »⁴¹, dont *Surveiller et punir* fait l'objet, et qui est largement reprise dans *Les Anormaux*. Il s'agit en fait de deux modes de normalisation, entendue comme processus visant à agir sur la totalité des individus, afin de codifier et de contrôler non seulement leurs actes, mais également leurs pensées, leurs sentiments, leurs manières d'être.

41 *Ibid.*, p. 180.

Ce qui intéresse Foucault, c'est précisément l'étude de ces différentes formes de normalisations, à la fois politique (dans le cas de *Surveiller et punir*, des disciplines visant à contrôler et à surveiller) et morale (dans le cas de la chair chrétienne, de la pénitence visant à étudier le corps de plaisir et de désir victime de la concupiscence).

C'est pourquoi il est à première vue très difficile d'étudier pour lui-même le corps de plaisir et de désir, car son importance par rapport à l'économie des *Anormaux* est finalement limitée : si Foucault retrace bien la genèse de l'objet dans la perspective de son histoire de l'aveu de la sexualité, celui-ci n'est qu'une étape dans la réflexion du Cours, qui sera par la suite bien davantage centré autour de la question du corps, dont nous avons déjà souligné l'importance. C'est ce dont témoigne le cours du 26 février avec l'analyse du phénomène de la possession aux XVIIe et XVIIIe siècles, et plus précisément de ce corps de convulsions, cette « chair convulsive »⁴² qui oppose un contre-pouvoir aux pratiques normatives de verbalisation de l'aveu, puisque ce corps « oppose à la règle du discours complet soit le mutisme, soit le cri »⁴³, c'est-à-dire le non-discours, le non-intelligible⁴⁴.

D'un point de vue contextuel, rappelons pour bien comprendre que c'est le corps qui intéresse surtout Foucault à cette époque, alors que ses recherches se concentrent autour d'une analytique du pouvoir moderne. C'est sur cet intérêt permanent pour le corps que s'ouvre *Surveiller et punir*, avec la fameuse scène du supplice de Damiens, dont l'enjeu consiste bien pour Foucault à parler du « corps des suppliciés », titre du chapitre. Le second chapitre, « L'éclat des supplices », témoigne également de la place centrale du corps : le spectacle, la dimension publique et visible, c'est celle du *corps* qui s'expose ; et la transition que marque la deuxième partie de l'ouvrage, c'est cette transition entre un corps visible et un corps invisible. De même, toute la troisième partie, sans doute la partie névralgique de l'ouvrage, consacrée à la discipline, s'ouvre sur la notion de « corps dociles » qui va permettre à Foucault d'exposer sa conception de la norme de façon très poussée, à travers précisément une analytique du corps. C'est d'ailleurs bien la grande conception foucauldienne du pouvoir, cette microphysique du pouvoir qui fait l'objet de tant de commentaires, qui a pour originalité de tout recentrer autour du corps, de poser que les rapports de pouvoir ne sont pas ce qui domine le corps, l'exploite et le transcende, mais au contraire ce qui l'habite, ce qui lui est immanent et l'agit. Le corps est un objet empirique, l'unité minimale à partir de laquelle apparaissent les jeux de pouvoirs.

42 *Ibid.*, p. 198.

43 *Ibid.*

44 Voir à propos des possédées de Loudun, très étudiées par Foucault dans cette leçon, l'ouvrage de Michel de CERTEAU, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard (tome 1 : 1987, tome 2 : 2013).

Cette rapide analyse contextuelle nous permet de comprendre l'importance du corps dans *Les Anormaux*, telle que nous l'avons déjà repérée, et telle qu'elle conclue le cours du 26 février : pour résister au corps de convulsions, l'Église a utilisé les discours disciplinaires et éducatifs pour contrôler ce corps résistant ; « au cœur, au noyau, au foyer même de tous ces troubles charnels liés aux nouvelles directions spirituelles, ce qu'on va trouver, c'est le corps »⁴⁵.

Ce rapide aperçu de l'importance du corps à la fois à cette époque pour Foucault et dans le Cours qui nous intéresse, nous permet de mieux comprendre pourquoi l'accent est davantage mis sur le corps que sur le couple désir-plaisir dans l'expression « corps de plaisir et de désir ». Il s'agit en fait d'un mode d'être précis du corps, qui apparaît à un moment historique précis, puis auquel succède le corps de la possédée, ce corps de convulsions, puis le corps des enfants avec le problème de la masturbation. Il faut donc lire « *corps* de plaisir et de désir » plutôt que « *corps de plaisir et de désir* », contrairement à ce qui nous avait attiré dans cette notion.

Le couple désir-plaisir, dans cette mesure, ne constitue bien qu'une étape dans le cheminement des *Anormaux*, sert à qualifier le corps à un moment précis de son histoire avec les pouvoirs qui le traversent ; c'est pourquoi ce couple ne peut être précisément pensé à partir de ce texte.

Mais nous pouvons immédiatement remettre en cause cette idée : si l'importance de ce doublet désir-plaisir est en effet limitée dans l'économie de l'œuvre, celui-ci est opérant pour Foucault au-delà du corps de plaisir et de désir. C'est ce que nous permet d'opérer une lecture plus fine du Cours, dans son rapport au contexte cette fois historique dans lequel s'insère Foucault, et notamment le cours du 12 mars 1975 qui étudie le problème de l'inceste. La référence à la théorie psychanalytique de l'inceste, qui pose que le danger vient du désir de l'enfant, est ici très significative : l'enjeu pour Foucault, comme nous l'avons déjà évoqué, consiste à critiquer ce qu'il nommera un an plus tard les sciences du sexe, ou *scientia sexualis* (nous reviendrons sur ce concept), dont la psychanalyse fait partie. A ce stade de son parcours, Foucault critique la théorie psychanalytique en tant qu'elle s'est inscrite dans ce mouvement de médicalisation des déviants, des anormaux, dont l'incestueux ou l'enfant masturbateur font partie. Or la psychanalyse se fonde sur cette théorie du désir, et c'est donc dans un contexte de critique de cette *scientia sexualis*, et *a fortiori* de la psychanalyse, que Foucault emploie le terme de « désir », même si cette critique ne sera vraiment opératoire qu'un an plus tard avec *La Volonté de savoir*. Le désir retrouve alors l'épaisseur philosophique qu'il avait avec Sade, en tant qu'il révèle la vérité du sujet anormal.

Toutefois, si cette idée nous permet bien de penser le contexte dans lequel Foucault emploie le désir, il ne permet plus de saisir la spécificité de ce « corps de plaisir et de désir », qui est en lui-

45 Michel FOUCAULT, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 212.

même, comme nous l'avons déjà souligné, de par ses conditions d'émergence et son champ d'application, très éloigné du désir sadien, et même du désir psychanalytique. Plutôt donc que de vouloir rendre compte de l'emploi du « désir », qui est finalement très second dans le texte, il convient plutôt de nous concentrer sur l'emploi du doublet désir-plaisir.

Nous pouvons à cet égard trouver des informations dans la leçon du 5 mars, consacrée au problème de la masturbation infantile. L'analyse du problème chrétien de la masturbation nous permet en effet de concevoir, *in fine*, la fonction précise du doublet désir-plaisir dans l'économie des *Anormaux*.

L'ouverture de cette leçon⁴⁶ est très précieuse quant à notre propos. Foucault y développe deux idées : d'une part il résume les leçons précédentes, et d'autre part il expose une thèse quant au discours sur la masturbation. D'une part donc, Foucault synthétise les deux leçons précédentes qui tournaient autour du corps de plaisir et de désir, que celle du 19 février avait exposé, et celle du 26 février exploré dans ses évolutions et ses effets de résistance. D'autre part, et c'est le point clé de cette ouverture, Foucault remarque l'émergence, au milieu du XVIIIe siècle, d'un nouveau type de discours sur la masturbation, dont il s'empresse d'affirmer qu'il s'agit d'un discours original, n'appartenant pas au discours chrétien de la chair, dans l'exacte mesure où « les mots, les termes mêmes de désir, de plaisir, n'y interviennent jamais »⁴⁷. Foucault de conclure avec certitude : « Discours, donc, dont sont absents totalement le désir et le plaisir, à la différence de la littérature chrétienne précédente »⁴⁸.

Ces quelques points nous permettent en fait d'éclairer nombre d'interrogations que nous avons jusqu'à présent quant à ce couple désir-plaisir : celui-ci est spécifique au discours chrétien de la chair, naît de ce discours, opère dans ce discours, et sert à définir un certain type de corps produit par ce discours. Lorsque Foucault parlait du « jeu premier du désir et du plaisir », il s'agissait en fait, dans la théorie chrétienne de la chair, de ces mouvements qui agitent n'importe quel corps, en tant que soumis à la concupiscence, en tant qu'il peut prendre plaisir à un objet et le désirer. Le désir et le plaisir sont en ce sens des mouvements pathologiques propres au corps conçu comme chair, qu'il s'agit de surveiller, de contrôler, d'abord à travers les techniques de l'aveu, de l'examen de conscience, puis qui peuvent se retourner contre ces techniques (comme l'a analysé la leçon du 26 février), et qu'il va donc falloir contrôler avec plus de discrétion verbale, et plus de bavardage institutionnel⁴⁹.

46 *Ibid.*, p. 217-220.

47 *Ibid.*, p. 219.

48 *Ibid.*

49 C'est ce que l'on peut lire à la page 218, *Ibid.*

Le couple désir-plaisir est un doublet conceptuel entièrement élaboré par la problématisation chrétienne de la chair, à partir de la question de l'aveu et de la direction de conscience, pour définir ce corps de concupiscence dont il faut contrôler les moindres mouvements. C'est tout l'enjeu du corps de plaisir et de désir dans *Les Anormaux* : il s'agit d'un objet théorique dont Foucault retrace la genèse, les évolutions à travers les problèmes de contre-pouvoir qu'il pose au christianisme, et enfin les limites puisque ce corps de plaisir et de désir n'est plus l'objet du discours sur la masturbation, ce qui fait l'originalité de ce dernier (tel que Foucault l'analyse dans cette leçon du 5 mars).

Nous pouvons donc mieux penser ce rapport de non-tension qui lie désir et plaisir dans *Les Anormaux* à travers la notion de corps de plaisir et de désir : il s'agit d'un doublet qui ne fait pas en lui-même l'objet d'un examen philosophique, ce qui rend indécidable le statut de ces concepts, ainsi que leur distinction précise, mais d'un examen historique qui nous permet de comprendre ses enjeux par rapport à l'histoire du christianisme, et plus précisément de l'aveu de la sexualité dans laquelle il s'inscrit. Le doublet plaisir-désir permet à Foucault de mieux penser le discours chrétien de la chair tel qu'il prend le corps pour objet, afin de lui faire avouer ses mouvements intimes, pour finalement mieux concevoir le type de normalisation développé par cette physiologie morale de la chair. Si nous avons d'abord repéré une ambiguïté, c'est que nous avons précisément cherché à examiner philosophiquement ces deux termes, alors que ce n'est pas l'objet des *Anormaux*. L'objet, dans le contexte foucauldien d'une analytique du pouvoir moderne en tant qu'il traverse les corps, consiste plutôt à penser la façon dont plusieurs formes de pouvoir (disciplinaire, pastoral, médical, ...) cherchent à contrôler, surveiller, investir, comprendre le corps. Et pour comprendre la façon singulière dont le pouvoir pastoral chrétien cherche, à travers la technique de l'aveu, à investir le corps, il fallait concevoir et étudier ce corps de plaisir et de désir.

Mais si nous comprenons désormais mieux le sens de cette notion par rapport aux *Anormaux*, ce résultat est insatisfaisant par rapport à notre étude : non seulement Foucault ne met pas en tension ces deux termes (ce que nous savions déjà), mais il ne les problématise même pas, ne les distingue pas nettement, puisqu'il les utilise seulement en tant que concepts spécifiques au discours chrétien de la chair après le Concile de Trente ; leur enjeu par rapport à la pensée de Foucault est donc limité, et c'est pourquoi leur place est également circonscrite par rapport à l'économie des *Anormaux* (seulement deux leçons sur onze leur sont en partie consacrées).

Puisque cet état de non-tension entre désir et plaisir ne nous permet même pas de les distinguer convenablement, et en fait des outils limités (même s'il nous permettra peut-être de comprendre celui de leur mise en tension), il nous faut approfondir notre lecture de Foucault vers ce moment où la tension se problématise enfin, dans *La Volonté de savoir*.

I.B) Sexe et désir, corps et plaisir

I.B.1/ Pouvoir et plaisir

C'est en effet en 1976, comme nous l'avons souvent répété jusqu'à présent, que la tension apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Foucault, dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*. Il s'agit d'un moment clé, sur lequel nous allons désormais concentrer cette partie de notre étude.

La tension désir-plaisir occupe un statut très ambigu par rapport à cet ouvrage, et c'est cette ambiguïté qui a suscité les commentaires que nous discuterons plus loin. Cette ambiguïté tient en partie au fait qu'elle n'apparaît qu'aux dernières pages de l'ouvrage, presque en guise d'ouverture, presque en décalage par rapport au propos de celui-ci. Nous reviendrons sur ce point dans un second temps. Pour le moment, l'étrangeté principale que nous devons interroger tient dans le fait que nous nous attendrions à ce que le plaisir n'apparaisse qu'aux dernières pages, pour entrer en tension avec le désir développé dans le reste du livre. Or ce n'est pas le cas, puisque tout un chapitre est consacré au rapport entre pouvoir et plaisir, comme nous pouvons notamment le lire dans la Notice de notre édition⁵⁰. C'est aussi ce que Foucault annonce dès l'introduction à cette ouvrage, avec la question de savoir « quels liens entre ces discours, ces effets de pouvoir et les plaisirs qui se trouvaient investis par eux ? »⁵¹.

C'est donc sur ce chapitre, II,2, « L'Implantation perverse »⁵², que nous devons nous arrêter dans un premier temps afin de mieux comprendre cette présence inattendue du plaisir, bien avant sa rencontre avec le désir.

Rappelons que ce chapitre se situe à un moment de l'argumentation où Foucault est en train de déconstruire ce qu'il appelle « l'Hypothèse répressive », qui postule que le sexe a fait l'objet d'une répression de la part du pouvoir, et en particulier du pouvoir religieux. Pour déconstruire cette hypothèse, Foucault démontre qu'au contraire le sexe a sans cesse fait l'objet d'une « incitation au discours »⁵³ visant à lui faire dire sa vérité à travers une verbalisation du discours (une idée qui rejoint étrangement, comme nous l'avons déjà évoqué, l'analyse du désir chez Sade, qui est cité en exemple pour illustrer cette thèse au chapitre précédent⁵⁴), et en particulier au moment de « l'explosion discursive »⁵⁵ des XVIIIe et XIXe siècles (qui fait l'objet des *Anormaux*).

50 Michel FOUCAULT, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, n° . 2/2, p. 1503.

51 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 1, La Volonté de savoir* », *op. cit.*, p. 623.

52 *Ibid.*, p. 641-652.

53 *Ibid.*, p. 626-641.

54 *Ibid.*, p. 629-630 : « Sade relance l'injonction dans des termes qui semblent retranscrits des traités de direction spirituelle ».

55 *Ibid.*, p. 643.

Cette rupture historique du XVIIIe siècle fait l'objet du chapitre qui nous intéresse, en tant que les discours ne sont désormais plus centrés sur le mariage, sur l'examen de l'alliance légitime, qui tend « à fonctionner comme une norme »⁵⁶ plus discrète, mais sur les déviances par rapport à cette norme, précisément donc sur les anormaux. Il ne s'agit plus de faire avouer les formes de sexualité normales, qui sont moins problématisées, mais les sexualités anormales, « périphériques »⁵⁷, détectées à la marge de cette alliance légitime qu'on discute depuis plusieurs siècles. C'est ainsi que peut naître une catégorie nouvelle, celle de la « contre-nature », du « pervers », de ce que Foucault appelait un an plus tôt la « grande famille des anormaux » et qui devient maintenant « l'innombrable famille des pervers »⁵⁸. Même si la filiation entre les deux notions est claire, sur un plan à la fois historique et conceptuel, la seconde est plus précise en tant qu'elle fait référence au rapport précis qu'entretiennent le plaisir et le pouvoir, le « pervers » étant celui dont le mode de plaisir est déviant, et non simplement celui dont tout l'être dévie par rapport à la norme.

Or ce qui intéresse Foucault avec l'émergence de cette nouvelle famille des pervers, c'est la façon dont le pouvoir la gère, et selon une série de quatre opérations qui sont bien sûr « différentes de la simple prohibition »⁵⁹. Foucault est déjà en train d'anticiper sur son analytique du pouvoir qu'il développe aux chapitres IV,1 et IV,2, en affirmant l'idée d'un pouvoir positif, producteur, et non plus seulement pensé en termes négatifs de répression. Le pouvoir agit sur les pervers à travers d'abord un double processus d'« incorporation des perversions » et de « spécification nouvelle des individus »⁶⁰. C'est ainsi que naît par exemple le personnage de l'homosexuel, analysé par Foucault comme une spécification du pervers par rapport à un mode de sexualité anormal, déviant. L'homosexuel se définit « par une certaine qualité de la sensibilité sexuelle »⁶¹ ; il est en fait lu à travers la figure déjà constituée de l'hermaphrodite, à travers l'idée d'une interversion entre le masculin et le féminin. Cette nouvelle figure perverse est un produit du pouvoir, tel que le mécanisme du pouvoir a besoin de nommer ces nouveaux individus déviants pour mieux les contrôler, mieux les administrer, pour ordonner cette déviance à travers un discours intelligible. Rappelons que chez Foucault, les discours constituent un régime de pouvoir, une manière pour le pouvoir d'opérer sur les corps.

Nous retrouvons des thèmes déjà visités avec Sade et l'analytique du désir, et notamment cette idée que tout désir doit passer par le crible de la représentation pour être rendu intelligible,

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*, p. 644.

58 *Ibid.*, p. 645.

59 *Ibid.*, p. 646.

60 *Ibid.*, p. 647.

61 *Ibid.*

pour que l'on puisse formuler un discours de vérité dessus, et *a fortiori* (comme c'est l'enjeu du pouvoir moderne) le contrôler. « Il s'agit, en les disséminant, de les parsemer dans le réel et de les incorporer à l'individu »⁶². Il faut donc chercher ces nouvelles formes de sexualités perverses que l'on peut décrire, comme celle de l'homosexuel, chez les individus, pour facilement les nommer comme telles.

C'est en ce sens que le pouvoir est producteur du plaisir sur lequel il cherche à agir, en même temps que celui-ci en retour produit du pouvoir. C'est le cercle que pense Foucault dans ce chapitre, par une tension qu'il pose entre pouvoir et plaisir, qui ne cessent de jouer l'un avec l'autre. Tâchons de bien comprendre cette idée. Le pouvoir qui prend en charge la sexualité, en tant qu'il est productif, ne se contente pas de lui dire non, mais souhaite normaliser un comportement sexuel et rendre intelligible les comportements anormaux, « se met en devoir de frôler les corps », « prend à bras-le-corps le corps sexuel »⁶³. C'est dire que le processus de l'aveu, dont nous avons vu avec *Les Anormaux* qu'il est typique du pouvoir pastoral cherchant à prendre en charge la sexualité, implique et entraîne la naissance de nouveaux plaisirs, notamment le plaisir nouveau de l'aveu, le plaisir découvert par l'aveu. Avouer que l'on est homosexuel, c'est avouer, en plus d'un désir homosexuel, que l'on éprouve un certain type de plaisir qui va plus loin que le simple désir. Le désir code (ou décode) la subjectivité, dit le sujet dans sa vérité, tandis que le plaisir (même si Foucault n'en donne aucune vraie définition à ce stade) est plus diffus et intense, et a donc pour particularité de réagir, de concerner le corps et non le sujet ; le plaisir physique est en effet toujours un affect éprouvé localement dans certaines parties du corps. Chercher à contrôler ces parties revient dès lors à les exciter en leur donnant de l'importance par rapport aux discours, en attirant l'attention dessus.

C'est pourquoi le plaisir a pour particularité de réagir au pouvoir qui l'investit, et de s'incruster dans le corps pris comme objet par le pouvoir. « Le plaisir diffuse sur le pouvoir qui le traque ; le pouvoir ancre le plaisir qu'il vient de débusquer »⁶⁴, c'est ce jeu circulaire dont souhaite rendre compte Foucault. Le plaisir naît alors de deux façons : d'un côté il y a plaisir à exercer le pouvoir producteur, d'un autre il y a plaisir à y échapper. Le pouvoir naît également de deux façons face au plaisir : d'un côté il se fait envahir par le plaisir qu'il cherche à contrôler, et d'un autre il s'affirme à travers le plaisir.

Foucault parle en ce sens de « spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir »⁶⁵, qui s'appellent mutuellement dès lors que le pouvoir prend les pervers pour cibles. Le pouvoir, d'une certaine manière, a créé, produit le plaisir proprement homosexuel, le plaisir pris avec un individu

62 *Ibid.*, p. 648.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, p. 649.

65 *Ibid.*

de même genre, dans la mesure où il l'a intensifié en le questionnant, en le faisant parler, en s'y intéressant avec insistance et science. C'est donc ainsi que s'effectue l'implantation perverse, en provoquant une prolifération des sexualités, de par l'interférence entre le pouvoir et les plaisirs, à travers cet examen des plaisirs pervers dans les corps.

L'enjeu de cette idée est radical pour Foucault : il déconstruit de manière magistrale l'hypothèse répressive en montrant à quel point le discours sur la sexualité a été proliférant et producteur, producteur même de nouvelles formes de sexualités ; en cherchant à analyser les plaisirs pervers, il les a créés en même temps que ceux-ci l'ont investi en retour, lui ont donné de la matière pour continuer à discourir et à contrôler. En somme, le pouvoir soutient les plaisirs, de même que les plaisirs soutiennent le pouvoir ; double ironie du dispositif que décrit ici Foucault. C'est que le pouvoir a pour effet de solidifier les plaisirs dans les hommes, en tant qu'il cherche à les extraire pour mieux les contrôler. C'est pourquoi les perversions ont augmenté de façon exponentielle durant cette période de discours et de contrôle des perversions, car le pouvoir révélant les plaisirs en les verbalisant, a également eu pour effet de les rendre réels pour les individus « pervers ».

Quel est le statut précis des plaisirs dans cette réflexion sur les spirales perpétuelles ? Il s'agit en fait de plaisirs entièrement intégrés au dispositif (laissons ce concept indéfini pour le moment) impulsé par le pouvoir, dans la mesure où ils contribuent à maintenir ce dispositif, à le consolider, à le légitimer. Puisque les individus catégorisés homosexuels se mettent à se reconnaître comme tels, à se définir comme tels, à expérimenter des modes de plaisirs homosexuels, définis et discutés par le pouvoir, alors ce dernier prend toute son efficacité et sa légitimité, en tant qu'il permet bien de définir ces nouveaux individus homosexuels, de révéler cette nature perverse qui était inconnue jusqu'alors. Le pouvoir devient instance de révélation des plaisirs sexuels, et ceux-ci témoignent en retour de l'efficacité de cette instance, puisqu'ils se reconnaissent comme révélés. Nous pouvons en ce sens parler de plaisirs-dispositif, créés par le pouvoir et créant du pouvoir dont ils dépendent entièrement (le plaisir homosexuel n'existe pas sans ce pouvoir, ces discours et ces instances de contrôle qui le prennent pour objet).

Mais une question se pose alors : dans quelle mesure les plaisirs analysés par Foucault dans ce dispositif peuvent-ils être mis en relation avec les plaisirs auxquels Foucault fait référence à la fin de l'ouvrage ?

I.B.2/ Dispositif et résistance

La seconde apparition des plaisirs est en effet très problématique par rapport aux analyses que nous venons d'établir depuis « L'implantation perverse », car si le terme est le même, l'usage

des concepts est radicalement différent, si bien que ces deux plaisirs ne semblent avoir aucun lien l'un avec l'autre.

« Les corps et les plaisirs »⁶⁶ interviennent aux trois dernières pages de l'ouvrage, et revêtent pour la première fois la fonction que nous avons repérée en introduction, celle de contre-pouvoir, de contre-attaque, de « résistance ». Ce moment d'occurrence des corps et plaisirs est très intéressant par rapport à l'économie de l'ouvrage, car ambigu. En effet, ils apparaissent comme une conclusion par rapport à l'ouvrage, à la fin du dernier chapitre consacré au fameux concept de bio-politique, chapitre qui radicalise la critique foucauldienne du « sexe » comme essence de la sexualité. Foucault conclue en effet sur cette critique d'une conception essentialiste du sexe, qui court à travers toute la critique de la *scientia sexualis* et plus généralement du dispositif de sexualité (nous reviendrons sur ces termes dans un instant). La thèse de Foucault est que le sexe n'est pas l'essence à partir de laquelle se serait construite culturellement tout un discours sur la sexualité, mais au contraire l'élément culturel produit par les discours sur la sexualité, qui ont imaginé le sexe comme soi-disant essence du sujet, qu'il s'agirait de révéler, de comprendre à travers un discours scientifique sur celui-ci.

Avant donc de bien comprendre les enjeux de ces corps-plaisirs, de leur éventuel lien avec les plaisirs-dispositif, et de leur ambiguïté par rapport à l'ouvrage, il nous faut mieux comprendre cette critique foucauldienne du sexe qui fait l'objet de *La Volonté de savoir*.

Nous avons déjà parlé de la déconstruction foucauldienne de l'hypothèse répressive, qui constitue le premier moment et le moteur premier du livre. Mais après avoir montré que les discours sur le sexe ont au contraire été très importants historiquement depuis l'époque victorienne, comme nous avons déjà pu le voir au point précédent, Foucault s'attache à montrer que ces discours ont également eu une facture rationnelle très forte. Il ne s'agissait donc pas simplement de discours d'opinion, discours religieux, fondés sur des croyances quant au sexe, aux sexualités normales et anormales, mais de discours médicaux, biologiques, philosophiques fondés en raison, et cherchant à atteindre la vérité du sexe (nous retrouvons alors la définition sadienne du désir).

Cet ensemble de discours rationnels sur le sexe, cherchant à saisir l'essence du sexe, à la révéler en la sondant dans l'intimité du sujet sexué, est ce que Foucault nomme la *scientia sexualis*, telle qu'elle s'est développée en Occident (notamment du fait du christianisme), et qui fait l'objet du chapitre III⁶⁷. Foucault rejoint la critique de la vérité que nous avons déjà trouvée dans son analyse de Sade, cette critique d'un discours à prétention scientifique pour dire la vérité du sexe, de l'essence du sexe, en faisant parler le désir, selon la définition que nous en avons déjà établie [plus](#)

66 *Ibid.*, p. 734-736.

67 *Ibid.*, p. 653-670.

haut. C'est ce qu'explique Foucault au début du chapitre : la *scientia sexualis* se caractérise par sa volonté de dire la vérité du sexe (ce qui donne le titre à l'ouvrage), à travers l'aveu. Foucault reprend les analyses qu'il avait déjà menées dans *Les Anormaux*, mais en y ajoutant une autre dimension fondamentale, une autre procédure consistant à dire la vérité du sexe, et découverte dans le cours donné un an plus tôt à São Paulo : *l'ars erotica*.

Cette nouvelle dimension est essentielle à notre étude puisqu'elle officialise l'opposition désir-plaisir. Alors que *l'ars erotica*, en effet, cherche la vérité du sexe dans le plaisir, en questionnant son intensité, sa qualité, sa durée, la question de la maîtrise du corps et de la jouissance, la *scientia sexualis* cherche cette vérité dans le désir. L'opposition est radicale pour Foucault, puisqu'elle revient à opposer science et art : d'un côté, la science fonctionne par rapport à la raison, à l'analyse expérimentale, des « méthodes d'interrogation et d'enquête »⁶⁸, tandis que d'un autre, l'art fonctionne en indexant toujours le savoir à la pratique, et à travers la discrétion par opposition à l'éclat de l'aveu. Il est difficile de tenir plus longtemps cette opposition car Foucault ne développe pas plus ici *l'ars erotica*. C'est la *scientia sexualis* qui constitue son objet ; Foucault en définit les cinq principes, pour exprimer l'idée d'une « science du sujet » qui s'est mise à « graviter autour de la question du sexe »⁶⁹, une science fondée sur l'aveu du désir, comme méthode pour établir la vérité sur le sexe.

C'est le constat historique de cette *scientia sexualis* qui conduit Foucault au troisième grand moment de l'œuvre, celui du Dispositif de sexualité. Il s'agit du point essentiel de l'œuvre, qui va nous permettre de comprendre l'occurrence finale des plaisirs de laquelle nous sommes partis.

Ce concept de « dispositif » est essentiel pour Foucault, et a d'ailleurs fait l'objet de nombreuses études⁷⁰. Il est problématique dans la mesure où Foucault ne le définit jamais vraiment. Étant donné qu'il ne fait pas l'objet de notre étude, nous n'avons pas ici à nous concentrer sur l'analyse de ce concept, dont nous devons simplement admettre une définition minimale, à savoir qu'il s'agit d'un concept à vocation hétéroclite permettant de ressaisir l'ensemble des discours, pratiques, institutions, et déterminations géographiques liées à un problème précis historiquement. Il s'agit donc d'un concept permettant de comprendre l'ampleur historique d'un problème, et en l'occurrence celui de « sexualité », en étudiant l'ensemble de ses manifestations dans l'espace social. Tout l'objet de cette partie de l'œuvre consiste à déterminer ce « Dispositif de sexualité », cet ensemble de discours, de pratiques, d'institutions liés à la sexualité ; outil radicalement opératoire pour en faire l'histoire.

68 *Ibid.*, p. 657.

69 *Ibid.*, p. 667.

70 Voir, pour une synthèse de ces études, dont nous nous inspirons ici, Sverre RAFFNSØE, « Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault », *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale*, p. 66.

C'est dans cette perspective que s'insère l'analytique foucauldienne du pouvoir, la revendication méthodologique d'un pouvoir positif, producteur, qui ne réprime pas le désir, le sexe, mais au contraire les produit. Le pouvoir procède en effet par stratégies, qu'il s'agisse de stratégies de contrôle, de discours, de pratiques, et ce sont ces stratégies qui intéressent Foucault, ce jeu des rapports de force introduit et maintenu par le pouvoir. Il s'agit d'un dispositif formé « à partir de la chair chrétienne »⁷¹, ce qui renoue avec les analyses des *Anormaux* concernant le discours sur la chair. Il s'agit d'un dispositif qui s'élabore à travers la méthode pastorale de l'aveu, qui cherche à établir la vérité du sexe, de cette essence de la sexualité, à travers un discours sur la chair et une théorie du désir comme essence du sujet. C'est donc ce dispositif qui se développe à partir du discours chrétien sur la chair, jusqu'aux grandes *scientia sexualis* des XIXe et XXe siècles, jusqu'à l'époque même de Foucault où sont encore très actives la psychanalyse, la psychiatrie, et toutes les sciences du sexe-désir en pleine floraison telles que la sexologie et ses multiples dérivés (c'est de là que vient la charge polémique de l'œuvre). C'est en ce sens que « l'histoire du dispositif de la sexualité, tel qu'il s'est développé depuis l'âge classique, peut valoir comme archéologie de la psychanalyse »⁷², car Foucault retrace la naissance de la psychanalyse dans ce discours chrétien de la chair, dans cette volonté de savoir obstiné cherchant la vérité du sexe à travers l'aveu du désir. Dans sa théorie du sujet désirant, essentiellement soumis à la libido, laquelle peut être révélée par une mise en discours lors de la cure psychanalytique, la psychanalyse se situe dans la lignée de ces *scientia sexualis* qui forment le dispositif de sexualité.

Cette notion de dispositif de sexualité nous permet déjà de mieux comprendre l'analytique des plaisirs pervers que nous avons rencontrée au point précédent : il s'agit de plaisirs solidaires du dispositif de sexualité, tel que Foucault explique plus loin que ce dispositif s'établit « comme distribution nouvelle des plaisirs, des discours, des vérités et des pouvoirs »⁷³. Le dispositif de sexualité se définit par sa prise en charge de tous les aspects de la vie sexuelle, dont les plaisirs physiques font également partie, et c'est en ce sens que Foucault analyse les spirales perpétuelles qui unissent plaisir et pouvoir.

Mais si nous comprenons mieux comment et en quel sens les plaisirs pervers peuvent être pensés comme plaisirs-dispositifs, nous ne sommes toujours pas en mesure de comprendre l'intervention finale des corps et des plaisirs, ni le lien qu'ils entretiennent avec eux.

Il nous faut en fait désormais nous intéresser à la notion de résistance définie dans ce dispositif. C'est en effet un principe méthodologique crucial défini dans le second point du chapitre,

71 Michel FOUCAULT, « Histoire de la sexualité 1, La Volonté de savoir », *op. cit.*, p. 700.

72 *Ibid.*, p. 713.

73 *Ibid.*, p. 707.

« Méthode »⁷⁴, comme la cinquième des cinq propositions permettant de penser ce dispositif de sexualité.

Ce principe expose la thèse fameuse et largement commentée selon laquelle « là où il y a pouvoir, il y a résistance »⁷⁵. L'originalité de cette thèse tient surtout dans le fait que la résistance n'est pas l'autre du pouvoir, son dehors, mais au contraire ce qui lui est interne, ce qui fonctionne comme « l'irréductible vis-à-vis »⁷⁶ des relations de pouvoir. Les relations de résistance sont comme le verso des relations de pouvoir. De même qu'il y a une multitude de foyers de pouvoir, de rapports de force, conformément à la microphysique foucauldienne du pouvoir, il y a une multitude de foyers de résistance qui leur correspondent, qui permettent des retournements stratégiques. Définir le pouvoir propre au dispositif de sexualité suivant ce principe, c'est reconnaître qu'il existe, face à chacun des rapports de pouvoir qu'il provoque, dessine, institue, des rapports de résistance correspondants. Face à toute forme de pouvoir, il existe des formes de résistance qui rendent possible son renversement, son retournement, son changement.

Mais il faut préciser cette idée : le fait que les points de résistances soient toujours situés vis-à-vis des rapports de pouvoir, qu'ils ne leur soient pas extérieurs mais immanents, ne signifie pas qu'ils ne peuvent produire qu'un simple retournement de situation sans changement radical de leur contexte de retournement. C'est alors qu'il nous faut faire une distinction entre retournement stratégique des rapports de force, et sortie des rapports de force. Il nous faut distinguer deux modes de réaction aux rapports de pouvoir : le retournement stratégique consiste à opérer des renversements de pouvoir mais sans modification du dispositif dans lequel s'insère le pouvoir, et sortir des rapports de pouvoir signifie sortir du dispositif. C'est précisément ce qu'explique Foucault à la fin de cette partie en prenant l'exemple de Reich, qui a développé toute une philosophie anti-repressives en analysant le dispositif de sexualité comme un dispositif de répression (une conception à laquelle nous avons vu que Foucault s'oppose obstinément tout au long de *La Volonté de savoir*). Reich a opéré un retournement stratégique, en permettant des changements à l'intérieur du dispositif, du fait qu'il a déployé sa critique « toujours dans le dispositif de sexualité, et non pas hors de lui ou contre lui. »⁷⁷. C'est, de façon générale, le cas des freudo-marxistes, de l'École de Francfort que Foucault a implicitement pour cible, qui se proposent comme des alternatives à un dispositif de répression, mais qui ne font que le perpétuer en ce sens qu'ils renversent les termes du dispositif sans en sortir.

74 *Ibid.*, p. 682-691.

75 *Ibid.*, p. 685.

76 *Ibid.*, p. 686.

77 *Ibid.*, p. 714.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre les plaisirs-dispositifs : ce sont des plaisirs qui opèrent toujours dans le cadre du dispositif, en permettant éventuellement des changements dans ce dispositif, mais sans jamais en sortir. Or la résistance, dans cette perspective, consiste précisément à sortir du dispositif, à proposer une voie alternative au dispositif, la possibilité de penser d'autres dispositifs, d'autres relations de pouvoir.

C'est grâce à cette distinction que l'on peut désormais comprendre l'occurrence finale des corps et des plaisirs à la fin du chapitre V, « Droit de mort et pouvoir sur la vie »⁷⁸. La description de la bio-politique, de ce nouvel investissement de la vie par la politique moderne, est pour Foucault le moyen de décrire l'importance du dispositif du sexe-désir, reposant sur l'idée d'une essence du sexe que Foucault déconstruit radicalement. Le sexe est une idée créée par ce dispositif historique de sexualité, qui a imaginé le sexe comme essence supposée qu'il s'agirait de chercher avec vérité. Mais le sexe n'est pas le seul point imaginaire créé par ce dispositif car, en même temps que le sexe, est créé « le désir du sexe »⁷⁹, et c'est donc d'un dispositif de sexe-désir qu'il s'agit, un dispositif reposant entièrement sur l'idée du désir comme principe révélateur du sexe, et du sexe comme objet de désir. C'est ce qui permet de conclure que le sexe « est sous la dépendance historique de la sexualité »⁸⁰, et que sortir de ce dispositif (comme nous avons vu qu'il s'agit de la résistance définie par Foucault) signifie s'affranchir « de l'instance du sexe »⁸¹, de cette idée du sexe comme détenteur de la vérité de notre subjectivité.

C'est donc dans la perspective précise de cet affranchissement comme résistance qu'interviennent les corps et les plaisirs, qui peuvent valoir « contre les prises de pouvoir », « contre le dispositif de sexualité »⁸². C'est ce qui permet à Foucault de conclure sur une sorte de prescription faite aux révolutionnaires, à ceux qui souhaiteraient résister en sortant du dispositif contrairement à ce qu'ont fait Reich et les freudo-marxistes de l'École de Francfort : « le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais le corps et les plaisirs »⁸³. Les plaisirs revêtent la fonction de résistance, de relations possibles de résistances par rapport aux rapports de pouvoir institués par le dispositif de sexualité. Les plaisirs peuvent dès lors être compris comme le résultat de cette nouvelle méthode contre-négative développée par Foucault, cette méthode qui pose le vis-à-vis nécessaire entre pouvoirs et résistances.

Là où il y a pouvoir du dispositif de sexualité, il y a donc résistance, il faut qu'il y ait résistance pour confirmer la nouvelle méthode foucauldienne, et c'est pourquoi Foucault doit

78 *Ibid.*, p. 715-736.

79 *Ibid.*, p. 734.

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

montrer où peuvent jouer ces points de résistance. Les plaisirs deviennent les contre-pouvoirs du désir, et la tension désir-plaisir est enfin affirmée dans toute sa force philosophique. Les désirs revêtent la fonction de pouvoir dans le dispositif de sexualité, dont nous avons vu qu'il procède pas une analytique scientifique du désir, et les plaisirs celle de résistance vis-à-vis de ce dispositif sexe-désir.

Ce qui peut être compris comme la conclusion de l'ouvrage, ou plutôt son ouverture possible, mérite commentaire : Foucault change son registre d'écriture, puisque le temps des verbes passe au futur de l'indicatif, un temps qui n'est jusqu'alors presque jamais utilisé dans ses travaux. Il s'agit du temps du pronostic, de l'irréel, de l'imaginé, et il s'agit donc d'un passage à la fois surprenant et précieux qui permet la première formulation des plaisirs comme outils de résistance. C'est un moment où Foucault sort de l'analytique méthodologique, archéologique ou généalogique, de tous ces registres analytiques caractéristiques de son mode de réflexion depuis ses premiers travaux, pour recouvrir une forme originale de registre, qui n'a pas encore de nom. Comment définir un tel registre, comment déterminer son rapport ambigu avec les autres registres foucauldien ? Il est impossible, à ce stade de notre étude, de répondre à cette question.

Il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'un registre que l'on peut dire hypothétique, puisqu'il est de l'ordre de la supposition, du pronostic historique, et c'est précisément ce caractère hypothétique qui peut justifier sa place dans l'économie de l'ouvrage, en guise d'ouverture, presque de prophétisation. C'est ce que nous donne à penser l'imprécision temporelle, « un jour »⁸⁴, qui intervient à deux reprises dans le texte, indexée au groupe adverbial « peut-être » qui renforce ce caractère hypothétique et prophétique.

Si nous ne pouvons pas encore comprendre les fonctions de ce registre étrange, néanmoins pouvons-nous interroger le fondement de cette hypothèse proposée par Foucault, des plaisirs comme contre-pouvoirs, contre-attaque, points de résistance possibles. En effet, si Foucault propose les corps et les plaisirs pour remplir le rôle de rapports de résistance face au dispositif de sexualité, comme alternative à celui-ci, alors qu'il n'a cessé de définir le long de l'œuvre les plaisirs-dispositifs, c'est parce qu'ils constituent le seul exemple d'alternative historique à la *scientia sexualis*. En effet, l'*ars erotica* constitue la seule source de résistance possible que Foucault connaît dans ses recherches actuelles, et c'est pourquoi il y puise le concept capable d'opposer à ce dispositif une autre économie, un autre rapport au corps et à la vérité du sexe.

C'est ainsi que Foucault établit finalement, et de manière radicale, la tension entre sexe-désir et corps-plaisirs, qui constitue précisément notre objet, et qui se présente sous la forme d'une tension entre dispositif et résistance. Mais cette tension, du fait des différentes ambiguïtés que nous

84 *Ibid.*, p. 735-736.

avons rencontrées et eues à résoudre, a suscité des réactions qui en ont fait une controverse qu'il convient d'étudier à présent.

I.B.3/ Controverse et problèmes

Comme nous l'avons déjà souligné dans notre introduction, c'est en réaction à la formulation de cette tension dans *La Volonté de savoir* que Deleuze rédige sa lettre, « Désir et plaisir »⁸⁵, très importante pour notre réflexion. Tâchons donc de relire cette lettre à l'aune des analyses que nous avons menées jusqu'à présent, afin de mieux concevoir les problèmes de cette tension.

Cette lettre s'ouvre sur la problématique des dispositifs de pouvoir que nous avons rencontrés, en précisant la différence entre ceux décrits dans *Surveiller et punir* et celui développé dans *La Volonté de savoir* : le premier était strictement normalisant, tendait à normaliser les corps, tandis que le second est également constituant, porteur de vérité (puisqu'ils sont mus par le désir, principe constituant du sujet). En ouvrant cette lettre de la sorte, Deleuze repère en fait une série de problèmes qui semblent se poser par rapport à la méthodologie foucauldienne, et *a fortiori* à la réflexion de Foucault, notamment par rapport au fait que celui-ci semble « ressusciter la vérité, même s'il en fait un nouveau concept »⁸⁶. L'enjeu de cette lettre va être pour Deleuze de repérer une série de problèmes posés par les nouvelles thématiques abordées dans *La Volonté de savoir*, en faisant « le compte de ses convergences et divergences avec Foucault »⁸⁷.

La première divergence repérée par Deleuze, et qui nous intéresse, concerne la notion de « désir », précisément parce que Deleuze lui donne une fonction positive, dans une perspective spinoziste. Le désir est premier pour Deleuze, pour une analytique du social, alors que pour Foucault ce qui est premier ce sont les dispositifs de pouvoir, qui prennent en charge le désir, le créent et le font parler. Le désir, pour Deleuze, se caractérise par son agencement avec d'autres désirs (ce qui forme le tissu social), et par sa propension à la fuite, à la déterritorialisation, c'est-à-dire la tendance à fuir le territoire formé par le pouvoir et ses stratégies (nous ne pouvons pas nous permettre de développer ici la métaphysique deleuzienne, et c'est pourquoi nous nous contentons d'indiquer les idées principales pour mieux comprendre les enjeux de cette lettre).

Deleuze s'oppose à l'idée foucauldienne du désir comme effet des dispositifs de pouvoir, des stratégies historiques dont nous avons vu qu'elles sont symptomatiques de l'analytique du pouvoir. Mais, jusqu'à ce moment de la lettre, Deleuze se contente de repérer des divergences entre sa conception des désirs et celle de Foucault. Une rupture importante s'effectue lorsque Deleuze

85 Gilles DELEUZE, « Désir et plaisir », *Le Magazine littéraire*, octobre 1994, n° 325, pp. 59-65.

86 *Ibid.*, p. 59.

87 *Ibid.*, p. 58 (avant-propos de François Ewald).

commente le problème de la résistance chez Foucault, qui nous intéresse en premier chef, et ne consiste plus à faire le compte sur leurs divergences. Il s'agit plutôt pour Deleuze de repérer un problème interne et spécifique à la pensée de Foucault, qui ne le concerne en aucun cas, mais semble très problématique par rapport à sa propre cohérence.

La question de Deleuze est de savoir quel statut Foucault donne aux phénomènes de résistance, nécessaires dans la mesure où les dispositifs sont constituants mais non totalisants ; ils tendent à contrôler le corps sans jamais le contrôler entièrement, ce qui rend possible la résistance. Trois possibilités de réponse sont énumérées par Deleuze : soit il s'agit de « vis-à-vis » - comme nous l'avons déjà vu par rapport à la conception foucauldienne du pouvoir, les résistances seraient comme « une image inversée des dispositifs »⁸⁸ ; soit il faut supposer un pouvoir de la vérité pour répondre à la vérité du pouvoir, pouvoir de la vérité capable de contrebalancer ces dispositifs ; soit ce sont les corps et les plaisirs qui constituent ces phénomènes de résistance. C'est alors qu'apparaît la question que nous avons déjà relevée en introduction : « comment les plaisirs animent-ils des contre-pouvoirs, et comment conçoit-il cette notion de plaisir ? »⁸⁹, et dont nous comprenons mieux le contexte.

Deleuze permet de repérer trois notions qui semblent essentielles à la nouvelle pensée de Foucault, mais qui ne sont pas encore développées : les rapports de force, les vérités, et les plaisirs. Si notre sujet portait sur la résistance chez Foucault, il nous faudrait bien évidemment étudier ces trois notions, mais comme nous le limitons à la tension désir-plaisir, concentrons-nous sur la troisième notion énoncée par Deleuze.

La question de Deleuze, après la lecture que nous avons faite de *La Volonté de savoir*, semble tout à fait légitime, car si Foucault utilise les plaisirs comme hypothèse de contre-pouvoirs, nous avons repéré toute l'ambiguïté de cette utilisation, dans la mesure où les plaisirs ne sont pas définis, et apparaissent de manière fortuite dans l'œuvre, ce qui justifie la réaction de Deleuze. De fait, nous pouvons répondre que si Deleuze repère cette difficulté interne à l'œuvre de Foucault, c'est parce qu'à ce stade de son travail, les plaisirs ne sont qu'une hypothèse de recherche, comme nous l'avons montré, une hypothèse produite par la rencontre de deux résultats de recherche : celui des points de résistance nécessaires face aux dispositifs (il faut donc qu'il y ait résistance au dispositif de sexualité), et celui de l'*ars erotica* comme alternative historique à la *scientia sexualis*. Les plaisirs ont donc un statut philosophique instable, de même que le registre par lequel ils s'insèrent dans la réflexion, comme nous l'avons montré.

88 *Ibid.*, p. 62.

89 *Ibid.*

À défaut de pouvoir résoudre cette difficulté interne à l'œuvre de Foucault, que lui seul pourra résoudre, Deleuze continue à compter les divergences quant à leurs deux conceptions, en expliquant notamment pourquoi il s'oppose terme à terme à Foucault sur la question désir-plaisir. C'est que pour Deleuze, le désir n'a rien d'une essence, d'une nature interne au sujet, contrairement à l'analyse que nous menons depuis Sade ; il est processus, affect, haecceité, événement, en plus de déterritorialisation, fuite et agencement (ce que nous avons déjà vu). Deleuze oppose alors le principe de l'organisation, des strates, au désir qui toujours fuit, déterritorialise ce que le pouvoir et l'organisation stratifiée cherchent à territorialiser ou re-territorialiser. De même, Deleuze refuse la notion de plaisir dont Foucault se sert pourtant afin de trouver une alternative au désir : le plaisir est, contrairement au désir, ce qui va le re-territorialiser, interrompre son processus de fuite, en ramenant toujours le désir à un sujet, à un corps précis et situé. Deleuze va jusqu'à parler de « la norme du plaisir »⁹⁰, ce qui radicalise sa dissension d'avec Foucault.

C'est sur ces points que s'ouvre la controverse Deleuze-Foucault, qui a donné lieu aux commentaires que nous avons cités en introduction, et qui se concentrent sur l'opposition Deleuze-Foucault autour de cette tension désir-plaisir, avant que David-Ménard ne la relègue au second plan. Notre étude permet au contraire de montrer que la tension, chez Foucault, revêt une importance de premier plan.

Mais cette controverse ne constitue pas notre objet, et nous intéresse seulement dans la mesure où elle permet de mettre en évidence l'étendue des problèmes posés par cette intervention des plaisirs comme éléments pour animer des contre-pouvoirs à la fin de *La Volonté de savoir*.

Nous devons donc aller plus loin dans l'exploration du problème soulevé par Deleuze, car cette lettre n'apporte finalement pas plus que des questions à notre propos.

C'est pourquoi nous aimerions désormais explorer l'article de Judith Butler, déjà cité et très important par rapport à notre étude, « Reconsidérer « les corps et les plaisirs » »⁹¹.

Butler revient sur la formulation qui conclue *La Volonté de savoir*, et sur sa réception historique, en tant qu'elle « ouvrait la possibilité de corps non marqués, de corps qui n'étaient plus pensés ou vécus en termes de différence sexuelle »⁹², et plus radicalement « pouvait constituer une émancipation » permettant de « se détourner à la fois du féminisme et de la psychanalyse »⁹³, c'est-à-dire d'une pensée de la sexualité en terme de désir.

Butler se propose de revenir sur ce passage, de critiquer l'idée de plaisir comme « site hypothétique de résistance » (une interprétation qui correspond tout à fait à la nôtre), et de montrer

90 *Ibid.*, p. 64.

91 Judith BUTLER, « Reconsidérer « les corps et les plaisirs » », *Foucault et la psychanalyse*, mars 2009, double 4-5, Philosophie, littérature, sciences humaines et sociales, pp. 91-102.

92 *Ibid.*, p. 91.

93 *Ibid.*

la richesse de la controverse ouverte par Foucault (la grande originalité de Butler consiste à lire ce passage sans passer par la lettre de Deleuze).

Après avoir brièvement résumé la thèse de cette tension entre sexe-désir et corps-plaisirs, Butler explique que Foucault conduit à se débarrasser finalement des notions de différence sexuelle et d'homosexualité, qui n'ont précisément de sens que lorsqu'elles sont rapportées à l'instance du sexe et à la vérité du désir, comme nous l'avons déjà vu. La notion même de genre disparaît, réduite à une distinction entre différentes natures sexuelles dont les plaisirs s'émancipent, et c'est sur ce point que se distinguent les *feminist studies* et les *queer studies*, qui permettent de comprendre la critique de Butler. Une grande partie du féminisme se fonde en effet sur cette notion de genre, et souhaite s'en servir comme d'un instrument critique. Prenons à cet égard un exemple significatif : l'article de Joan Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique »⁹⁴, qui démontre précisément la dimension critique du genre, et souhaite construire une analyse critique autour de cette notion que Foucault évacue en proposant un dépassement du sexe-désir. A l'inverse du féminisme, les études *queer* se fondent en grande partie sur cette idée foucauldienne, en remettant en cause l'idée du sexe-désir, de la nature sexuelle, du genre, et de l'identité. C'est précisément l'usage que fait Halperin de Foucault dans son œuvre *Saint Foucault*⁹⁵, en parlant de la « politique queer de Michel Foucault » sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

Ce que Butler dénonce, en tant que théoricienne du féminisme, c'est précisément ce risque d'évacuer trop vite la notion de genre en l'associant simplement au « nexus sexe-désir ». Il ne s'agit pas bien sûr pour les féministes de revenir à l'idée d'un sujet naturellement genré, mais d'historiciser le genre d'une manière qui permette de relire l'histoire avec un regard critique (c'est précisément ce que cherche à faire Joan Scott). Non pas évacuer le genre, mais l'instrumentaliser dans une perspective critique. C'est le point de départ de la critique de Butler, ce qui motive son effort de critiquer cette tension foucauldienne. Tâchons donc d'identifier les différents problèmes internes à cette tension désir-plaisir, repérés par Butler.

Ce que Butler interroge dans un premier temps, c'est la capacité de résistance contenue dans le nexus corps-plaisirs, c'est cette prétendue puissance qui permettrait de s'affranchir de « l'instance du sexe » au profit d'un nouveau rapport à la sexualité. La question de Butler est en fait fondamentale : comment rompre avec le sexe-désir ? D'une certaine manière, Butler précise la question qui était celle de Deleuze, de savoir comment les plaisirs peuvent prendre en charge des résistances au dispositif de sexualité, en demandant si cette rupture, cette résistance doit venir du sujet, du corps. Butler suppose alors que le corps chez Foucault n'est jamais entièrement saisi par

94 J. SCOTT, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », in *Les Cahiers du GRIF*, n°37-38, 1988

95 David M. HALPERIN, *Saint Foucault*, Didier ERIBON (trad.), Paris, EPEL, Les grands classiques de l'érotologie moderne, 2000.

les dispositifs de normalisation et de construction discursive, « ne se laisse jamais saisir tout entier dans une instance de construction, et demeure par conséquent ce qui est encore à construire ». Le corps permettrait de résister du fait qu'il n'est pas entièrement construit, entièrement normalisé par les dispositifs. Les corps et les plaisirs sont ce qui échappe au dispositif constitutif du sexe-désir, à la constitution du corps comme sexe-désir ; c'est la limite de ce dispositif constituant. À ce stade, nous ne pouvons que corroborer cette idée.

La deuxième critique de Butler porte sur l'histoire, et le statut historique de ces plaisirs comme contre-pouvoirs : Butler interroge de manière très critique une rupture à laquelle semble souscrire Foucault entre modernité – avènement du dispositif de sexualité, normalisant du sexe-désir – et période pré-moderne, période imaginée comme lieu antérieur à tous dispositifs, et donc foyer historique des résistances, « idyllique préhistoire à la régulation du sexe »⁹⁶. La résistance ne serait qu'un fantasme produit par une limite arbitraire entre modernité et pré-moderne, ce qui rend son statut très problématique, confirmé par l'ambiguïté du registre prophétique employé par Foucault : que signifie ce « un jour peut-être » qui promet un lendemain heureux, un au-delà historique si inadéquat au Foucault que nous connaissons ?

C'est alors bien sur la question du registre temporel de ces plaisirs que se concentre la critique de Butler, du fait que la tension désir-plaisir oppose deux registres temporels, le moderne et le pré-moderne, mais sans élucider son propre registre. « Comment comprendre la temporalité dans laquelle émerge ce choix, où le binaire lui-même trouve sa formulation et peut être formulé ? »⁹⁷, c'est bien toute la problématique que laisse ouverte Foucault en pronostiquant des plaisirs comme solution à un dispositif moderne.

Ces difficultés, irrésolues par Foucault, permettent à Butler de poser une question encore plus radicale et critique à l'égard de la thèse foucauldienne : les corps et les plaisirs ne sont-ils pas finalement possibles qu'en tant qu'ils s'inscrivent historiquement face au régime du sexe-désir ? Autrement dit, peut-on vraiment se débarrasser du sexe-désir, ou ce dernier n'est-il pas la condition même des plaisirs, en tant que son indépassable vis-à-vis, qui empêche de sortir de la tension désir-plaisir ? C'est précisément la thèse que défend Butler, et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir une fois que nous serons mieux armés pour y répondre.

Pour l'heure, il nous importe davantage de repérer les problèmes posés par cette hypothèse des plaisirs comme contre-pouvoirs, les problèmes que nous aurons à résoudre dans le cadre de cette étude, que de chercher à les résoudre, car notre étude ne nous le permet pas encore. En effet, nous n'en sommes qu'à la première formulation radicale de cette tension désir-plaisir chez

96 Judith BUTLER, « Reconsidérer « les corps et les plaisirs » », *op. cit.*, p. 96.

97 *Ibid.*, p. 98.

Foucault, et sous forme d'hypothèse prophétique qui rend son statut si problématique. Il est donc impossible de s'en servir comme d'un outil d'analyse permettant de répondre aux critiques de Butler. Nous ne pourrions discuter ces critiques qu'après avoir étudié de manière plus aboutie et satisfaisante philosophiquement la tension désir-plaisir, ou du moins avoir tenté cette étude si l'œuvre de Foucault nous le permet.

Nous avons donc repérer les problèmes soulevés par l'affirmation des corps-plaisirs comme contre-pouvoirs à la fin du premier tome de l'*Histoire de la sexualité*, parmi lesquels se trouve la controverse Deleuze-Foucault qui constitue la principale source des commentaires actuellement. Mais le repérage de ces problèmes nous indique en même temps qu'il est nécessaire d'aller plus loin afin de les résoudre, de dépasser ce stade de tension confuse et hypothétique entre désir et plaisir. L'enjeu consiste donc à analyser la problématisation de plus en plus claire et précise de cette tension, afin de répondre *in fine* au problème que nous nous étions d'abord posés, à savoir de comprendre comment concevoir ce moment de problématisation de plus en plus intense.

I.C) Transcendental historique et méthode

I.C.1/ Une nouvelle problématique : le plaisir

Dès 1976, Foucault ne pense la relation désir-plaisir plus que sous la forme d'une tension. Du fait des réactions à cette conclusion hautement surprenante, dont nous avons tâché de montrer à la fois le caractère surprenant et les réactions effectives, Foucault doit désormais s'expliquer de cette tension. Interrogeons-nous donc sur la manière dont Foucault travaille cette tension de manière à l'affirmer et à lui donner une épaisseur philosophique qui permette de dépasser les problèmes qu'elle pose, afin de comprendre sa genèse finale chez le « dernier » Foucault. Nous nous situons en effet à un moment de bascule intéressant, puisque nous nous dirigeons vers ce que la critique a nommé le dernier Foucault, dont on place généralement les prémisses autour de 1978 ; il s'agit d'une remarque à laquelle nous devons faire un sort au cours de cette étude. Cette dernière, rappelons-le, doit nous permettre de comprendre pourquoi cette tension a été mise au jour par la pensée de Foucault.

C'est sans doute en 1978 que pour la première fois la tension désir-plaisir est affirmée et justifiée en tant que telle par Foucault, dans son entretien déjà cité avec Jean Le Bitoux, « Le gay savoir »⁹⁸. Foucault part du fait qu'il souhaite, après avoir historicisé l'homosexualité (notamment dans *Les Anormaux*, comme nous l'avons déjà évoqué), historiciser la sexualité. C'est donc bien dans la perspective d'une histoire de la sexualité que s'insère son propos. Or, si la sexualité en tant

⁹⁸ Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », in Jean LE BITOUX (dir.), *Entretiens sur la question gay*, Béziers, H&O, pp. 45-72.

que telle a bien permis des luttes (c'est ce qu'il a déjà montré dans *La Volonté de savoir* avec Reich, et tout l'arrière-fond de mai 68 que Foucault a à l'esprit), cette lutte ne peut se contenter d'inverser les termes sans les remettre en cause. Car la notion même de sexualité est associée à un biologisme et un psychologisme du sujet qu'il convient de remettre en cause : c'est ce qui court dans notre travail depuis l'analytique sadienne du désir comme essence du sujet.

L'enjeu pour Foucault est politique, social, comme nous pouvions déjà le sentir en conclusion de *La Volonté de savoir* : il s'agit d'une « suggestion » pour « un élargissement des luttes et une sorte de changement de fond, de changement d'axes par rapport aux luttes »⁹⁹. Foucault remarque en effet que lutter dans les termes de la sexualité, en affirmant par exemple qu'il faut libérer le désir comme le suggérait mai 68, comporte toujours ce risque de tomber dans les impasses de la maladie, de la normalité qui sont les notions constitutives de la sexualité. La sexualité est bien chargée d'une densité historique dont nous ne pouvons pas faire fi lorsque nous l'utilisons, et il est très difficile de charger les termes d'une nouvelle signification (en affirmant par exemple que l'homosexualité n'est pas une maladie), de lutter donc contre plusieurs siècles d'histoire, de sédimentation de significations qui jouent nécessairement dans les termes employés.

Face à ce constat historique et méthodologique, qui consiste à dire que lutter méthodiquement ne peut éternellement se faire dans les termes mêmes des dispositifs contre lesquels il s'agit de s'opposer, Foucault propose d'inventer de nouveaux termes, des notions vierges historiquement, moins connotées, moins chargées de significations et donc moins dangereuses à manipuler dans un discours de résistance. C'est précisément dans cette perspective qu'émerge la notion de « plaisir ».

C'est à cet égard que le problème désir-plaisir apparaît selon lui, suivant la formule que nous avons déjà relevée à plusieurs reprises, comme « important »¹⁰⁰. Pour affirmer cette importance, Foucault synthétise les acquis de ces dernières années de recherche, celles qui ont constitué le cœur de nos analyses jusqu'à présent, pour définir le désir tel qu'il est notamment utilisé par la médecine et la psychanalyse. Le contexte, comme nous l'avons déjà repéré, est bien celui d'une critique de la psychanalyse, du freudisme, du marxisme, de l'École de Francfort, et plus largement des *scientia sexualis* qui définissent le désir comme « instrument pour la mise en intelligibilité, pour l'étalonnage par conséquent en termes de normalité d'un plaisir sexuel : dis-moi quel est ton désir et je te dirai qui tu es, je te dirai si tu es malade ou pas, je te dirai si tu es normal ou pas, et par conséquent je pourrai disqualifier ton plaisir ou au contraire le requalifier »¹⁰¹. Le désir est lié, plus précisément qu'à une volonté de savoir, à une volonté de normaliser l'activité sexuelle, de la

99 *Ibid.*, p. 48.

100 *Ibid.*, p. 50.

101 *Ibid.*

rabattre sur une norme (c'est ce que nous avons notamment vu par rapport à la physiologie morale de la chair, et à la catégorisation des plaisirs pervers).

Foucault est soucieux de ne pas disqualifier toute utilisation du terme de désir, puisqu'il admet l'usage qu'en font Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, et dont Deleuze se défend par ailleurs dans la lettre que nous avons lue. Néanmoins, il explique que par « précaution méthodologique »¹⁰², il convient d'utiliser un autre terme si l'on cherche vraiment à générer un sens nouveau, plutôt que de réutiliser un terme en ré-élaborant sa connotation historique. C'est alors que le terme de plaisir prend tout son sens par rapport à la méthodologie foucauldienne, puisqu'il s'agit de lutter contre les dispositifs en proposant de nouvelles armes, neuves, pour résister. Le plaisir permet « d'éviter l'armature psychologique et médicale que la notion de désir portait en elle »¹⁰³. Mais Foucault sent qu'il faut satisfaire à une certaine exigence philosophique concernant cette notion de plaisir, et c'est pourquoi pour la première fois dans son œuvre, et peut-être la seule, il en propose une définition.

Nous avons déjà évoqué, en introduction, le fait que Foucault commence par dire que cette notion « à la limite ne veut rien dire »¹⁰⁴, ce qui constitue bien sûr une stratégie de résistance très pertinente : s'il utilise le plaisir, c'est précisément parce qu'il n'a pas cette épaisseur sémantique qui caractérise le désir, et qu'il devient donc difficile de le définir. En tant que notion vierge, le plaisir n'a pas encore de sens. Et c'est pourquoi il apparaissait simplement comme une hypothèse en conclusion du premier tome de *l'Histoire de la sexualité*, car il n'a pas proprement d'histoire – c'est aussi ce qui justifie le registre particulier à travers lequel il s'inscrit dans l'œuvre, un registre qui ne peut pas relever proprement d'une méthode historique.

Néanmoins, et nous aurons bien sûr à interroger ce point, Foucault propose une définition minimale du plaisir, qui débouche sur une conceptualisation élémentaire de la notion. La définition est la suivante : il s'agit d'un « un événement qui se produit, qui se produit je dirais hors sujet, ou à la limite du sujet, ou entre deux sujets, dans ce quelque chose qui n'est ni du corps ni de l'âme, ni à l'extérieur ni à l'intérieur »¹⁰⁵. Cette définition quelque peu hésitante débouche sur une conceptualisation claire, Foucault affirmant que finalement la notion de plaisir est moins cruciale que celle « d'événement non assigné et non assignable à un sujet »¹⁰⁶.

Cette conceptualisation semble entièrement construite en miroir de celle de désir : si le désir prétend dire l'essence, toujours se rattacher à un sujet pour en dire la vérité, alors le plaisir, en tant que point de résistance au désir, ne peut être assigné à un sujet, et doit être à l'antithèse de

102 *Ibid.*, p. 51.

103 *Ibid.*

104 *Ibid.*

105 *Ibid.*

106 *Ibid.*

l'essence. C'est pourquoi la notion d'événement est adéquate, puisqu'un événement est toujours un produit spatio-temporel spontané et éphémère, contingent, particulier – autant de déterminations qui sont à l'antithèse de la notion d'essence.

C'est ainsi que, durant toute cette entrevue avec Jean Le Bitoux, Foucault va tâcher de réfléchir à cette notion de plaisir, puisque c'est selon lui le grand enjeu politique s'agissant de résister au dispositif de sexualité fondé sur le désir. Foucault reprend ses récents résultats de recherche à l'aune de cette nouvelle notion pour exemplifier le contenu qu'il vient d'énoncer, et sa force sémantique.

Foucault explicite sa conception du plaisir en commençant par dénoncer une certaine conception contemporaine du plaisir, assimilé à la jeunesse, qui devrait toujours s'accommoder d'une compensation. Le plaisir n'est finalement toléré qu'en tant qu'il est futile, lié à une jeunesse éphémère, voué à s'éteindre, bref, en tant seulement qu'il est compensé par sa propre limite. Le plaisir est donc toléré, car « on sait bien qu'ils [les jeunes] auront assez de peine et de chagrins, et qu'ils paieront assez cher ce plaisir qu'ils prennent »¹⁰⁷. Foucault dénonce une certaine économie compensée des plaisirs, qui fait que le plaisir doit toujours être porteur de son contraire, d'un certain déplaisir nécessaire. Or qu'est-ce qu'un plaisir non-compensé ? C'est le « bonheur », cet événement intersubjectif par excellence qui échappe à toute puissance explicative, et est en conséquence intolérable. Nous aurons à y revenir largement [plus haut](#).

En développant sa pensée du plaisir, Foucault prône son caractère inexplicable, fuyant, impertinent du fait qu'il échappe aux normes et notamment aux normes « adultes », qui n'expliquent le plaisir que comme un passage nécessairement entouré de déplaisir. C'est ce qui permet à Foucault d'arriver à la notion d'amitié, qui est selon lui l'une des réalisations de ce plaisir impertinent, qui refuse de se soumettre à la nécessité d'une explication rationnelle, d'une volonté de savoir, d'un décryptage scientifique. Foucault rejoint en ce sens la conception que donne Montaigne de l'amitié¹⁰⁸, telle qu'elle échappe aux puissances explicatives. Et Foucault d'ajouter : c'est en ce sens qu'elle est précieuse pour offrir un outil de résistance aux *scientia sexualis* explicatives, au désir révélateur et porteur de vérité. C'est aussi ce qui amène Foucault à s'intéresser aux saunas gay comme des lieux dans lesquels « on se désobjectivise »¹⁰⁹, où il s'agit de se détacher du sujet à travers le plaisir plutôt que de toujours y revenir selon la technique de l'aveu du désir.

107 *Ibid.*, p. 56.

108 On peut en effet opérer une lecture très foucauldienne de ce fameux passage de l'essai sur l'amitié : « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en répondant : « Parce que c'était lui ; parce que c'était moi. » » (« De l'amitié », in Montaigne, *Essais*, Livre premier, Chapitre XXVIII, folio classique, Paris, 2003, page 269).

109 Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », *op. cit.*, p. 66.

Il est en ce sens possible de pressentir une réponse possible à la question de Deleuze, en expliquant que les plaisirs peuvent animer des contre-pouvoirs en tant qu'ils rendent possible une reconstruction du langage, dans une perspective très post-structuraliste, et donc une lutte d'ordre symbolique en faisant jouer une notion anti-essentialiste et anti-subjective contre ce désir essentialiste et subjectif. Cela nous permet aussi de répondre à la seconde question de Deleuze, à savoir comment Foucault conçoit le plaisir, à travers cette notion d'événement non-subjectif¹¹⁰.

Mais nous ne pouvons en rester à l'idée d'un contre-pouvoir symbolique, dont nous ne comprenons pas exactement le fonctionnement et qui semble insuffisant pour résister à un dispositif aussi colossal que celui de sexualité ; de plus, cette définition du plaisir est trop lacunaire pour satisfaire à une réflexion philosophique.

Quoi qu'il en soit, cette entrevue avec Jean Le Bitoux est cruciale à notre réflexion, puisqu'elle permet d'affirmer la tension désir-plaisir non plus sous la forme d'une hypothèse comme à la fin de *La Volonté de savoir*, mais d'un projet de recherche dont nous avons par exemple vu avec Judith Butler qu'il fut très efficient dans les *queer studies*. En tant qu'il s'agit désormais d'une problématique affirmée, clarifiée par Foucault, dont nous comprenons mieux les enjeux en terme de méthode, celle-ci permet-elle désormais de résoudre les différents problèmes qui s'étaient posés en conclusion du premier tome de *l'Histoire de la sexualité* ? Pouvons-nous par exemple comprendre le registre surprenant qui intervient à ce moment de l'œuvre ? S'agit-il d'un registre non-historique, prophétique, puisque précisément il permet d'inventer des alternatives à l'histoire ? S'agit-il d'un registre « pré-moderne » au sens où Butler emploie ce terme ?

Maintenant que cette tension est posée, affirmée, fondée méthodologiquement, peut-on en effet résoudre les différents problèmes qu'elle a d'abord suscités ?

I.C.2/ La solution éthique, régimes d'historicité et modifications

Il convient, pour répondre méthodiquement à notre problème, de rapidement contextualiser cette période qui suit la publication de *La Volonté de savoir*. Ce contexte mérite commentaire puisqu'il constitue un moment de transition essentiel vers ce que l'on nomme aujourd'hui le « dernier » Foucault. Pour bien saisir son ampleur, nous pouvons nous référer à l'ouvrage à partir duquel nous avons ouvert notre introduction, *Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984¹¹¹*, qui étudie précisément ce changement.

110 Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que le terme d'événement est également employé par Deleuze mais pour définir le désir, dans cette même lettre, *op. cit.*, p63, ce qui permet de comprendre la parole rapportée de Foucault : « ce que j'appelle « plaisir », c'est peut-être ce que vous appelez « désir », mais de toute façon j'ai besoin d'un autre mot que désir ».

111 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, 2015.

Il est intéressant de remarquer que la date citée comme début de transition, à savoir 1978, est précisément celle à laquelle la tension désir-plaisir est affirmée comme nouvelle problématique de recherche, comme nous l'avons vu au point précédent. C'est durant cette période que de nouvelles thématiques sont envisagées, et notamment celles de l'éthique, du sujet et de la vérité qui sont au cœur de cet ouvrage, de même qu'un nouveau rapport aux Cours au Collège de France se met en place. À partir de 1978, les Cours au Collège de France « deviennent le véritable « laboratoire » des expérimentations foucaaldiennes »¹¹², alors qu'avant cette date ils constituaient le simple rendu de ses résultats de recherche ; on passe, si l'on veut, de la forme du cours universitaire à la forme du séminaire. Il est d'ailleurs également troublant de remarquer que c'est concomitamment à la publication de *La Volonté de savoir* que Foucault prend sa première et dernière année sabbatique par rapport au Collège de France (l'année 1976-1977). Plus précisément, *La Volonté de savoir* est publiée le 17 novembre 1976 chez Gallimard et c'est pour l'année 1977 que Foucault a pu bénéficier d'une année sabbatique. Cette seule année sabbatique précède immédiatement ce livre, et cette fin si énigmatique et problématique que nous avons commentée. S'ouvre d'ailleurs une sorte de période de latence, de rupture en terme d'ouvrages puisque le prochain ouvrage publié par Foucault, le deuxième tome de l'*Histoire de la sexualité*, le sera en 1984, presque dix ans plus tard. Il y a manifestement une rupture, un moment de changement dans la pensée de Foucault, celui-ci qui a été si fréquemment commenté et auquel nous devons faire un sort à présent.

Tout se passe donc comme si Foucault avait conscience, après la publication de *La Volonté de savoir*, des difficultés de son affirmation finale, des problèmes qu'elle posait, et qu'il devait donc en conséquence revoir l'intégralité de sa méthode pour y remédier. C'est en tous cas ce qui apparaît très clairement en ouverture de *L'Usage des plaisirs*, dans ce chapitre également très commenté, « Modifications »¹¹³, dans lequel Foucault s'explique des étrangetés contextuelles que nous venons d'énumérer : « Cette série de recherches paraît plus tard que je n'avais prévu et sous une tout autre forme. Voilà pourquoi. »¹¹⁴. Foucault y résume la méthode et les thèmes qu'il avait d'abord suivis dans *La Volonté de savoir*, et qu'il synthétise autour de la notion d'« herméneutique du désir »¹¹⁵, qui court dans ses recherches depuis *Les Anormaux*, avant d'expliquer que cette recherche l'a conduit à une sorte d'impasse. En effet, se concentrer méthodologiquement et thématiquement sur l'herméneutique du désir depuis les discours chrétiens sur la chair semblait limiter les résultats possibles, puisque cela ne donnait qu'à penser des sujets déjà sexués, déjà lus comme des êtres de désir, sans permettre de comprendre pourquoi ni comment ils l'étaient. Cette période ne donnait en

112 *Ibid.*, p. 11.

113 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, pp. 739-957, p. 739-748.

114 *Ibid.*, p. 739.

115 *Ibid.*, p. 741.

effet qu'à penser « le principe de « l'homme de désir » »¹¹⁶, à travers les phénomènes historiques de la chair chrétienne et de la sexualité occidentale, mais sans sortir de ce principe, c'est-à-dire sans rendre possible son historicisation.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'objectif général de Foucault est donc le même : historiciser la sexualité, se placer dans la perspective de cette histoire de la sexualité. Mais pour atteindre ce même objectif, c'est la méthode qui diffère : il ne s'agit plus simplement de partir de l'homme de désir déjà constitué, à travers un dispositif qu'il faudrait décrire depuis sa naissance dans la chair chrétienne, mais de partir encore plus loin du sujet tel qu'il a pu se constituer autrement que comme sujet de désir, pour davantage comprendre encore les moteurs historiques de ce dispositif.

C'est pourquoi le déplacement s'opère vers une généalogie de l'homme de désir¹¹⁷ : il faut comprendre comme le sujet en est venu à se reconnaître comme sujet de désir, ce qui suppose déjà qu'il se reconnaisse comme sujet. C'est ce qui justifie la nouvelle thématique de l'herméneutique de soi, caractéristique du dernier Foucault, qui creuse encore plus profondément les racines de l'herméneutique du désir.

L'enjeu, par rapport à ce que nous avons déjà établi, est double : il s'agit d'abord d'historiciser de manière encore plus radicale le dispositif de sexualité, montrer à quel point notre expérience de la sexualité est contingente, mais cet enjeu est intrinsèquement lié à l'exigence de fournir des alternatives à ce dispositif ! Nous pouvons presque dire – mais il ne s'agit encore que d'une hypothèse – que Foucault est en train de réaffirmer ce qu'il disait à la fin de *La Volonté de savoir*, de relancer cette tension hypothétique mais sur un mode cette fois-ci thétique : c'est que l'alternative au dispositif n'est plus à travailler dans un déplacement spatial (déplacement de l'Occident, avec la *scientia sexualis*, à l'Orient, avec l'*ars erotica*) mais dans un déplacement temporel (déplacement de l'époque moderne à l'Antiquité).

Il va bien sûr falloir préciser et travailler cette idée, mais cette hypothèse nous permet déjà de mieux comprendre le registre dans lequel nous apparaissait l'hypothèse des plaisirs comme contre-pouvoirs. En effet, comment peut-on désormais comprendre ce registre prophétique si problématique qui clôt *La Volonté de savoir* ? Ne peut-on pas le lire comme un registre historique autre ? C'est ce que nous permet de comprendre Judith Revel en définissant les trois « régimes d'historicité »¹¹⁸ qui caractérisent la pensée de Foucault, et qui se définissent par « trois facettes du

116 *Ibid.*

117 *Ibid.*, p. 741-742.

118 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), « Promenades, petits excursus et régimes d'historicité », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, pp. 161-175.

rapport foucauldien à l'histoire »¹¹⁹. Le premier est celui de l'archéologie, qui consiste à faire l'histoire des systèmes de pensée « où la différence joue de passé à passé »¹²⁰ ; le deuxième est celui de la généalogie, qui cherche à expliquer le présent à travers le sondage du passé, où la différence joue entre présent et passé ; et enfin le troisième, qui va hautement nous intéresser, est celui de l'éthôs, ou « éthique des attitudes »¹²¹, qui expérimente des modes de vie présents, « susceptibles d'introduire de la différence [...] entre ce qui est (notre présent) et ce qui n'est pas encore (l'avenir) »¹²².

N'a-t-on pas, avec ce troisième régime d'historicité, une clé pour comprendre ce registre prophétique si problématique ? Il ne s'agit pas d'un registre anhistorique, qui chercherait à supplanter l'histoire, mais bien un registre historique, situé dans l'histoire, et cherchant à la modifier en vue de l'avenir, d'une histoire qu'il reste à faire. Nous n'avons pas encore étudié l'histoire antique que Foucault amorce alors, mais nous pouvons affirmer, contre Butler, qu'aucun régime d'historicité chez Foucault ne prétend penser une histoire idyllique. Ce troisième régime d'historicité est bien étrange, surprenant, et c'est pourquoi il suscita tant de problèmes, surtout à une époque où Foucault n'avait pas suffisamment avancé dans ses recherches pour le définir. Les plaisirs comme contre-pouvoirs constituaient, si l'on veut, l'expression éthique de Foucault, l'intrusion d'un régime éthique au milieu de régimes archéologique et généalogique, une intrusion sans doute maladroite et qui peut expliquer cette transition amorcée par Foucault dès 1977 pour la fonder philosophiquement sur une nouvelle méthode et de nouvelles thématiques.

Ce précieux chapitre « Modifications » permet également de répondre aux problèmes posés par Deleuze dans sa lettre, puisqu'il semble que Deleuze lui-même se réponde dans le chapitre déjà cité de son livre *Foucault*, « Les plissements ou le dedans de la pensée (subjectivation) »¹²³, en se posant la question qui était précisément la nôtre : « Qu'est-ce qui s'est passé durant le silence assez long qui succède à *La Volonté de savoir* ? »¹²⁴. Selon Deleuze, Foucault se retrouve après *La Volonté de savoir* face à une impasse qui est celle du pouvoir, de cette analytique du pouvoir moderne en terme de rapports de force immanents passant à travers les corps, ce que Deleuze a analysé comme cette pensée du dehors qui examine sans cesse les forces extérieures et multiples qui agissent constamment sur les sujets, les normalisent (*Surveiller et punir*) et les constituent à travers des vérités (*La Volonté de savoir*). Or cet axe de réflexion empêche résolument de penser la

119 *Ibid.*, p. 173.

120 *Ibid.*

121 *Ibid.*, p. 174.

122 *Ibid.*

123 Gilles DELEUZE, « Les plissements ou le dedans de la pensée (subjectivation) », in *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 101-130.

124 *Ibid.*, p. 101.

subjectivité en tant que telle, la constitution du sujet dans son intériorité, à travers des pratiques et ce que Foucault va appeler les « technologies de soi » (nous y reviendrons [plus haut](#)). C'est déjà ce qui apparaît dans les « Modifications » puisque Foucault dit qu'il souhaite penser, au-delà de la façon dont le sujet apparaît comme sujet de désir, la façon dont le sujet se constitue d'abord comme sujet, avant d'être sujet désirant. Mais pour établir cette idée, un troisième axe (que ceux du savoir et du pouvoir) doit être exploré, qui est celui de la subjectivation, que nous pourrions définir comme la constitution du sujet en tant que sujet, le processus conduisant à la construction du sujet. Ce qui va intéresser Foucault, après avoir exploré le dehors avec le pouvoir, c'est d'explorer le dedans. Les Grecs, selon Deleuze, intéressent Foucault dans la mesure où ils permettent un « double décrochage »¹²⁵ du savoir et du pouvoir, deux axes qu'il cherche à dépasser à travers celui de la subjectivation, du dedans, de l'éthique.

C'est ainsi que Deleuze lit le passage que nous avons commenté ; mais en expliquant ce changement, répond-il aux problèmes que nous avons relevés dans « Désir et plaisir » concernant les plaisirs comme contre-pouvoirs ? Deleuze peut en effet analyser le rôle du plaisir chez Foucault comme plissement matériel de la subjectivité, parmi les quatre plis qui la composent. Il commente alors les quatre règles du rapport à soi qui caractérisent la conduite morale dans le chapitre déjà cité de *L'Usage des plaisirs* (et que nous étudierons [plus haut](#)), et ne pose plus la question du contre-pouvoir puisqu'il appartenait à l'axe que Foucault a cherché à dépasser en explorant celui de l'éthique. Nous aurons à discuter ce point lorsque nous aurons avancé dans cette étude.

Mais si ces modifications que nous venons d'étudier et qui caractérisent le dernier Foucault permettent bien de répondre à un certain nombre de problèmes concernant la tension désir-plaisir, elles ne permettent pas de bien saisir le statut philosophique de cette tension à l'intérieur de ce nouveau paradigme éthique. En effet, si Foucault parle très explicitement de sa nouvelle méthode comme d'une « généalogie de l'homme de désir », mettant au premier plan l'idée de désir comme point central, focale de réflexion permanente pour l'histoire de la sexualité, le statut du plaisir demeure indécidable. Par ailleurs, nous ne pouvons que difficilement statuer quant à l'importance qu'accorde Foucault au désir. Pourquoi cette importance, alors que précisément tout le travail de Foucault va consister à remonter avant l'expérience chrétienne de la chair fondée sur les aveux du désir ? Cette question appelle des précisions que nous ne pouvons trouver dans les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*.

125 *Ibid.*, p. 107.

I.C.3/ Transcendantal historique et sexualité

Pour bien comprendre en effet les enjeux théoriques de la tension désir-plaisir dans ce nouveau paradigme éthique, et pouvoir l'affirmer dans toute son épaisseur philosophique, il nous faut nous référer au Cours au Collège de France qui, selon nous, la travaille le mieux : *Subjectivité et vérité*¹²⁶.

Le dernier point de la dernière leçon de ce cours s'intitule « La naissance du désir », et peut nous permettre d'enfin comprendre la signification philosophique profonde du désir chez Foucault.

Il semble de prime-abord possible de lire *Subjectivité et vérité* comme une généalogie du désir, permettant de retracer l'ensemble des processus qui sont à l'origine de sa « naissance », et c'est cette dernière qui va sans doute nous permettre de comprendre sa fonction philosophique pour Foucault. La dernière leçon du cours, celle du 1^{er} avril 1981¹²⁷, retrace de manière magistralement synthétique le passage historique entre plaisir et désir, c'est-à-dire entre plaisirs grecs, entendus comme « *aphrodisia* » (lançons pour l'instant la notion, que nous aurons largement l'occasion d'explicitier [plus haut](#)), et désir comme futur élément de la pastorale chrétienne de la chair. L'étude de ce passage doit nous permettre de comprendre l'affirmation historique de la tension désir-plaisir chez Foucault. Rappelons que nous nous situons entre deux et trois ans après l'interview avec Jean Le Bitoux : on peut donc envisager ce Cours au Collège de France comme l'effectuation du programme de recherche envisagé par Foucault en 1978, autour de cette tension désir-plaisir.

Deux processus permettent de ressaisir le passage entre *aphrodisia* grecs et désir chrétien : la subjectivation des *aphrodisia*, et leur objectivation. Les *aphrodisia* étaient en effet associés à un ensemble d'actes, de pensées, en bref étaient problématisés sous la forme du rapport aux autres. Or il y a eu subjectivation des *aphrodisia* dans la mesure où cette problématisation s'est recentrée sur le sujet, sur un rapport de soi à soi. C'est ce « passage d'une subjectivation qui avait la forme d'actes à une subjectivation en forme de rapport permanent de soi à soi »¹²⁸, passage d'un rapport aux autres à un rapport à soi, qui est caractéristique de cette subjectivation. Quant à l'objectivation, elle intervient dans la mesure où, alors que les *aphrodisia* grecs étaient pensés par rapport à leur usage, à leur mesure par le sujet raisonnable, il s'agit à travers une nouvelle technologie de soi (laissons ces concepts en suspens pour l'heure) de se prendre soi-même pour objet afin de maîtriser le régime des *aphrodisia*. L'enjeu n'est plus de mesurer les *aphrodisia* à travers un régime déterminé, mais de se mesurer soi-même, de se prendre pour objet de contrôle. Il y a dès lors objectivation des *aphrodisia*.

126 EHESS (dir.), Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France (1980-1981)*, Hautes études., Paris, EHESS : Seuil : Gallimard, EHESS, 2014.

127 *Ibid.*, p. 273-296.

128 *Ibid.*, p. 288.

Ces deux processus historiques interviennent entre les Ier et IIe siècles de notre ère, et Foucault précise qu'on est encore loin de l'herméneutique de la chair qui interviendra seulement à partir du IVe siècle. Pour autant, c'est à cette époque que va naître le désir, comme élément permettant cette objectivation, ce rapport permanent de soi à soi du sujet. Le terme n'est pas exactement celui du « désir », puisque nous sommes en Grèce, mais celui d'« *epithumia* »¹²⁹, comme élément qu'il faut scrupuleusement contrôler pour assurer une maîtrise de soi sur soi. L'*epithumia*, ce que l'on traduit aujourd'hui par désir, devient le principe de l'activité sexuelle, d'intelligibilité de celle-ci. Alors qu'en Antiquité grecque, on pouvait penser tout un ensemble très divers d'actes, les *aphrodisia* qui n'étaient pas ramenés à un principe spécifique, les technologies de soi provoquent ce recentrement, cette réduction des *aphrodisia* au principe du désir : « Le désir est isolé comme l'élément qui va ancrer la subjectivation des *aphrodisia* : c'est sous la forme du désir que je vais établir le rapport permanent que j'ai à mon propre sexe. »¹³⁰.

Cet isolement permet précisément de comprendre la naissance du désir, comme objet qu'il s'agit de contrôler et qui permet de me penser comme sujet sexué. Alors qu'avant cette période, le désir était pensé de façon indistincte, mêlé à un ensemble d'autres éléments tels que le corps, l'âme, le plaisir, la sensation, désormais tout se recentre autour du désir comme élément premier sur lequel il faut avoir emprise pour se maîtriser et comprendre son activité sexuelle. Les *aphrodisia* sont en ce sens « disloqué[s] »¹³¹, éclatés, pour que le désir en soit isolé et pensé indépendamment. Le désir devient la « forme sous laquelle j'ai effectivement un rapport permanent avec mon activité sexuelle »¹³². C'est ce qui fait que, trois siècles plus tard, la pastorale chrétienne de la chair fondera toutes ses techniques autour de cette question du désir, qu'elle pourra traduire par concupiscence, et qui se rapportera toujours à cet élément d'intelligibilité de l'activité sexuelle, permettant de dire la vérité du sexe.

Nous pouvons désormais comprendre cette conception du désir que nous n'avons cessé de répéter depuis l'analyse de Sade, et qui devient désormais plus claire : il s'agit du principe porteur de la vérité du sujet sexuel, de l'essence de la sexualité, du sexe, puisqu'il a progressivement été pensé et isolé en tant que tel pour mieux penser l'activité sexuelle (bien entendu, il s'agira de décrire avec précision l'ensemble des processus qui en sont à l'origine).

Il s'agit d'un résultat clé pour Foucault, crucial pour son histoire de la sexualité, qui explique son remaniement méthodologique nécessaire pour repenser et préciser les affirmations qu'il tenait depuis *Les Anormaux*, avec l'idée que nous avons établie selon laquelle le doublet désir-

129 *Ibid.*, p. 290.

130 *Ibid.*, p. 290-291.

131 *Ibid.*, p. 291.

132 *Ibid.*, p. 292.

plaisir était caractéristique du discours sur la chair dans son analyse du corps. Nous voyons désormais que cette affirmation peut être rectifiée à l'aune d'analyses historiques plus précises : le désir est précisément pensé sans le plaisir dans la chair chrétienne ; non pas que le terme de plaisir serait absent de ces discours, mais il ne constitue pas l'élément permettant de rendre intelligible la chair. Seul le désir peut remplir ce rôle.

C'est alors que Foucault tient une thèse clé pour notre propos : « Le désir, c'est bien effectivement ce que j'appellerais le transcendantal historique à partir duquel on peut et on doit penser l'histoire de la sexualité. »¹³³. L'article de Daniele Lorenzini¹³⁴ est au sujet de cette formule très éclairant. Foucault reprend ici le terme kantien de « transcendantal », en l'historicisant dans une perspective qui rappelle celle qu'on retrouvait déjà dans *L'Archéologie du savoir*¹³⁵. La méthode foucauldienne consiste à déterminer des transcendants, c'est-à-dire des conditions de possibilité, mais qui ne sont pas *a priori*, situées en-dehors de l'expérience pour la conditionner, mais internes à celle-ci. C'est ce que signifie l'idée de « transcendantal historique » : il s'agit de ce qui rend possible historiquement un ensemble de « phénomènes » (pour reprendre la terminologie kantienne) historiques. Ici, le désir est ce qui a rendu possible le phénomène de la sexualité, la sexualité comme phénomène se manifestant d'abord comme dispositif de chair (qui doit faire l'objet des *Aveux de la chair*), puis comme dispositif de sexualité moderne (qui fait l'objet de *La Volonté de savoir*).

Cette idée permet de mieux comprendre le statut philosophique et méthodologique du désir chez Foucault. D'un point de vue philosophique, le désir est cet élément isolé, séparé à partir d'un ensemble d'actes dits *aphrodisia*, afin de précisément ramener cette diversité à un principe d'intelligibilité, dans un double processus consistant à subjectiver et à objectiver les actes sexuels. D'un point de vue méthodologique, le désir est la condition permettant d'analyser le phénomène historique de la sexualité, puisque c'est à partir de lui que ce phénomène est historiquement apparu.

Nous pouvons mieux comprendre en quoi le changement méthodologique du « dernier » Foucault l'incite à faire la « généalogie de l'homme de désir » : nous ne pouvons comprendre cette affirmation, dans la perspective d'une histoire de la sexualité, qu'en comprenant le désir comme le transcendantal historique de la sexualité telle que nous la connaissons aujourd'hui. Et c'est pourquoi nous pensons aujourd'hui la sexualité en terme de désir, depuis les *scientia sexualis* jusqu'aux

133 *Ibid.*, p. 293.

134 Daniele LORENZINI, « Le désir comme « transcendantal historique » de l'histoire de la sexualité », *Academia*, 2016, pp. 137-149.

135 C'est en effet ce que Foucault définissait déjà, en travaillant la méthode archéologique, comme l'« a priori historique », entendu comme « condition de réalité pour des énoncés », c'est-à-dire ce qui rend possible les énoncés en tant qu'il s'insèrent dans des champs de positivité historiques (*L'Archéologie du savoir*; in *Œuvres II*, Pléiade, *op.cit.*, III,V., « L'a priori historique et l'archive », page 136). Mais il est difficile de tenir plus longtemps ce rapprochement, car le terme est alors défini par rapport au premier Foucault, pour une analyse centrée sur les discours, les savoirs, différente de l'analytique du pouvoir moderne et davantage encore de cette analytique de la vérité.

manifestations de mai 68 qui enjoignent à « libérer le désir » pour libérer la sexualité. Le désir est l'élément d'intelligibilité de la subjectivité qui a donné naissance à ce phénomène, devenu dispositif, de la chair puis de la sexualité.

C'est aussi en ce sens que Foucault reprécise l'insuffisance d'une étude en terme de répression du désir, parce que la sexualité a toujours été pensée en terme de désir qu'il faut faire parler pour mieux le contrôler, et non qu'il faut faire taire. La critique radicale de *La Volonté de savoir* prend tout son sens dans cette nouvelle perspective, et c'est pourquoi nous pensons une fois de plus qu'il ne faut pas poser de rupture d'objectif entre les tomes 1 et 2 de l'*Histoire de la sexualité*. L'enjeu de cette histoire consiste à montrer comment le désir s'est développé puis réparti dans les dispositifs de chair et de sexualité, et c'est bien la méthode adoptée par Foucault.

Mais une question se pose alors : si nous comprenons mieux la fonction du désir chez Foucault, comme transcendantal de son histoire de la sexualité, qu'est-ce que cette fonction nous apprend de la tension désir-plaisir ? Comment concevoir cette dernière à l'aune de celle-ci ?

Un élément de réponse peut se déduire à partir de cette même leçon de *Subjectivité et vérité*, car la naissance du désir que nous venons d'entrevoir est consubstantielle d'une « relative neutralisation de l'acte et du plaisir, du corps et du plaisir »¹³⁶. Si nous avons donc étudié la naissance du désir comme transcendantal de la sexualité en tant que tel, nous ne devons néanmoins pas perdre de vue le « prix » de cette naissance ; la mort, si l'on veut, qui a permis cette vie : c'est celle des *aphrodisia* en tant que bloc, en tant qu'ensemble divers d'actes pensés dans leur diversité (nous aurons largement l'occasion de revenir sur cette notion). Autrement dit, il serait vain de croire que Foucault, en parlant de la naissance du désir, et même en ce concentrant sur la généalogie de l'homme de désir, aurait dépassé la tension conclusive de *La Volonté de savoir*, l'aurait nuancée au profit d'une problématique plus ample ou plus précise. Si la tension s'est déplacée, passant notamment d'une tension spatiale à une tension historique, elle n'en est pas moins forte pour autant, au contraire.

Si le désir a émergé, a été sélectionné historiquement pour dire la vérité du sujet, Foucault peut maintenant dire que c'est en détruisant les notions de corps et de plaisir, plus précisément en s'y substituant, en les supplantant, ce qui constitue le grand résultat de recherche de ce Cours. La réutilisation des termes « corps » et « plaisir » par Foucault ne peut pas être anodine, ne peut que faire penser au nexus corps-plaisir problématisé par Deleuze et Butler, et réaffirme cette tension mais dans des termes nouveaux, et notamment à travers cette historicisation radicale des concepts.

C'est sur les modalités de cette historicisation qu'il convient d'orienter notre recherche désormais, afin de mieux comprendre cette modification de la tension, qui semble se situer sur un

136 EHESS (dir.), Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 292.

plan essentiellement historique désormais, puisqu'il s'agit à première vue d'une tension entre deux périodes : une période des *aphrodisia*, entendus comme « plaisirs », et une période du désir.

Nous sommes désormais en mesure de répondre au problème que nous nous étions fixés : la problématisation désir-plaisir est en fait contemporaine, chez Foucault, d'une précision de ses outils méthodologiques dans la perspective d'une histoire de la sexualité. Nous pouvons aussi dire que s'il y avait non-tension entre les termes, elle était soit due à l'absence du plaisir comme objet utile à l'analyse concentrée sur le désir (en 1966), soit due au fait qu'elle n'était pas formulée par Foucault mais par les théoriciens de la chair (en 1975). Dès *Les Anormaux*, le doublet désir-plaisir sert à analyser le discours sur la chair, mais sans théorisation aboutie des termes, car seule son analyse du désir sadien lui donne les moyens de le penser en terme d'aveu et d'incitation au discours vrai. C'est seulement avec le concept de « volonté de savoir » que le projet se précise, permettant d'analyser le dispositif moderne de sexualité, d'historiciser la notion de sexe, et d'affirmer la tension désir-plaisir pour penser les phénomènes de résistance. Si nous avons vu que le plaisir est alors simplement une hypothèse méthodologique, problématique et controversée, celle-ci se précise radicalement avec le « dernier » Foucault, que nous avons pu étudier avec l'ouverture « éthique » de *L'Usage des plaisirs*, et la conclusion méthodologique de *Subjectivité et vérité*. La tension est affirmée comme tension historique.

Ce parcours analytique nous permet de saisir le moment de problématisation de la tension désir-plaisir comme le moment précis où s'est formé le dernier Foucault. Il s'agit du résultat que nous souhaiterions avancer à l'issue de cette première partie : la tension d'abord hypothétique a donné lieu aux multiples modifications qui caractérisent le dernier Foucault, et c'est la réflexion autour de cette tension, autour des moyens de l'asseoir philosophiquement (notamment en l'historicisant, conformément à la méthode foucauldienne), qui a permis le dernier Foucault. Nous avons en effet vu que tout le projet de l'histoire de la sexualité tourne autour de cette tension, et que c'est la précision problématisée de cette tension qui a amené les fameuses « Modifications ».

Nous pouvons de ce résultat tirer plusieurs conclusions : la tension désir-plaisir a une importance radicale par rapport au cheminement intellectuel de Foucault, qu'il est une erreur de négliger, d'ignorer ou de reléguer au second plan, au risque sans doute de perdre ce qui est l'un des moteurs du dernier Foucault. C'est en ce sens que nous nous opposons notamment à Monique David-Ménard qui a tendance à négliger cette tension, ou à l'étudier par le seul prisme de Deleuze, alors que nous venons de montrer que cette tension peut être très riche si on l'étudie pour elle-même dans l'œuvre de Foucault. Aussi, et conséquemment, l'étude approfondie de cette tension pourrait bien nous permettre de porter un nouveau regard sur le dernier Foucault. Ensuite, des conclusions

quant à la suite de nos recherches : nous avons pu, grâce à cette étude, fixer un cadre analytique pour la partie à venir, puisque nous avons montré que cette tension est exclusivement opérante dans l'histoire de la sexualité, et que nous avons entrevu les différents problèmes et les imprécisions qu'il va nous falloir désormais résoudre.

Il nous faut donc approfondir les considérations qui nous sont apparues au fil de cette partie, en nous concentrant sur l'histoire de la sexualité comme contexte de recherche permettant d'éprouver les enjeux et les limites de la tension désir-plaisir.

II - DÉSIR ET PLAISIR À L'ÉPREUVE DE L'HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ

Il va s'agir au cours de cette partie de recentrer notre réflexion autour du projet précis de l'histoire de la sexualité, qui est le cadre analytique dans lequel s'inscrit la tension désir-plaisir. L'étude de ce cadre doit nous permettre de saisir à la fois le fonctionnement de cette tension, ses enjeux et ses moteurs, ainsi que ses limites possibles.

Pour mener à bien cette étude, nous allons mobiliser l'ensemble de la littérature foucauldienne qui traite de cette histoire : la référence la plus évidente est l'*Histoire de la sexualité*, c'est-à-dire l'ensemble des trois tomes édités que nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer au cours de notre précédente partie, et sur lesquels nous allons nous concentrer désormais. Il s'agira plus spécifiquement de nous focaliser sur les deux derniers tomes¹, le premier ayant déjà été examiné, et ne faisant fonctionner la tension que comme une hypothèse hautement problématique.

Il faudra également interroger les Cours au Collège de France, dont nous avons déjà éprouvé l'efficacité au cours de notre première partie, et particulièrement *Subjectivité et vérité*², puisque c'est le cours qui nous a permis de formuler de la manière la plus claire la tension désir-plaisir chez le dernier Foucault.

La question que nous allons suivre est la suivante : quelle est la puissance philosophique de cette tension, à la fois historique, conceptuelle, et méthodologique, et jusqu'où peut-on la tenir ? Puisque notre objet consiste à interroger la possibilité d'une philosophie du plaisir chez Foucault, il nous faudra éprouver avec précision les limites et le dépassement possible de cette tension, dans le sens du plaisir émancipé du désir.

II.A) Les *aphrodisia*, ontologie éthique et morale antique

II.A.1/ Qu'est-ce que les « *aphrodisia* » ?

Comme nous l'avons déjà entrevu, c'est sous la forme d'une tension historique entre chair (un terme que nous rencontrons déjà depuis les *Anormaux*) et *aphrodisia* (un terme forgé par le dernier Foucault) que nous apparaît la tension désir-plaisir. Bien comprendre cette tension dans l'histoire de la sexualité suppose de bien comprendre, dans un premier temps, ce que signifient les

1 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, pp. 739-957 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 3, Le Souci de soi* », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, pp. 971-1180.

2 EHESS (dir.), Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France (1980-1981)*, Hautes études., Paris, EHESS : Seuil : Gallimard, EHESS, 2014.

aphrodisia, qui constituent la grande nouveauté de *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, et avant cela de *Subjectivité et vérité*, qui les étudie pour la première fois.

La première occurrence de ce terme a lieu en conclusion de la leçon du 21 janvier 1981, qui prépare les leçons suivantes, qui vont s'attacher à définir le passage, « les différents [facteurs] qui vont transformer l'expérience grecque de ce qu'on appelait les *aphrodisia* en expérience chrétienne de la chair »³. Mais c'est lors de la leçon du 28 janvier 1981, dont la note d'édition stipule qu'elle s'ouvre sur « La perception éthique des *aphrodisia* »⁴, que le terme commence à être effectivement étudié. Foucault définit cette notion comme un « mot précis »⁵ servant à désigner « une expérience bien spécifiquement grecque, gréco-romaine, hellénistique et romaine »⁶. Il s'agit d'une notion que Foucault choisit de peu définir de prime-abord, car « elle est l'enjeu même de l'analyse »⁷, c'est-à-dire que nous pourrions établir une définition des *aphrodisia* en résultat de l'analyse menée par Foucault dans cette leçon, et non en ouverture de celle-ci.

C'est l'étude du texte d'Artémidore, qui ouvre d'ailleurs ce Cours au Collège de France, qui permet à Foucault de déterminer les deux « principes fondamentaux de la perception éthique de ces *aphrodisia* »⁸, c'est-à-dire les principes d'intelligibilité qui sous-tendent la formation du « système appréciatif des actes sexuels »⁹, qui est ce que Foucault entend par « perception éthique ». Nous pouvons comprendre cette dernière comme une façon de juger les actes sexuels, de les soumettre à un examen éthique pour déterminer leur valeur morale ; et ce mode de jugement forme, chez Artémidore, un système, une perception, une grille de lecture pour associer les actes et leur valeur. La thèse de Foucault est que ces *aphrodisia* peuvent être définis par deux principes : le principe d'isomorphisme, et le principe d'activité.

Le principe d'isomorphisme consiste à dire que le social et le sexuel sont dans un rapport isomorphe, de ressemblance, de continuité. Les deux champs ne doivent pas être pensés séparément, mais conjointement. Cela a des conséquences éthiques radicales, et qui intéressent ici Foucault, puisque dès lors le critère pour juger d'un acte sexuel est celui de l'isomorphisme socio-sexuel. Un acte sexuel est jugé bon si la relation est en continuité avec le système des relations sociales, et mauvais s'il rompt cette continuité. Par exemple, si un homme adulte très bien placé a une relation sexuelle avec un jeune homme, qu'il lui donne de l'attention, des cadeaux, alors la relation est « isomorphe au rapport social que tout adulte doit, dans la cité grecque, avoir à l'égard

3 *Ibid.*, p. 71.

4 *Ibid.*, p. 77.

5 *Ibid.*, p. 78.

6 *Ibid.*, p. 77.

7 *Ibid.*, p. 78.

8 *Ibid.*, p. 79.

9 *Ibid.*

des plus jeunes »¹⁰, puisque ceux-ci sont l'exemple, le « modèle »¹¹ de ceux-là, et doivent en conséquent les aider. Aussi, il n'y a pas tromperie si le mari trompe sa femme avec la servante et la traite mal, puisque c'est le type de rapport social correspondant ; l'acte n'est donc pas mauvais moralement. L'acte sexuel devient mauvais si un homme adulte a un rapport sexuel avec son esclave et le traite bien, ou s'il trompe sa femme avec la femme d'un autre, ce qui entre en contradiction avec les relations sociales correspondantes. Il s'agit donc, pour ce premier principe, de percevoir les actes sexuels par adéquation au champ social.

Pour le second principe, celui d'activité, il s'agit de les percevoir par adéquation au « domaine de naturalité »¹², à la nature. Si Foucault nomme ce principe « principe d'activité », c'est parce que les actes sexuels sont jugés naturels dès lors qu'ils se caractérisent par « l'activité du mâle »¹³, par « la pénétration ». La pénétration correspond en ce sens à l'acte sexuel naturel par excellence, en tant qu'elle est effectuée par un individu actif. Le sujet doit être actif dans l'acte sexuel pour que ce dernier corresponde à la nature, et cette activité unique du sujet (c'est le sujet mâle seul qui doit être actif, non l'objet de la pénétration) « constitue l'essence même de l'acte sexuel »¹⁴ dans cette perception éthique des *aphrodisia*. C'est que l'acte sexuel se pense par rapport au sujet de cet acte, et non l'objet de celui-ci. C'est pourquoi, Foucault insiste sur ce point, l'objet de l'acte sexuel n'est jamais problématisé en tant que tel, contrairement à la pensée chrétienne du « vase naturel »¹⁵, c'est-à-dire de l'organe génital de la femme comme objet légitime à la pénétration. Ici, la seule naturalité vient du sujet qui rend l'acte sexuel naturel en tant qu'il est actif.

Tous les éléments de l'acte sexuel obtiennent donc une caution naturelle en tant qu'ils sont ramenés à ce sujet actif : le plaisir, par exemple, est naturel en tant qu'il est éprouvé exclusivement par le sujet de l'acte (de là s'en suit l'éthique de la mesure, de la modération du plaisir qui fait l'objet de *L'Usage des plaisirs*). Il s'agit par exemple d'un plaisir naturel en tant que compensatoire, car il est « la contrepartie ou l'effet immédiat de l'activité déployée »¹⁶.

Les *aphrodisia* peuvent donc être pensés à travers ces deux principes, qui forment un « paradoxe »¹⁷, en tant qu'ils préconisent une « activité non relationnelle à l'intérieur d'un champ de relations sociales »¹⁸. Il y a bien paradoxe à penser une activité non relationnelle, du point de vue du

10 *Ibid.*, p. 82.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 86.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, p. 87.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 91.

17 *Ibid.*, p. 93.

18 *Ibid.*

sujet actif exclusivement, mais qui doit néanmoins correspondre à certains types définis socialement de relations.

Foucault se contente de repérer ce paradoxe sans le réfléchir, car l'enjeu était de déterminer les « mécanismes formateurs »¹⁹ de cette perception éthique, de cette façon de juger, d'apprécier les *aphrodisia*. Nous pouvons mieux concevoir les logiques qui sous-tendent la construction éthique des *aphrodisia* : d'une part ceux-ci sont jugés par rapport à leur conformité sociale, d'une autre par rapport à leur conformité à la nature, à l'activité du sujet mâle.

Mais cette leçon ne nous permet pas précisément de comprendre le contenu philosophique des *aphrodisia*, mais seulement la manière dont ils étaient opérants sur un plan éthique. Pour comprendre ce contenu, pour finalement obtenir une définition satisfaisante des *aphrodisia*, il nous faut aller plus loin, et nous intéresser à *L'Usage des plaisirs*.

Il est immédiatement intéressant de remarquer que Foucault ne titre pas son ouvrage « L'Usage des *aphrodisia* », alors même que ces derniers en sont l'objet, puisque la problématisation morale grecque des plaisirs passe précisément par une ontologie des *aphrodisia* (nous reviendrons sur ce point). Foucault utilisait le terme *aphrodisia*, en 1981, « comme ça et faute de mieux pour l'instant »²⁰ ; il semble qu'en 1984 il choisisse finalement de le traduire par « plaisirs », ce qui signe sa continuité d'avec *La Volonté de savoir*.

Les *aphrodisia*, dans l'économie de l'ouvrage, apparaissent comme le premier point servant à penser la problématisation morale des plaisirs. Ils sont définis et réfléchis avec précision au premier chapitre de *L'Usage des plaisirs*, et particulièrement au premier point qui leur est consacré²¹. Il est intéressant de remarquer d'ores-et-déjà que le terme est d'abord défini par rapport au désir, qu'il se traduise dans la chair ou la sexualité moderne : dans chaque cas, comme nous l'avons déjà esquissé [plus bas](#), il s'agit d'une ressaisie conceptuelle au sein d'une « entité unique »²², d'un principe d'intelligibilité regroupant dans une « même nature », « une même origine », et suivant un « même type de causalité », « des phénomènes divers »²³. Le désir sert à expliquer aussi bien certaines pensées que certains actes, certaines images, certains discours : cette diversité phénoménale est unifiée par un même terme, réduite à celui-ci (c'est tout le processus décrit par la « naissance du désir » dans *Subjectivité et vérité*, sur quoi nous aurons à revenir). Or, dans cette logique, les *aphrodisia* sont ce qui résiste à cette unification, puisqu'ils se situent antérieurement à celle-ci (rappelons que *L'Usage des plaisirs* est consacré à « la culture grecque

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p. 78.

21 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », *op. cit.*, p. 767-781.

22 *Ibid.*, p. 765.

23 *Ibid.*

classique, au IV^e siècle avant J-C »²⁴). Ils ne sont donc pas concernés par cette unification conceptuelle, ils désignent des phénomènes divers, pensés dans leur diversité, et reliés par la notion de « plaisir » : « Les *aphrodisia* sont des actes, des gestes, des contacts, qui procurent une certaine forme de plaisir »²⁵.

Aphrodisia est donc un concept permettant de comprendre un ensemble d'actes, de pratiques (et non pas de pensées, semble-t-il) ayant pour effet le plaisir. Les « plaisirs du corps »²⁶ sont distincts des plaisirs de la vue, de l'ouïe, ou de l'odorat (alors que nous avons vu dans *Les Anormaux* que la chair pense ces actes ensemble). C'est ainsi que chez Aristote, si les plaisirs du corps sont jugés « intempérants », ceux ayant trait aux autres sens comme les « couleurs » ou le théâtre ne le sont pas. Les *aphrodisia* permettent de désigner une diversité de phénomènes, puisque cette diversité est traitée de manière différenciée par l'éthique grecque, qui distingue plusieurs formes de plaisirs suivant plusieurs types d'actes et de pratiques. La réflexion éthique peut même être encore plus précise en distinguant plusieurs types de plaisirs du corps, entre ceux qui concernent certaines parties du corps (les plaisirs sexuels), et ceux qui concernent « tout le corps »²⁷, et qui ne sont pas blâmables.

Une fois cette définition posée, ce qui intéresse Foucault est surtout de savoir comment ces *aphrodisia* étaient réfléchis par l'éthique grecque. Cela permet à Foucault de défendre une thèse qui fait l'objet de *L'Usage des plaisirs* : ce qui importe dans la problématisation morale des *aphrodisia*, « ce n'est pas la forme qu'ils revêtent, c'est l'activité qu'ils manifestent. Leur dynamique, beaucoup plus que leur morphologie »²⁸. Nous affinons ici la conception des *aphrodisia* par contraste d'avec les expériences de la « chair » et de la « sexualité »²⁹ : alors que ces dernières reposent sur une isolation du désir comme élément d'intelligibilité, les *aphrodisia* reposent sur un principe dynamique, un principe d'activité qui indissocie le plaisir et le désir. Désir et plaisir constituent « une unité solide »³⁰ dans les *aphrodisia*. Cela contredit-il l'ensemble de nos considérations jusqu'à présent, à croire que les *aphrodisia* renvoient aux plaisirs par opposition au désir ? C'est que l'histoire de la sexualité est en fait plus complexe : ce qui distingue les *aphrodisia* de la chair chrétienne, comme nous l'avons déjà entrevu, est le fait que le désir a été isolé dès le II^e siècle de notre ère, alors qu'avant cela il ne formait qu'un avec le plaisir, les deux étaient pensés ensemble. Et c'est cela qui intéresse Foucault dans l'expérience des *aphrodisia*.

24 *Ibid.*, p. 747.

25 *Ibid.*, p. 769.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 770.

28 *Ibid.*, p. 771.

29 *Ibid.*, p. 770.

30 *Ibid.*, p. 771.

Les *aphrodisia* sont problématisés non pas par leur forme, la forme du plaisir ou du désir (qu'il s'agirait alors de penser comme impur, ou pur, ou concupiscent), mais par leur dynamique interne, l'activité qu'ils produisent, c'est-à-dire aussi bien leur nature. « La nature a voulu »³¹ que plaisir et désir soient associés dans ce phénomène d'*aphrodisia*, d'actes sexuels. C'est pourquoi ce qui intéresse les Grecs dans leur réflexion morale, ce n'est ni le désir en lui-même, ni le plaisir, ni le type d'acte en question, mais « la dynamique qui les unit tous trois de façon circulaire »³². Nous comprenons mieux cette découverte, dans *Subjectivité et vérité*, du « principe d'activité » comme principe de perception éthique des *aphrodisia*, dans la mesure où les *aphrodisia* sont précisément analysés suivant leur principe d'activité, leur dynamique interne, le mouvement qui les agite et agite les sujets qu'ils animent.

Foucault reprend d'ailleurs ces analyses en 1984 en définissant les « deux grandes variables »³³ qui permettent d'analyser la dynamique des *aphrodisia* : une variable « quantitative »³⁴, qui consiste à se demander quelle activité est associée à la quantité d'actes sexuels, c'est-à-dire qu'elle juge l'acte en fonction du couple de variables mesure/excès ; et une variable de « polarité »³⁵, qui consiste à assigner chaque partenaire sexuel à un rôle « actif » et « passif »³⁶, qui rappelle de manière très forte ce principe d'activité associé au critère de naturalité de l'acte. En somme, un homme est jugé immoral par rapport aux *aphrodisia* s'il en use avec excès ou s'il est passif.

Les *aphrodisia*, en cela, ne sont pas jugés par rapport à leur nature, qui serait ontologiquement bonne, ou mauvaise, mais par rapport à leur usage, qui doit répondre à un double critère de mesure et d'activité. Et c'est ce qui distingue fondamentalement les *aphrodisia* de la chair, ce qui permet de poser cette tension de manière radicale. L'enjeu pour les Grecs, par opposition aux chrétiens, n'est pas de se débarrasser de cette force naturelle, mais d'apprendre à la maîtriser, à en faire un « bon usage »³⁷, une bonne *chrêsis*. La pensée éthique grecque des *aphrodisia* se fonde sur le principe de « l'usage des plaisirs », qui donne son titre à l'ouvrage.

Conséquence immédiate de cette thèse, et qui nous intéressera dans cette réflexion : les *aphrodisia* sont pensés de la même manière que les autres plaisirs, à savoir par exemple les plaisirs pris à table. La nourriture et l'activité sexuelle sont problématisés de la même manière, dans la

31 *Ibid.*, p. 772.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, p. 773.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, p. 775.

36 *Ibid.*, p. 775-776.

37 *Ibid.*, p. 781.

mesure où les *aphrodisia* renvoient à une force naturelle, à un besoin qu'il s'agit de satisfaire dans sa juste mesure.

Nous sommes désormais en mesure de concevoir les *aphrodisia* pensés par Foucault à travers les Grecs : il s'agit d'un ensemble divers d'actes, mêlant désir et plaisir dans une dynamique qui est l'objet même de la réflexion éthique, laquelle se fonde sur un principe d'usage disqualifiant les excès et la passivité. Il s'agit de la façon dont sont traités les plaisirs par la pensée grecque classique. C'est en ce sens que Foucault est amené à réfléchir sur cette notion d'usage, de *chrêsis* chez les Grecs, consubstantielle à celle d'*aphrodisia* : trois stratégies d'usage sont alors exposées, celle consistant à suivre la loi naturelle du besoin, celle consistant à suivre le « *kairos* »³⁸, le moment opportun pour user des *aphrodisia*, et celle consistant à en user suivant le statut social de l'objet par rapport au sujet des *aphrodisia* (ce qui rappelle bien entendu le premier principe de perception éthique).

Mais cette conception des *aphrodisia* que nous sommes désormais en mesure de ressaisir permet-elle de bien comprendre ses fonctionnements dans l'histoire de la sexualité ? Si tel était le cas, sans doute *L'Usage des plaisirs* ne comporterait qu'une partie consacrée à « La problématisation morale des plaisirs », mais il n'en est rien. Au contraire, cette exposition de la conception grecque des *aphrodisia* n'est que la propédeutique du travail, lequel doit permettre de voir comment cette éthique construite autour des *aphrodisia* infère sur d'autres champs, s'effectue autour de trois grands domaines: celui du corps, celui du mariage, et celui de l'amour des garçons.

II.A.2/ L'éthique des *aphrodisia*

Ces trois champs revêtent en effet une importance particulière dans l'histoire de la sexualité, puisqu'ils structurent entièrement les deux derniers tomes parus à ce jour. Comme le remarque Frédéric Gros³⁹, le chapitre II de *L'Usage des plaisirs*, « Diététique », correspond au chapitre IV du *Souci de soi*, « Le Corps », puisqu'il étudie l'éthique des *aphrodisia* concernant le corps ; le chapitre III « Économique » correspond au chapitre V « La Femme », concernant le rapport à la femme, au mariage ; et enfin le chapitre IV « Érotique » correspond au chapitre VI « Les Garçons », en étudiant cette éthique concernant l'amour des garçons. Ce sont les trois grands champs que Foucault choisit de privilégier pour penser le fonctionnement des *aphrodisia* en Grèce classique puis à l'époque de la Rome impériale. L'étude de ces trois grands axes doit nous permettre de

38 *Ibid.*, p. 785.

39 Michel FOUCAULT, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, n° 2/2, p. 1539 (Notice de l'édition : « Foucault distingue trois domaines de l'expérience où sont mis en pratique ces principes de tempérance sexuelle [...] On retrouve, dans chacun des deux volumes, trois chapitres correspondant à ces champs de problématisation »).

comprendre comment fonctionnent les *aphrodisia* dans l'éthique antique et, *a fortiori*, dans l'histoire foucauldienne de la sexualité.

Pour ce faire, tâchons, sur un plan méthodologique, de considérer dans quelle mesure les plaisirs nous permettent de rendre intelligible l'éthique du corps, du mariage et des garçons. Cette étude doit nous permettre de saisir la spécificité des *aphrodisia*, la manière dont ils opèrent, maintenant que nous avons saisi leurs principes d'opération. L'enjeu est de comprendre comment les *aphrodisia*, c'est-à-dire les plaisirs, permettent de problématiser moralement des champs aussi divers que celui du corps, de la femme, et des garçons.

Les chapitres « Diététique »⁴⁰ et « Le Corps »⁴¹ permettent de concevoir cette idée. Le chapitre « Diététique » est en fait comme le déploiement logique de la conception des *aphrodisia* dont nous venons de rendre compte, et de la thèse selon laquelle le problème porte moins sur les plaisirs en eux-mêmes que sur l'usage qu'on en fait. Si ce qui importe est en effet l'usage que l'on fait des plaisirs, et la méfiance envers tout excès, alors il faut construire une diététique, un régime permettant de réaliser cette juste mesure, cet équilibre qui sont au cœur de la réflexion diététique en Grèce classique. La réflexion diététique prend le pas sur la question de l'activité sexuelle, comme nous l'avons déjà entrevu. Cette diététique se construit sur différents thèmes, celui de la violence de l'acte (c'est tout le problème de la jouissance, dont l'excès doit être modéré), qui dépense une énergie vitale qu'il faut contrôler, et est lié à une vision de la mort, qui peut être contrée à l'échelle de l'espèce grâce aux *aphrodisia* modérés, à la reproduction mesurée. Cette pensée de la diète des plaisirs est bien symptomatique de l'usage des plaisirs caractéristique de l'éthique des *aphrodisia* en Grèce classique, puisque l'insistance morale est mise sur l'usage, la modération et les dangers de l'excès.

Les variations avec le chapitre « Le Corps » sont minimales, car l'étude tourne également autour du bon régime de vie, en recevant le soutien de la médecine pour penser une bonne pratique de la diète des plaisirs. La grande nouveauté tient au fait que la problématique se centre désormais sur les « plaisirs sexuels »⁴², qui sont au cœur des questions soulevées par Foucault, avec l'étude de Galien, puisqu'ils sont problématisés sur un plan d'abord presque métaphysique, puis sur un plan médical qui permet de concevoir leurs causes et leurs effets pour le corps. La conception des *aphrodisia* nous permet de comprendre les principes de la réflexion galieniste, puisque Galien construit une pathologie du désir et du plaisir (pensant donc les deux éléments ensemble, ce qui est une caractéristique des *aphrodisia*), étudie les mécanismes du plaisir et de son intensité, ce qui le conduit à une analyse des maladies qui peuvent en découler. Il s'agit d'une reformulation de l'usage

40 Michel FOUCAULT, « Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs », *op. cit.*, p. 821-859.

41 Michel FOUCAULT, « Histoire de la sexualité 3, Le Souci de soi », *op. cit.*, p. 1057-1098.

42 *Ibid.*, p. 1062.

des plaisirs, puisque Galien décrit et examine les pathologies de l'excès, mais qui cette fois-ci bénéficient d'un soutien médical très fort. Le régime des plaisirs est rendu intelligible par cette conception des *aphrodisia*, qui engagent tout un rapport du sujet à lui-même, un « travail de l'âme »⁴³ pour choisir le bon régime adapté à son corps et à un usage réfléchi des plaisirs. Les *aphrodisia* permettent de concevoir cette éthique du corps centrée sur une méfiance envers la violence, la dynamique des actes sexuels, et sur la notion de régime, de diète, d'usage, ainsi que sur celle de risque, de maladies liées à l'excès.

Le rapport à la femme et au mariage est également compréhensible par cette ontologie éthique des *aphrodisia* (nous reviendrons sur cette notion). Le chapitre « Économique »⁴⁴ n'est pas surprenant par rapport à ce que nous avons déjà entrevu dans *Subjectivité et vérité* : s'agissant d'une morale d'hommes, centrée sur la maîtrise du sujet des *aphrodisia*, et non sur l'objet, qui n'est que peu problématisé, importe essentiellement la tempérance du mari. Aussi, une autre logique éthique du mariage peut être conçue par rapport au principe d'isomorphisme socio-sexuel que nous avons également vu [plus bas](#) : la relation matrimoniale est moins problématisée par rapport à la relation personnelle des deux époux (c'est pourquoi la question du plaisir sexuel apparaît peu) que par rapport à la gestion de l'*oikos*, de la famille, ce qui donne son titre à ce chapitre (« économique » signifie étymologiquement la loi de l'*oikos*, la loi de l'habitat). Le rapport personnel, affectif qui unit l'homme et la femme intéresse peu les moralistes de la Grèce classique dans la mesure où le sexuel est pensé dans la continuité du social : la réflexion se centre autour de l'Économique, d'une gestion sociale de la maisonnée, de cette sphère sociale minimale qu'est la famille, et c'est dans cette perspective que le rapport entre mari et femme est problématisé. La perception éthique des *aphrodisia*, une fois de plus, nous permet de comprendre cette éthique du mariage dans la logique d'un usage des plaisirs, avec ce double accent mis sur la tempérance du mari (principe de l'usage) et sur la dimension sociale du rapport matrimonial (principe de l'isomorphisme).

Le traitement de cette même question dans *Le Souci de soi* est très intéressant puisqu'il témoigne d'une évolution radicale par rapport à *L'Usage des plaisirs*. Au chapitre « La Femme »⁴⁵, en effet, Foucault démontre que la question du mariage est nettement plus présente en Rome impériale qu'elle ne l'était en Grèce antique. L'accent est mis sur le lien conjugal dans sa dimension privée, sur la relation nouvellement personnelle entre époux (alors que nous venons de voir que celle-ci était élidée au nom de sa dimension strictement sociale quelques siècles plus tôt). Se développe également une morale des devoirs envers l'épouse, du respect que lui doit son mari. La « Femme » prend une importance nouvelle, bien loin du simple objet qu'elle était.

43 *Ibid.*, p. 1087.

44 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », *op. cit.*, p. 860-898.

45 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 3, Le Souci de soi* », *op. cit.*, p. 1099-1135.

Or si la femme, et a fortiori le mariage, prennent une importance nouvelle en Rome impériale, c'est précisément dans la mesure où l'éthique prend pour nouvel objet la question du plaisir, qu'elle place en son centre. C'est ce que nous montre Foucault au paragraphe 3. Les Plaisirs du mariage, ce qui constitue une nouveauté radicale par rapport à l'Économie de la Grèce classique, qui était centrée sur l'*oikos* et les politiques de la tempérance. Il semble donc que ce soit la grande nouveauté entre les deux périodes, et le pivot autour duquel se produit l'inflexion historique entre une éthique centrée sur l'économique, et une éthique centrée sur la femme. Le problème de la pratique des plaisirs, avec tous les questionnements moraux qu'elle draine (à savoir notamment le monopole des plaisirs accordé à la relation matrimoniale, la redéfinition du lien conjugal dans sa dimension privée pour penser l'usage des *aphrodisia*), rend possible cette nouvelle conception du mariage, en mettant au premier plan la question du plaisir privé, au sein de la relation conjugale. Cette nouvelle importance donnée au lien conjugal et à la femme mènent notamment à une conception originale de l'« amitié conjugale »⁴⁶, fondée sur la mesure des *aphrodisia*. Foucault parle à cet égard, en étudiant Plutarque, d'une « communication affective à travers les plaisirs sexuels »⁴⁷. On comprend tout l'enjeu du titre du chapitre, qui insiste sur la reconnaissance accrue de la femme comme sujet pouvant nouer une relation avec l'homme, allant au-delà de la simple nécessité reproductive et sociale.

Nous voyons en quoi les *aphrodisia* permettent de comprendre non seulement l'éthique gréco-latine concernant le mariage et la femme, mais également les inflexions qu'elle subit entre le IV^e siècle avant J-C et les deux premiers siècles de notre ère.

Il nous reste à examiner le troisième champ éthique rendu intelligible par les *aphrodisia* : celui du rapport aux garçons, rapport entre homme et garçon. Le chapitre consacré à ce champ dans *L'Usage des plaisirs*, « Érotique »⁴⁸, démontre l'importance de cette question en Grèce classique, qui a en effet posé encore plus de problèmes que le mariage à cette époque, contrairement à l'idée d'une Grèce « tolérante » à l'égard de « l'homosexualité »⁴⁹ (Foucault prend soin d'objecter le caractère hautement inexact de ces termes), laquelle ne leur poserait donc supposément pas de problème majeur.

Notons que l'amour pour les garçons est immédiatement défini comme une « affaire de goût »⁵⁰, une affaire d'inclination pour une certaine forme de plaisir, et non comme une nature propre au sujet (ce qui est la définition même de l'homosexualité, héritée du discours sur la chair, forgée au XIX^e siècle en prenant appui sur le « désir »). Il est donc aisé de lire la tension désir-

46 *Ibid.*, p. 1130.

47 *Ibid.*, p. 1132.

48 Michel FOUCAULT, « Histoire de la sexualité 2, *L'Usage des plaisirs* », *op. cit.*, p. 899-934.

49 *Ibid.*, p. 899.

50 *Ibid.*, p. 902.

plaisir à l'œuvre dans cette définition, mais cela n'est pas notre objet pour le moment. Le problème va être de savoir en quoi le plaisir pris entre hommes a posé problème.

Cette question permet à Foucault d'exposer la morale grecque à cet égard, laquelle repose sur un type très défini de relation, unissant l'éraсте et l'éromène, c'est-à-dire l'homme et le garçon (souvent un adolescent). Le rapport entre deux mâles reposait sur une éthique très stricte, stipulant que l'éraсте a de nombreux devoirs envers son éromène, dont il doit prendre soin, à travers de nombreuses conventions de comportements, à travers une cour très réglée, une éthique du *kaïros*, du moment opportun pour faire usage des *aphrodisia* (rappelons que le *kaïros* figurait parmi les différentes stratégies grecques permettant de faire un bon usage des *aphrodisia*).

Au-delà d'une éthique permettant de régler la conduite de l'éraсте, si ce rapport a posé tant de problèmes, c'est dans la mesure où il unit deux mâles, deux sujets potentiels des *aphrodisia* (un problème qui ne se posait pas par rapport à la femme, qui est de toute façon l'objet des *aphrodisia*). Le problème se pose par exemple du caractère éphémère de cette relation, du fait que l'adolescent va devenir un homme, que sa beauté est fragile et vouée à disparaître. C'est pour parer à cette précarité que les Grecs ont élaboré une éthique de la *philia*, de l'amitié, définie comme relation plus durable que l'amour, reposant sur un lien plus fort puisqu'il ne se limite pas à l'apparence physique de l'éromène. C'est dans cette mesure que se développe une érotique, entendue comme réflexion sur la relation, l'amour et la façon d'aimer, entre l'éraсте et l'éromène ; car contrairement à la Diététique et à l'Économique, la maîtrise de soi du sujet des *aphrodisia* n'est pas une réponse nécessaire aux problèmes éthiques soulevés, dans la mesure où l'objet du plaisir n'est pas exactement un objet, puisqu'il est amené à devenir sujet. L'éromène doit avoir, par exemple, la liberté de refuser les avances de l'éraсте (il en va d'ailleurs de son honneur que de ne pas succomber à toutes les stratégies de séduction), et Foucault va jusqu'à parler d'un « rapport entre leurs deux modérations »⁵¹ qui est au cœur de la problématisation morale de cette relation.

Le problème le plus important qui se pose à cet égard est formulé au paragraphe 3. L'Objet du plaisir, du fait que le garçon, dans cette relation, acquiert le statut d'objet (de même que la femme ou l'esclave), alors même qu'il est voué à devenir sujet ! Ce problème prend une importance considérable pour les Grecs puisqu'il amène la construction d'une véritable érotique philosophique pour le résoudre : si l'on peut concevoir le garçon, en tant que futur sujet, comme « objet de plaisir »⁵², c'est dans la mesure où cette relation qui l'objective a une fonction pédagogique à son égard. Il n'est objet que pour mieux devenir sujet au terme de la relation, ce qui suppose que l'éraсте se fasse pédagogue. C'est cette réflexion et cette problématique précise qui motivent « la réflexion

51 *Ibid.*, p. 914.

52 *Ibid.*, p. 924.

socratico-platonicienne sur l'amour »⁵³, laquelle fait l'objet d'un autre chapitre tant le problème mérite qu'on lui accorde de l'importance ; le chapitre V final, « Le Véritable amour »⁵⁴. Ce dernier conduit, plus qu'à la question du rapport au garçon, à celle du « rapport à la vérité »⁵⁵, à travers une inflexion ontologique caractéristique du discours platonicien (notamment dans *Le Banquet*) cherchant à définir l'être de l'amour, au-delà des questions morales. S'opère ainsi comme un dépassement du champ éthique au profit d'une ontologie de l'amour, laquelle pose les prémisses de l'homme de désir, mais ne constitue pas notre présent propos.

Or cette question si polémique chez les Grecs, de savoir comment le futur sujet du plaisir peut être objet, n'est compréhensible qu'à travers la conception des *aphrodisia* qui lui est directement liée, et qui repose sur le principe d'activité (étudié dans *Subjectivité et vérité*) du mâle, du sujet masculin. Si les *aphrodisia* ne reposaient pas sur ce principe, alors nous ne comprendrions pas cette obstination grecque à refuser que le garçon ne soit un pur objet du plaisir.

Cette question est à nouveau traitée très différemment plusieurs siècles plus tard, comme l'étudie le chapitre « Les Garçons »⁵⁶ dans le troisième tome de *l'Histoire de la sexualité*. Ceci est une conséquence du chapitre qui le précède et que nous avons entrevu, « La Femme », car du fait de l'importance nouvelle prise par le mariage, de ce nouveau centrage de plus en plus fort des plaisirs autour du mariage, a lieu une régression progressive du plaisir pédéraste. Le plaisir pris entre hommes est de plus en plus problématique, du fait du rapport homme-femme de plus en plus prisé. C'est tout l'enjeu de l'étude de Plutarque, qui avait déjà été mobilisée pour analyser l'importance nouvelle de la femme, et qui théorise une érotique « unitaire »⁵⁷, mue par le rapport homme-femme. Ce qui était prisé dans la *philia* entre garçons (l'amitié pour parer aux précarités de l'amour) se déplace vers le rapport homme-femme avec ce nouveau rapport personnel, affectif entre le mari et sa femme. Le mariage, si l'on veut, confisque les plaisirs aux garçons, qui posent de plus en plus de problèmes pour obtenir une caution éthique. Une solution est envisagée par le Pseudo-Lucien qui pense l'amour entre garçons sans *aphrodisia* (puisque les *aphrodisia* ne sont de plus en plus possibles moralement qu'à travers l'institution matrimoniale), un amour réservé aux philosophes vertueux capables d'y renoncer ; mais le paradoxe d'une telle idée est immédiatement dénoncé. C'est donc une « nouvelle érotique »⁵⁸ qui se construit autour du rapport symétrique du mari et de la femme, autour d'une théorie de l'union complète produite par le lien conjugal.

53 *Ibid.*, p. 934.

54 *Ibid.*, p. 935-951.

55 *Ibid.*, p. 935.

56 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 3, Le Souci de soi* », *op. cit.*, p. 1136-1175.

57 *Ibid.*, p. 1145.

58 *Ibid.*, p. 1172.

Les *aphrodisia* permettent de comprendre non seulement les logiques éthiques qui sous-tendent chacun des champs que nous venons d'étudier, celui du corps, du mariage, et des garçons, qui se comprennent très bien à partir de la définition des *aphrodisia* que nous avons établi [plus bas](#), mais aussi les évolutions que subissent ces différents champs, entre la Grèce classique et l'époque impériale, à travers les liens qui les unissent (nous avons ainsi vu que nous pouvons comprendre les évolutions du rapport éthique aux garçons par rapport aux évolutions du rapport éthique au mariage et à la femme). Nous pouvons dire que les plaisirs, les *aphrodisia*, sont bien ce à partir de quoi deviennent intelligibles l'éthique du corps, du mariage et des garçons qui traverse l'Antiquité entre la Grèce classique et la Rome impériale.

Mais il nous reste une question à poser pour bien comprendre le fonctionnement des *aphrodisia* dans l'histoire de la sexualité : si nous concevons ses principes (ensemble divers d'actes saisis dans leur dynamique et problématisés dans leur usage) et ses différents modes d'opération (mode diététique, mode matrimonial, et mode érotique), il est difficile de déterminer leur statut philosophique précis dans la conception foucauldienne. Il s'agit du point clé de notre réflexion, puisque nous souhaitons nous diriger vers l'idée d'une philosophie du plaisir : ainsi, nous ne devons pas concevoir les *aphrodisia* dans leur stricte historicité, mais également dans leur fonction philosophique. Or il se trouve que Foucault permet précisément d'éclaircir ce problème.

II.A.3/ Les substances éthiques comme modes de subjectivation

Il est en effet impossible de comprendre toute l'efficace et la fonction des *aphrodisia* sans se référer aux quatre modes de rapports éthiques à soi définis par Foucault au début de *L'Usage des plaisirs*. Si nous avons choisi de ne pas y faire référence avant ce moment, c'est qu'ils nous semblent d'autant plus compréhensibles après avoir montré le fonctionnement effectif des *aphrodisia* dans les deux derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité*.

C'est en troisième partie de l'introduction de l'ouvrage que Foucault explicite les quatre modes de rapport à soi moral, de pratique de soi éthique ; en somme, quatre manières de « se constituer soi-même comme sujet moral »⁵⁹. Il s'agit pour Foucault de justifier l'idée que la morale n'est pas qu'affaire de « code »⁶⁰, de règles qu'il s'agit d'assimiler, mais engage une « pratique de soi »⁶¹, une attitude du sujet par rapport à la morale. C'est pourquoi Foucault insiste pour ne pas seulement définir la morale comme doctrine, règles, valeurs, mais surtout comme « comportement réel des individus »⁶². C'est bien pour rendre compte de ces différences que Foucault explicite, dans

59 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », *op. cit.*, p. 759.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*, p. 758.

ce paragraphe, les « différentes manières pour l'individu » de se comporter « comme sujet moral de cette action ».

Les quatre modes de rapports à soi, qui apparaissent même en-dehors de cet ouvrage dans les interventions de Foucault⁶³, sont fondamentaux pour notre étude.

Le premier est celui de la « substance éthique »⁶⁴, qui est déterminée comme la part de l'individu prise comme matière, comme substrat pour la conduite morale. Le deuxième est le « mode d'assujettissement »⁶⁵, la manière dont l'individu choisit de s'assujettir à la règle morale, suivant l'importance qu'elle a pour lui. Le troisième est le « travail éthique »⁶⁶, l'ensemble des efforts, des modifications que le sujet va apporter à lui-même ; et enfin la « téléologie du sujet moral »⁶⁷ constitue le quatrième mode permettant de saisir la façon dont le sujet se constitue comme sujet moral, en déterminant la fin que s'est fixé le sujet moral à travers son attitude.

Or il se trouve que ces quatre modes que nous venons d'exposer brièvement vont s'avérer très opératoires pour comprendre l'enjeu des *aphrodisia* dans l'histoire de la sexualité, et des rapports entre *aphrodisia* et chair. Il s'agit des quatre modes de subjectivation éthique, qui fondent le sujet en tant que sujet moral, permettent de penser sa construction comme tel : le but est de comprendre, avant d'analyser le sujet de désir déjà constitué, la façon dont il a été amené à se reconnaître comme sujet de désir. Il faut donc comprendre comment le sujet a été amené à se reconnaître comme sujet moral, comme sujet d'une action morale. Ces quatre modes permettent aussi de saisir cette importance nouvelle que Foucault donne à la subjectivation, entendue comme construction de soi par soi, que nous avons également entrevue avec Deleuze⁶⁸. C'est ce que nous avons déjà mentionné au chapitre précédent : derrière la notion de maîtrise, de modération inhérente aux *aphrodisia*, il y a l'idée de construction d'une subjectivité, construite par ces modes de rapport à soi, de subjectivation (et qui constituait déjà l'objet de *Subjectivité et vérité*).

Mais tâchons d'illustrer ces quatre modes par rapport à ce que nous avons déjà étudié pour mieux les comprendre : ces modes sont en fait sous-jacents à l'analyse que nous avons menée dès le départ, car ils permettent de comprendre pourquoi les *aphrodisia* ont immédiatement été définis par rapport à l'usage qu'on devait en faire, puis à la tempérance du sujet. C'est que les *aphrodisia* constituent la substance éthique de cette morale grecque, la matière sur laquelle s'élabore le

63 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault », in *Dits et écrits II, 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954-1988, pp. 1127-1133, p. « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » pp.1437-1443.

64 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », *op. cit.*, p. 759.

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*, p. 760.

67 *Ibid.*

68 Gilles DELEUZE, « Les plissements ou le dedans de la pensée (subjectivation) », in *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 101-130.

système éthique en Grèce classique : si les *aphrodisia* constituent la clé d'intelligibilité de cette éthique ancienne, c'est parce qu'ils en sont au fondement ! De même, la notion d'usage, de *chrêsis*, correspond au mode d'assujettissement, puisque le sujet choisit de se conformer aux règles émanant des *aphrodisia* en en faisant un usage déterminé. Qu'en est-il du travail éthique et de la téléologie du sujet moral ? Ces deux derniers modes sont respectivement incarnés par la maîtrise, l'*enkrateia*, qui est la façon dont le sujet éthique travaille sur soi, en travaillant à se maîtriser, et la tempérance, ou la sagesse, qui constitue son but, la fin qu'il vise à travers cette maîtrise.

Ces quatre modes permettent de mieux comprendre la logique du chapitre 1 de *L'Usage des plaisirs*, qui détermine la « structure » de « l'expérience morale des plaisirs sexuels »⁶⁹, à savoir son « ontologie » (les *aphrodisia*), sa « déontologie » (l'usage), son « ascétique » (la maîtrise) et sa « téléologie »⁷⁰ (la tempérance). C'est en ce sens que nous avons parlé d'une ontologie des *aphrodisia*, au sens où cette éthique se fonde sur un donné ontologique, à savoir une partie de l'être qui constitue sa matière. Nous comprenons cette fonction ontologique lorsque nous repensons à ce que nous avons vu de la définition des *aphrodisia* : ceux-ci sont définis comme une nature, par rapport à un principe de naturalité, à une dynamique interne, à une force essentielle. Il s'agit d'une « substance », et ce qui intéresse Foucault dans celle-ci est qu'elle constitue l'objet non pas d'une métaphysique, mais d'une éthique. Nous pouvons dire que ce que nous définissons depuis le début de cette partie, en somme, constitue l'ontologie éthique gréco-romaine, en tant qu'elle se fonde sur l'élément substantiel des *aphrodisia*.

Nous sommes désormais en mesure de comprendre la manière dont Deleuze classe les *aphrodisia* dans la pensée de Foucault, en leur donnant le statut de « partie matérielle de nous-mêmes »⁷¹ constituant le pli matériel, premier pli de la subjectivation. Un élément nous avait alors interloqué dans ce texte de Deleuze, que nous avons noté en introduction, et qui tient dans le fait que Deleuze semble résoudre cette question des plaisirs (qui avait pourtant motivé sa lettre quelques années plus tôt) en leur affublant la fonction de pli matériel historiquement et spatialement situé (chez les Grecs et les Romains, en Antiquité), en en faisant donc une simple étape dans la pensée du processus de subjectivation. Il nous semblait que, d'une certaine manière, le problème crucial repéré dans « Désir et plaisir », de la portée politique des plaisirs, était évacué au profit du problème plus global et systémique de la subjectivation, qui en constituerait l'élément final d'intelligibilité.

Or une lecture plus rigoureuse de cet extrait nous permet de remettre en cause cette première impression, dans la mesure où Deleuze a bien conscience que la substance éthique n'est pas seulement un des quatre modes, mais bien *le* mode sur lequel reposent tous les autres, le substrat.

69 Michel FOUCAULT, « Histoire de la sexualité 2, *L'Usage des plaisirs* », *op. cit.*, p. 767.

70 *Ibid.*

71 Gilles DELEUZE, « Les plissements ou le dedans de la pensée (subjectivation) », *op. cit.*, p. 111.

C'est ce qui donne tout son sens au concept de « substance », qui est d'abord à penser sans arrière-fond métaphysique, dans la mesure où sa dimension essentialiste tient au fait qu'il a une fonction de fondement, de base si l'on veut. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit pour lui de réfléchir l'enjeu de ces quatre plis, Deleuze interroge très rapidement le rapport entre plaisirs et désir, c'est-à-dire entre les différentes substances éthiques pensées par Foucault⁷² (même si nous ne l'avons vu, pour l'instant, que du point de vue des *aphrodisia*). C'est bien que Deleuze a conscience du fait que les plaisirs ne sont pas qu'un mode, et sait aussi que si le problème de « Désir et plaisir » est désormais déplacé, du fait des « Modifications », il n'a pas disparu pour autant ! C'est ce qui permet à Deleuze de réutiliser le terme de résistance, pour l'assigner au sujet : ce dernier est « chaque fois à faire, comme un foyer de résistance »⁷³. Toute la question demeure désormais de savoir où se situe cette résistance, un peu suivant la question de Butler : résister par les plaisirs, cela signifie-t-il revenir à cet âge des *aphrodisia* si bien décrit par Foucault ? Deleuze remarque bien qu'« il n'y a jamais de retour »⁷⁴, et Foucault lui-même s'échinera à le dire.

Le concept de substance éthique permet de comprendre la fonction philosophique des *aphrodisia* dans l'histoire de la sexualité : ceux-ci correspondent au fondement essentiel sur lequel s'élabore la morale gréco-romaine, avec toutes ses variations (passage, par exemple, d'une morale fondée sur l'usage des plaisirs à une morale fondée sur le souci de soi). C'est la raison pour laquelle cette substance que nous analysons dans cette partie permet de comprendre la morale antique : car elle en est le substrat, le terreau de développement. C'est ce qui permet de comprendre, d'ailleurs, le continuum entre les tomes 2 et 3 de l'*Histoire de la sexualité* : ceux-ci se fondent sur la même substance éthique, celle des *aphrodisia*, comme en témoigne l'ouverture du *Souci de soi* : il y a « pérennité » dans « l'expérience morale des *aphrodisia* »⁷⁵ entre ces deux périodes. Dès lors peut se poser la question de savoir ce qui, *in fine*, distingue ces deux périodes et justifie la division en deux ouvrages d'un travail qui devait se résumer à un seul. Si cette question est seconde par rapport à notre réflexion, qui doit plutôt s'intéresser à la rupture entre *aphrodisia* et chair plutôt qu'entre usage des plaisirs et souci de soi, elle est cependant intéressante à poser par rapport à la méthode foucauldienne.

Car un premier élément de réponse consisterait à dire que la différence peut tenir à la téléologie du sujet moral, si l'on considère le fait que l'époque romaine est davantage centrée sur le souci de soi, sur la volonté de faire de sa vie une œuvre, sur le motif stoïcien d'esthétique de l'existence qui constitue la finalité morale, alors que pour la Grèce classique la finalité consiste dans

72 *Ibid.*, p. 112.

73 *Ibid.*, p. 113.

74 *Ibid.*

75 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 3, Le Souci de soi* », *op. cit.*, p. 971.

la tempérance, la liberté. La rupture se ferait donc au niveau du quatrième mode de subjectivation éthique. Mais cette réponse n'apporte pas beaucoup de matière à notre problème, puisque ce qui nous intéresse dans l'histoire de la sexualité est la tension désir-plaisir.

L'intérêt de la rupture entre usage des plaisirs et souci de soi consiste en ceci qu'elle permet de rendre intelligible le passage entre deux substances éthiques, la lente mutation historique des *aphrodisia* en désir. C'est ce dont témoigne la conclusion du *Souci de soi*, qui synthétise l'ensemble des contrastes entre les deux périodes étudiées : passage des concepts éthiques de maîtrise et excès à ceux d'art de l'existence et de souci de soi, puis insistance sur l'importance d'un « contrôle sur soi »⁷⁶, d'une « pure jouissance de soi »⁷⁷. En somme, la grande nouveauté de cette période vient de cette importance nouvelle et radicale donnée au « soi », autour duquel se construit cet art de l'existence. Or ces contrastes permettent de comprendre des évolutions qui préparent explicitement *Les Aveux de la chair*, à travers deux mouvements de transition : un recentrement moral autour des pratiques sexuelles en tant que telles, pensées dans leur spécificité, de plus en plus désocialisées (c'est ce que nous avons notamment vu avec la question du mariage) ; et une tendance de plus en plus forte à « s'en méfier »⁷⁸, à les considérer dangereuses et à vouloir les contrôler, notamment à travers le mariage là encore (il faudra nous intéresser à ce phénomène du mariage pour bien comprendre cette évolution, [plus haut](#)).

Le souci de soi est une période permettant de saisir une partie des évolutions qui expliquent cette fameuse « naissance du désir » qui intéresse notre propos, de comprendre en partie les logiques de ce changement historique de substances éthiques qui conclue la fin du troisième tome.

Car c'est le second grand intérêt de la substance éthique, qui va nous occuper désormais : celle-ci permet de penser les différences historiques entre *aphrodisia* et chair. Si ces deux expériences sont si différentes, comme nous allons être amené à le voir, c'est qu'elles ne relèvent pas de la même substance, que leurs fondements même divergent et reviennent à opposer plaisir et désir. Le plaisir constitue la substance éthique de la morale gréco-romaine ; le désir constitue la substance éthique de la morale chrétienne. C'est en ce sens que l'on doit penser la morale de la chair suivant des modes de subjectivation entièrement différents, comme l'indique Foucault pour amener ce qui devait être le quatrième tome de *l'Histoire de la sexualité*.

Les enjeux du concept de substance éthique sont donc double pour notre étude : il permet de comprendre la fonction philosophique et historique des *aphrodisia*, en tant que fondement ontologique de la morale gréco-romaine ; et il permet de comprendre (ou d'entrevoir, car nous ne l'avons qu'indiqué) le fonctionnement de la tension entre *aphrodisia* et chair tel qu'il opère dans

76 *Ibid.*, p. 1179.

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*, p. 1180.

l'histoire de la sexualité. C'est cette tension qu'il s'agit désormais pour nous d'étudier, puisque toute cette histoire de la sexualité semble comme tendue vers la question de la chair.

II.B) L'histoire de la sexualité : des *aphrodisia* à la chair

II.B.1/ *Aphrodisia* et chair dans l'*Histoire de la sexualité*

L'étude des *aphrodisia* que nous venons d'effectuer nous permet d'établir deux éléments, qui semblent contradictoires : il est possible de mener une étude centrée sur les *aphrodisia* (c'est ce que nous venons d'esquisser), mais cela est difficile voire impossible sans faire un sort à la notion de chair. Dès le début de cette étude sur les *aphrodisia*, nous avons été contraint de les placer en contraste par rapport à la chair pour mieux les penser, et ce à plusieurs reprises malgré nos efforts pour nous en tenir aux *aphrodisia*.

Assumons donc désormais la tension entre *aphrodisia* et chair, ne cherchons plus à nous concentrer sur l'étude de la première, et demandons dans quelle mesure cette tension structure, de part en part, l'histoire de la sexualité, puisque c'est l'impression qu'elle nous donne.

Notons dès à présent que c'est dans *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi* que l'on perçoit le mieux la force structurante de cette tension. C'est en effet dès les « Modifications », que l'on pourrait considérer comme l'introduction à ces deux ouvrages, que l'on comprend l'importance qu'aura la chair dans cette histoire puisqu'elle en constitue le point d'aboutissement. Dans la périodisation qu'établit Foucault dans ce chapitre, il indique que son objectif est d'effectuer une « généalogie de l'homme de désir »⁷⁹ depuis la Grèce classique jusqu'à « la formation de la doctrine et de la pastorale de la chair »⁸⁰. La chair est donc l'horizon vers lequel tendent les études de la Grèce classique et des textes gréco-latins des deux premiers siècles, tels que nous les avons étudiés jusqu'à présent.

Dès lors, une tension est rapidement posée entre *aphrodisia* et chair. L'enjeu pour Foucault étant d'étudier les *aphrodisia*, qui sont premiers dans l'histoire de la sexualité, il doit s'efforcer de singulariser cette expérience et de la dissocier de celle de la chair. C'est ce dont a pu témoigner notre étude, et ce dont témoignent également les différents moments de cette introduction, et notamment le deuxième chapitre qui s'attache à montrer les points communs que l'on peut trouver entre éthique chrétienne et pensées gréco-romaines, points communs qui ne sont listés que pour être mieux nuancés : « On ne saurait en inférer que la morale sexuelle du christianisme et celle du paganisme forment continuité »⁸¹.

79 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », *op. cit.*, p. 747.

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*, p. 755.

L'histoire de la sexualité a donc pour objet de déterminer les différences entre *aphrodisia* et chair, et plus largement entre morale gréco-romaine et morale chrétienne. La troisième partie de l'introduction, qui expose les quatre modes de subjectivation, n'est en ce sens qu'une méthode permettant de mieux percevoir toutes les variations éthiques historiques entre ces différentes périodes. C'est ce que nous avons déjà entrevu avec la conclusion du *Souci de soi* : la distinction entre *aphrodisia* et chair tient à un changement de la substance éthique, qui entraîne un changement des trois autres modes.

L'histoire de la sexualité, pour le dernier Foucault, a pour principal enjeu méthodologique de parvenir à saisir les différences qui séparent ces expériences éthiques que sont les *aphrodisia* et la chair. Comme nous l'avons également évoqué, c'est ce qui justifie l'intrusion d'un autre tome entre *L'Usage des plaisirs* et *Les Aveux de la chair*, qui n'était pas prévu à l'origine : il s'agit de comprendre plus finement les processus qui structurent cette transition.

Le cours qui nous sera si utile à ce sujet, *Subjectivité et vérité*, assume également cet enjeu dès sa première leçon, en posant radicalement la question de savoir « quand, comment, à l'intérieur de quels processus, à l'intérieur de quels milieux, à l'intérieur de quelles pratiques ou institutions, païennes ou non, se sont formés les principaux éléments de notre morale sexuelle »⁸². La distinction trop admise entre paganisme et christianisme fait l'objet d'une remise en cause radicale et problématisée, qui conduit à interroger ce moment de transition pour mieux comprendre les mécanismes qui le sous-tendent. Tous les enjeux de l'histoire de la sexualité sont alors posés, et témoignent de cette structuration autour de la tension entre *aphrodisia*, comme substance éthique de la « morale païenne », et chair, comme substance éthique de la « morale chrétienne »⁸³.

La tension entre *aphrodisia* et chair s'annonce donc structurante pour l'histoire de la sexualité, mais l'est-elle tout au long de celle-ci ? Si cette tension fait ouvertement l'objet de *Subjectivité et vérité*, qui opère une généalogie du désir, et doit comprendre ce passage, cela est moins évident pour les deux derniers tomes de *Histoire de la sexualité*, qui sont supposés se concentrer sur des périodes précises. C'est bien ce que nous avons tâché de faire en première partie, en lisant ces deux tomes pour ce qu'ils ont pour but de nous apprendre : ce que sont les *aphrodisia*. Or ne peut-on pas trouver, même dans ces deux tomes, une référence continue à la chair qui fait que sa question est toujours rappelée, toujours reformulée comme problème de fond ?

C'est précisément ce qui nous a surpris à la lecture de ces ouvrages : alors que Foucault annonce une histoire, qui annoncerait donc une périodisation stricte qui prend soin de ne pas mêler les périodes, la chair est toujours présente au sein de celle-ci.

82 EHESS (dir.), Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, op. cit., p. 20.

83 *Ibid.*, p. 21.

Comme nous l'avons déjà repéré en tâchant de définir les *aphrodisia*, ceux-ci ne semblent pouvoir se définir que par contraste par rapport à la chair : pour comprendre le principe des *aphrodisia*, nous avons vu qu'ils relèvent d'une disparité, d'une hétérogénéité, alors que le désir relève d'une unicité homogène. Au principe même des *aphrodisia*, dans leur définition même, la chair est présente, et les *aphrodisia* ne sont pas en première instance définis par eux-mêmes.

Mais cette étrangeté revient tout au long des deux tomes, puisque le problème de la chair fait sans cesse retour pour être opposé à l'expérience décrite et analysée. Dès ce premier chapitre, la chair est mentionnée et développée à de nombreuses occurrences pour produire un effet de contraste. En somme, Foucault passe moins de temps à définir ce que sont les *aphrodisia* qu'à affirmer que l'expérience morale des *aphrodisia* est radicalement différente de ce que sera celle de la chair. Et tout se passe comme si les deux propositions allaient de pair : il est impensable de définir les *aphrodisia* sans immédiatement les opposer à la chair. Conservons trois exemples illustratifs dans la masse de ceux que l'on pourrait trouver : alors que, dans la chair, le sujet est « appelé à soupçonner »⁸⁴ le désir, il n'y a pas de soupçon dans les *aphrodisia* ; alors que la chair pense la « dissociation »⁸⁵ entre plaisir et désir, les *aphrodisia* les pensent ensemble ; « alors que l'expérience de la "chair" sera considérée comme une expérience commune aux hommes et aux femmes [...], les *aphrodisia* sont pensés comme une activité impliquant deux acteurs, avec chacun son rôle et sa fonction – celui qui exerce l'activité et celui sur qui elle s'exerce »⁸⁶.

Comme nous l'avons déjà indiqué, toute l'*Histoire de la sexualité*, chacun de ses chapitres, est à l'image de ces exemples. Chaque chapitre se place en ce sens sous le signe de la chair, de cette horizon historique : le chapitre II de *L'Usage des plaisirs* précise dès sa première page que la réflexion diététique grecque « ne cherchait pas non plus à [...] distinguer conduites normales et pratiques anormales et pathologiques »⁸⁷, ce qui fait explicitement référence à la chair. De même en conclusion de ce chapitre, Foucault synthétise la différence entre « la doctrine chrétienne de la chair »⁸⁸ et cette Diététique qu'il vient d'étudier. La chair est du côté du code, de la répartition réglée entre bonnes et mauvaises pratiques, alors que les *aphrodisia* sont du côté de la « technique de vie »⁸⁹ (nous reviendrons sur cette notion, très présente dans *Subjectivité et vérité*), ayant pour principe la concordance avec la nature (ce que nous avons déjà vu [plus haut](#)).

La conclusion du chapitre III, « Économique », confirme ce phénomène, en montrant que la chair est bien le point d'aboutissement de cette éthique grecque du mariage, mais en prenant soin de

84 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », *op. cit.*, p. 770.

85 *Ibid.*, p. 771.

86 *Ibid.*, p. 776.

87 *Ibid.*, p. 821.

88 *Ibid.*, p. 858.

89 *Ibid.*

distinguer fondamentalement les deux périodes : « Plus tard, les rapports sexuels entre époux [...] seront un élément important de réflexion ; toute cette vie sexuelle entre les époux donnera lieu, dans la pastorale chrétienne, à une codification souvent très détaillée »⁹⁰. Et sur la même page, un peu plus loin : « En cela on est loin de la pastorale chrétienne dans laquelle chaque époux devra répondre de la chasteté de l'autre »⁹¹. La chair réapparaît aussi, avant la conclusion, à la fin du dernier chapitre, « Le Véritable Amour », lorsque Foucault explique le rôle de cette ontologie platonicienne dans l'histoire : « la tradition de pensée qui dérive de Platon jouera un rôle important lorsque, bien plus tard, la problématisation du comportement sexuel sera ré-élaborée à partir de l'âme de concupiscence et du déchiffrement de ses arcanes. »⁹². La référence à la chair est ici claire puisque nous avons déjà vu que le discours de la chair est un discours sur le corps de concupiscence, celui « de plaisir et de désir » qui était étudié dans *Les Anormaux*.

C'est enfin sur la chair que se conclue *L'Usage des plaisirs*, de même que nous avons déjà vu qu'elle conclue *Le Souci de soi*. Foucault profite de cette conclusion pour parler de l'inflexion historique entre « le plaisir avec l'esthétique de son usage »⁹³, qui caractérise la finalité des *aphrodisia*, la téléologie du sujet moral, et « le désir et son herméneutique purificatrice »⁹⁴, qui caractérise celle de la chair. Cette inflexion s'explique par une « unification doctrinale »⁹⁵, d'un recentrage autour du soi, que nous avons eu l'occasion d'évoquer à plusieurs reprises. Et c'est bien ce changement entre deux régimes éthiques, deux substances éthiques, qui constitue le sujet de *l'Histoire de la sexualité*, comme Foucault n'a de cesse de le répéter.

Le troisième tome de *l'Histoire de la sexualité* ne fait que confirmer l'omniprésence de la tension désir-plaisir, qui structure *l'Histoire de la sexualité*, en ouvre et en conclue les chapitres, en motive les transitions. C'est la chair qui conclue le chapitre II du *Souci de soi*, sans doute le plus important puisqu'il signe la particularité de cet ouvrage par rapport à *L'Usage des plaisirs* en développant le thème de « La Culture de soi »⁹⁶, qui conduit Foucault à une étude poussée de la subjectivité bien au-delà de son histoire de la sexualité (notamment approfondie dans *L'Herméneutique du sujet*, mais tel n'est pas notre propos). Or Foucault conclue ce chapitre en affirmant la différence entre la culture de soi et la chair : « On est loin encore d'une expérience des plaisirs sexuels où ceux-ci seront associés au mal, où le comportement devra se soumettre à la forme universelle de la loi et où le déchiffrement du désir sera une condition indispensable pour

90 *Ibid.*, p. 897-898.

91 *Ibid.*, p. 898.

92 *Ibid.*, p. 950.

93 *Ibid.*, p. 956-957.

94 *Ibid.*, p. 957.

95 *Ibid.*, p. 956.

96 Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 3, Le Souci de soi* », *op. cit.*, p. 1002-1031.

accéder à une existence purifiée »⁹⁷. Tenons-nous-en à cet exemple signifiant concernant *Le Souci de soi*, puisque nous en avons déjà vu la conclusion et que les autres exemples ne nous apporteraient pas davantage que deux déjà vus avec *L'Usage des plaisirs*.

Ces exemples montrent que la chair est toujours omniprésente dans cette histoire, qui n'est pas une histoire des *aphrodisia*, mais bien une histoire de la chair. La tension entre *aphrodisia* et chair motive en fait toute l'histoire de la sexualité, et il est tentant de voir dans cette omniprésence la preuve que Foucault a toujours pour horizon le thème qui conclue *La Volonté de savoir*.

Avant d'approfondir cette idée, puisque tout l'enjeu de l'histoire de la sexualité semble consister à saisir le passage entre *aphrodisia* et chair, tâchons de le comprendre pour compléter cette étude.

II.B.2/ Des *aphrodisia* à la chair, pour une généalogie du désir

Pour comprendre les modalités précises du passage entre *aphrodisia* et chair, il semble insuffisant d'étudier les trois tomes édités de l'*Histoire de la sexualité*, qui se concentrent trop sur des périodes très circonscrites, dont il cherchent à comprendre la spécificité : c'est en cela qu'ils nous étaient utiles pour comprendre la période des *aphrodisia*, et que le tome inédit le sera pour comprendre la période de la chair, mais que le passage entre les deux n'en est pas l'objet explicite. Pour ressaisir ce passage, il nous faut en fait nous référer au Cours que nous avons déjà utilisé à plusieurs reprises, *Subjectivité et vérité*, dont l'objet consiste à interroger cette distinction acquise entre christianisme et paganisme, comme nous l'avons déjà remarqué. En lisant ce cours, pouvons-nous comprendre le passage historique entre *aphrodisia* et chair ?

Pour répondre à cette question et comprendre ce passage, nous pouvons le structurer en deux grands moments dans le cours : un premier s'étendant de la leçon du 4 février à celle du 4 mars, et étudiant le passage de l'usage des plaisirs au souci de soi (de manière plus précise que nous ne l'avons vu avec l'*Histoire de la sexualité*) ; puis un second avec les leçons du 25 mars et du 1^{er} avril, qui étudie le passage entre le souci de soi et la naissance du désir.

II.B.2.a - De « l'usage des plaisirs » au « souci de soi » : mariage et stoïcisme tardif

C'est à la fin de la leçon du 28 janvier, dont nous avons déjà vu qu'elle permet d'identifier les deux principes de la perception éthique des *aphrodisia*, que Foucault annonce son objet à venir : la « double transformation »⁹⁸ d'une technologie de soi aux autres à une technologie de soi sur soi, et d'un devoir pédagogique de vérité à un devoir de vérité pour découvrir le soi. Cette double transformation révèle l'enjeu du cours pour Foucault : non pas décrire la période des *aphrodisia*,

97 *Ibid.*, p. 1030-1031.

98 EHESS (dir.), Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, *op. cit.*, p. 97.

comme il l'a fait dans cette leçon, mais comprendre le passage entre deux régimes de perception éthique, deux « substances éthiques », pouvons-nous dire après 1984. C'est tout l'enjeu qui motive la leçon du 4 février 1981, et les suivantes.

Cette « transformation »⁹⁹, depuis les *aphrodisia* jusqu'à une « nouvelle perception »¹⁰⁰, constitue le programme des leçons à venir, et va s'étendre jusqu'à la fin du cours, jusqu'à la fameuse « naissance du désir » qui constitue son point d'aboutissement. Foucault explique que l'on peut comprendre cette transformation comme une transformation des deux principes de perception éthique qui ont été déterminés, à savoir le principe d'isomorphisme et le principe d'activité.

Le principe d'isomorphisme est modifié dans la mesure où l'éthique n'est plus réfléchie à travers la conformité au champ social, mais avec l'institution matrimoniale, le mariage qui dicte sa loi aux actes moraux. Autrement dit, le mariage n'est plus moralement pensé par sa conformité au social (contrairement à ce que nous avons vu concernant l'économie en Grèce classique : tout le mariage est pensé en conformité avec sa finalité sociale), mais est « à lui-même son propre critère de valeur »¹⁰¹. Le mariage devient comme isolé des relations sociales, car il n'en dépend plus, mais les détermine en retour. C'est ce qui conduit à une « localisation de l'activité sexuelle dans le mariage »¹⁰², puisque c'est au mariage de définir la loi morale, et non au social. Quant au principe d'activité, il est modifié du fait que le plaisir est perçu différemment (c'est en ce sens qu'il y a bien une modification dans la perception de la substance éthique) : le plaisir n'est en effet pas même légitime chez l'homme actif, ne peut pas être légitime en tant que modéré, puisqu'il devient « la marque, au cœur de tout sujet, fût-il actif, d'une passivité dangereuse »¹⁰³, car le plaisir comporte toujours « le danger de faire échapper le sujet à la maîtrise qu'il exerce sur soi »¹⁰⁴. Le plaisir est redéfini comme porteur d'un principe de passivité, comme risque dont il faut se méfier. Il ne s'agit plus de considérer la dynamique naturelle des plaisirs pour la réfléchir et la modérer par la tempérance ; il s'agit de considérer les plaisirs comme ce qui peut rendre tout un chacun passif, et doit donc être anéanti. C'est pourquoi le plaisir est radicalement dévalorisé dans cette nouvelle perception, et que l'acte sexuel est nouvellement pensé comme « hédoniquement neutralisé »¹⁰⁵.

Il s'agit des deux grandes modifications qui permettent de comprendre la modification substantielle entre plaisir et désir ; la survalorisation du mariage et la dévalorisation du plaisir.

99 *Ibid.*, p. 103.

100 *Ibid.*

101 *Ibid.*, p. 104.

102 *Ibid.*, p. 105.

103 *Ibid.*

104 *Ibid.*

105 *Ibid.*, p. 106.

Or à quoi sont dues ces grandes transformations ? Foucault l'avait déjà suggéré à la fin de sa leçon du 14 janvier : le stoïcisme tardif y est pour beaucoup dans ces transformations entre, grossièrement, paganisme et christianisme – entre, comme nous pouvons désormais le dire, une perception éthique des *aphrodisia* et une nouvelle perception éthique du désir. C'est bien ce qui réapparaît dans cette leçon du 4 février : les textes stoïciens ont beaucoup servi à développer cette survalorisation du mariage et cette dévalorisation du plaisir. C'est que le stoïcisme contribue en effet à théoriser le mariage comme « *proêgoumenon* »¹⁰⁶, c'est-à-dire comme chose primordiale, prioritaire, à l'opposé de l'épicurisme qui définissait le mariage comme « *kata peristasin* »¹⁰⁷, c'est-à-dire à effectuer seulement si nécessaire, suivant les circonstances de la vie. Le mariage, dans la conception stoïcienne, vaut en lui-même, a une valeur propre – nous percevons déjà les influences de cette pensée sur l'insularisation sociale, sa survalorisation et son autonomisation.

Le mariage perçu par le stoïcisme tardif : il s'agit du point permettant la bascule entre deux substances éthiques. C'est ce que Foucault approfondit dans la leçon du 11 février, dans laquelle il développe cette conception stoïcienne du mariage. Plus précisément, Foucault s'intéresse aux évolutions dans la conception du mariage, notamment en étudiant l'*Économique* de Xénophon (qui fait l'objet du chapitre éponyme dans *L'Usage des plaisirs*). Ces évolutions font bien sûr écho aux évolutions que nous avons déjà entrevues entre les tomes 2 et 3 de l'*Histoire de la sexualité*.

L'*Économique* de Xénophon témoigne d'une conception du mariage telle que le couple est pensé comme intrinsèquement lié à la cité ; le mariage a en ce sens des « fins transitives »¹⁰⁸, c'est-à-dire des fins qui lui sont extérieures : les enfants, la cité, les biens par exemple. La finalité du mariage consiste à procréer, ou à former un foyer dans la cité, ou à assurer la pérennité des biens. Une évolution a lieu aux deux premiers siècles de notre ère sous l'influence notable du stoïcisme, avec Musonius Rufus notamment, puis avec Hiéroclès, ce qui permet de renouer avec la leçon précédente. On peut observer la naissance d'un « couple intransitif »¹⁰⁹, ayant en lui-même sa propre fin.

Musonius Rufus fonde en effet le mariage en nature, d'une façon fort intéressante pour cette généalogie du désir puisqu'elle utilise précisément le désir pour penser cette fondation : il s'agit en effet d'une ontologie du désir suivant laquelle le désir implanté par la nature a deux objets ; *homilia*, le rapport physique, et *koinônia*, la communauté. C'est pourquoi cette ontologie conduit à une survalorisation du couple, permettant de satisfaire simultanément ce désir de rapport physique et ce désir de communauté. Le mariage est en ce sens fondé en nature. De même avec Hiéroclès, qui

106 *Ibid.*, p. 114.

107 *Ibid.*

108 *Ibid.*, p. 129.

109 *Ibid.*

pense la naturalité du couple à partir de deux penchants essentiels : celui de la socialité plurielle (qui correspond au désir de communauté, d'amis, d'une multitude), et celui de la socialité duelle, qui correspond au couple. Ce qui intéresse Foucault, c'est cette importance nouvelle et progressive donnée au couple, ce qui n'était pas le cas chez Xénophon, une importance qui va de pair avec la notion de communauté conjugale. Le couple se forme à travers une hétéromorphie socio-sexuelle, qui remet radicalement en cause le principe d'isomorphisme propre aux *aphrodisia*, pour penser la relation matrimoniale indépendamment des relations sociales.

Musonius Rufus théorise notamment l'idée selon laquelle la relation mari-femme est bien plus forte, bien plus intense qu'une relation amicale, car la femme est *katathumios*, « toujours présente au cœur de son mari »¹¹⁰. Dans la conception stoïcienne, la relation matrimoniale implique une « unité organique »¹¹¹. Il s'agit de penser le mariage comme un corps, une unité qui fonctionne grâce à l'union de ses parties. C'est ce que nous permet de mieux comprendre la notion clé de « *krasis* »¹¹², qui signifie une fusion entière, sans reste, entre deux substances, par opposition à la *mixis* qui mélange deux substances en conservant leur hétérogénéité. Il y avait deux substances, le mari et la femme, puis il n'y en a plus qu'une, le couple, grâce au mariage. Le couple est pensé comme *krase*, ce qui témoigne de son caractère d'exception par rapport aux autres relations, et qui montre ce que Foucault souhaitait expliquer : le mariage n'est plus pensé en continuité avec le social, il est isolé et survalorisé du fait que le couple qu'il crée cristallise une relation qui ne ressemble à aucune autre, et permet de réaliser cette *krase* conjugale. Le stoïcisme tardif joue donc un rôle clé dans cet isolement progressif du mariage, qui revêt un statut exceptionnel.

Nous comprenons mieux comment a pu se modifier la perception éthique des *aphrodisia*, entre la Grèce classique et les premiers siècles de notre ère. C'est ce qu'approfondissent les leçons du 25 février et du 4 mars, que nous n'aurons pas le temps d'approfondir, car elles correspondent encore aux modifications entre ces deux périodes, qu'il n'est pas nécessaire de connaître précisément dans la mesure où la transition qui nous intéresse davantage est celle qui s'effectue après les premiers siècles, en établissant une nouvelle substance éthique.

II.B.2.b - Du souci de soi à « la naissance du désir » : techniques de vie et subjectivité

C'est en effet après, disons, la parenthèse exceptionnelle que représentent les leçons du 11 et du 18 mars, notamment consacrées au problème de la vérité, que Foucault revient dans la leçon du 25 mars au problème historique de ce passage entre le souci de soi et la naissance du désir, dernier jalon nécessaire pour clore cette généalogie du désir, objet de *Subjectivité et vérité*.

110 *Ibid.*, p. 139.

111 *Ibid.*, p. 140.

112 *Ibid.*, p. 141.

L'enjeu des deux dernières leçons de ce cours va être de comprendre comment cette nouvelle période, cette nouvelle économie des *aphrodisia* dont nous avons synthétisé le passage, à travers le rôle clé du mariage, va conduire à la naissance du désir et à l'expérience historiquement novatrice de la chair chrétienne. Comme toujours dans son histoire, l'intérêt pour Foucault consiste plus à repérer les différences que les continuités. Or, pour identifier ces différences, il ne faut pas s'en tenir au modèle de comportement sexuel prescrit par les traités et les philosophies (notamment stoïciennes), car ce modèle, comme le souligne rapidement Foucault, « a été repris à peu près tel quel dans le christianisme »¹¹³ : les valeurs cardinales de la fidélité, du couple, de la monogamie, de la sexualité localisée dans le mariage, sont bien celles prônées par la pensée chrétienne.

Les différences apparaissent en fait si l'on considère non pas l'aspect théorique, prescriptif, de ces énoncés éthiques, mais leur aspect technique. Foucault définit les discours sur le mariage, tel qu'il les étudie depuis le début de son Cours, non pas comme des discours théoriques ou des codes, mais comme des « tekhnai », des techniques « *peri ton bion* »¹¹⁴, ayant pour objet la vie. Il s'agit en fait de techniques pour vivre, et non de règles de conduite, ce qui est démontré par le détour que fait Foucault dans les leçons précédentes concernant le problème de la vérité, du rapport des discours au réel, sur lequel nous n'avons pas le temps de nous appesantir. Or la résultat de recherche de Foucault concernant la vérité est que les discours sur le mariage ont une fonction essentiellement technique par rapport aux pratiques matrimoniales, dans le sens où les techniques sont des manières de faire pour opérer des changements sur un objet déterminé. Les tekhnai n'ont rien à voir avec un code, tel que nous avons déjà vu la différence entre un code et une technique. La tekhnè est un « certain ensemble systématique d'actions et un certain mode d'action »¹¹⁵, elle indique une manière de se comporter en vue d'une fin définie (on retrouve l'idée de la téléologie du sujet moral qui sera conservée dans les ouvrages de 1984).

Or il ne s'agit pas seulement de techniques, mais de techniques de vie, de techniques pour vivre, pour traduire littéralement le terme « *bios* »¹¹⁶. La bios grecque est définie par Foucault comme un rapport de soi aux choses, le rapport « qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles, la manière dont on les finalise par rapport à soi »¹¹⁷. Finalement, la meilleure traduction pour bios est « subjectivité ». La subjectivité est en effet ce rapport de soi aux choses, au monde, à soi, et la problématisation de ce rapport ; un rapport précisément construit par des techniques, des manières d'être et de faire, de se comporter en relation

113 *Ibid.*, p. 251.

114 *Ibid.*, p. 253.

115 *Ibid.*

116 *Ibid.*

117 *Ibid.*, p. 255.

avec soi et le monde. Les deux concepts clés à retenir selon nous sont ceux de techniques et de relations, qui permettent de définir la subjectivité comme une *construction technique de relations*.

Or les techniques de vie constituent un concept très opératoire pour comprendre les différences et le passage entre *aphrodisia* et chair, puisque ce sont en fait les techniques de vie qui se sont modifiées et ont conduit à la modification de la substance éthique des *aphrodisia*. Il existe en effet des différences radicales entre notre subjectivité, qui se situe dans un cadre chrétien, et la subjectivité grecque, car les techniques de vie qui les sous-tendent sont elles-mêmes très différentes. C'est tout l'enjeu de cette leçon que de nous montrer ces différences et faire leur histoire.

La bios grecque, la subjectivité grecque est par exemple construite par des techniques de vie ayant des fins subjectives, comme nous ne cessons de le voir depuis le début de cette partie : le but de l'éthique des *aphrodisia* est l'*enkrateia*, la maîtrise du sujet sur lui-même en vue de sa liberté. À l'inverse, la subjectivité chrétienne est construite par des techniques ayant des fins dans l'au-delà : ce n'est pas pour être libre ou maître de soi qu'il faut avoir une conduite morale, mais pour avoir une place au Paradis. Autre différence que nous ne cessons de voir : alors que la subjectivité grecque est construite autour de techniques que l'on peut dire « externalistes », qui sont tournées vers l'extérieur, qu'il s'agisse de la cité, du garçon, de la femme, la subjectivité chrétienne s'est construite autour de techniques « internalistes », tournées vers le dedans du sujet, ses profondeurs qu'il s'agit de sonder (ce que nous avons déjà vu avec *La Volonté de savoir* et la thématique de l'aveu).

L'histoire des techniques de vie permet à Foucault d'établir une scansion nouvelle autour des III^e et IV^e siècles, époque à laquelle se sont élaborées de nouvelles technologies de subjectivation, c'est-à-dire de nouvelles manières de penser les techniques de vie et de nouvelles élaborations de ces techniques. Le christianisme a historiquement joué ce rôle phare dans la société occidentale, en donnant naissance à une toute nouvelle expérience, en établissant un nouveau rapport à la subjectivité à travers la création de nouvelles techniques de vie : il s'agit de l'expérience de la « chair ».

Dans quelle mesure les techniques de vie permettent-elles de saisir, non pas seulement les différences entre *aphrodisia* et chair, mais également le passage entre ces deux périodes ? Le processus décrit par Foucault est complexe et s'effectue en plusieurs étapes. Il s'agit pour bien comprendre de concevoir le double enjeu de ces techniques de vie que sont les discours sur le mariage : en tant que ces techniques ont des effets de subjectivation, c'est-à-dire qu'elles construisent un mode de subjectivité déterminé, elles ont pour fonction première de construire des sujets qui adhèrent à ce nouveau modèle matrimonial, se règlent et vivent par rapport à lui. Les arts de se conduire, en tant que techniques de vie, ont donc pour fonction de codifier un certain type de

comportement en créant des sujets qui y correspondent. L'autre enjeu de ces techniques de vie consiste à maintenir le système de valeurs qui caractérisait les *aphrodisia*, déterminé par les deux principes d'isomorphisme et d'activité. Ce second enjeu est plus difficile à saisir : pourquoi ce maintien ? Foucault ne répond à cette question qu'à la dernière leçon du cours comme nous allons le voir dans un instant.

La leçon du 25 mars permet de comprendre le premier enjeu, en établissant les trois grandes lignes suivant lesquelles s'établit cette technologie du sujet, cette transformation subjective à travers les techniques de vie. La première consiste à établir deux rapports de l'individu à son sexe, en clivant le privé, avec l'insularisation du mariage, et le public : le sexe-statut (public) est désormais distinct du sexe-activité (privé), et l'individu doit jouer entre les deux, sans plus se contenter d'être actif dans les deux cas. Conceptuellement, la distinction est établie entre le statut social d'homme et l'activité virile sexuelle ; il ne suffit plus de valoriser le comportement sexuel actif comme c'était le cas dans les *aphrodisia*. La deuxième consiste à réduire les *aphrodisia* à un rapport de soi à soi, à travers le désir, comme va le développer la leçon suivante et comme nous l'avons déjà vu au cours de la [partie précédente](#) : l'enjeu premier n'est plus la maîtrise de soi qui doit permettre de résister au désir, mais la maîtrise du désir, l'idéal d'une éradication du désir. Idéalement, il ne faut même plus désirer car le désir et le plaisir sont ontologiquement associés au mal. Enfin, la troisième élabore un champ affectif connexe au plaisir sexuel, ce que nous avons déjà vu avec la fonction nouvelle du couple, l'identification de la femme à l'ami, ou encore la théorisation de la krase matrimoniale. Ces techniques de vie conduisent à une constitution nouvelle du sujet de plaisir, qui permet de comprendre la transformation progressive de l'éthique des *aphrodisia*.

La dernière leçon du cours, le 1^{er} avril 1981, permet de poser le jalon final de cette généalogie du désir. L'ensemble des modifications que nous venons d'énumérer et que nous énumérons depuis le début de cette sous-partie va se cristalliser et prendre tout son sens dans son aboutissement historique à la naissance du désir.

Nous pouvons pour commencer répondre à la question que nous nous sommes posés : pourquoi le système de valorisation des *aphrodisia* est-il maintenu, au point que les techniques de vie véhiculent un modèle de comportement visant à construire des sujets qui y soient adaptés ? C'est que le principe d'activité subit certes des modifications, mais en tant qu'il est radicalisé par les techniques de vie : la distinction notable entre sexe-statut et sexe-activité est par exemple symptomatique d'une nouvelle subjectivité ayant pour particularité d'établir un rapport permanent entre le sujet et son sexe. Alors que les *aphrodisia* n'étaient qu'une « classe d'actes »¹¹⁸, un domaine circonscrit et historiquement vécu par les sujets, l'ensemble de ces modifications à travers

118 *Ibid.*, p. 288.

l'insularisation du mariage et les nouvelles techniques de vie conduit à en faire une dimension permanente du sujet dans son rapport à lui-même. Les *aphrodisia* sont nouvellement présents dans la vie publique et dans la vie *privée* du sujet. Foucault repère « le principe, la mise en place de la possibilité d'un lien permanent et fondamental entre le sujet et le principe de son activité sexuelle. »¹¹⁹.

C'est pourquoi le principe d'activité est non seulement maintenu, continûment valorisé, mais radicalisé, étendu de telle manière qu'il devient impossible de définir la subjectivité autrement que par elle. La subjectivité ne peut désormais plus se penser sans référence au principe d'activité, qui la définit entièrement en retour. Or cette nouveauté, qui va permettre l'expérience de la chair, a été elle-même permise par ces nouvelles techniques de vie et l'insularisation du mariage, avec la constitution d'une nouvelle subjectivité.

Nous pouvons désormais relire le [passage de notre partie précédente](#) dans lequel nous avons étudié la fin de cette leçon et la « naissance du désir »¹²⁰, à travers la subjectivation et l'objectivation des *aphrodisia* ; ce résultat est à présent rendu très intelligible par ce qui y a conduit, par les diverses modifications qu'ont subi les *aphrodisia* depuis la Grèce classique et que nous venons de retracer.

Nous avons établi les différentes modalités du processus historique qui a conduit de l'expérience des *aphrodisia* à celle de la chair, depuis les nouveaux discours notamment stoïciens sur le mariage, qui ont conduit à une nouvelle économie des *aphrodisia*, accompagnée de nouvelles techniques de vie, lesquelles ont construit une nouvelle subjectivité caractérisée par un rapport permanent au principe d'activité, qui a enfin permis une subjectivation et une objectivation des *aphrodisia*, condition de la naissance historique du désir, élément à partir duquel s'est élaborée l'expérience de la chair.

Maintenant que nous comprenons mieux ce passage historique, grâce à la lecture de *Subjectivité et vérité*, ne pouvons-nous pas comprendre cette expérience de la chair qui constitue le point d'aboutissement de cette histoire ? Nous avons étudié l'expérience particulière des *aphrodisia*, puis le passage des *aphrodisia* à la chair : il semble qu'en étudiant désormais l'expérience particulière de la chair nous puissions avoir une bonne vision d'ensemble de l'histoire foucauldienne de la sexualité et de la tension désir-plaisir qui la structure.

119 *Ibid.*

120 *Ibid.*, p. 292.

II.B.3/ La chair, subjectivité et technologie chrétiennes

La difficulté essentielle de cette étude tient au fait que *Les Aveux de la chair*, quatrième et dernier ouvrage de l'*Histoire de la sexualité*, consacré à cette expérience spécifique de la chair, est à ce jour inédit. Néanmoins, un certain nombre d'éléments peuvent nous permettre d'entrevoir cette époque ; nous disposons notamment du seul chapitre extrait de cet ouvrage qui soit paru, en 1982, « Le Combat de la chasteté »¹²¹, et d'un certain nombre d'articles commentant la chair dans les travaux de Foucault.

Nous disposons également d'une vision partielle de cette période de par l'étude que nous avons menée jusqu'à présent : tout au long de notre première partie, et surtout avec *Les Anormaux*, nous avons été confronté à l'étude foucauldienne de la chair, telle qu'elle était notamment définie par un discours ne distinguant pas désir et plaisir. Mais Foucault a par la suite précisé sa réflexion, et la chair a ensuite été analysée comme une pensée du rapport de l'individu à son sexe en terme de désir, c'est-à-dire en terme de vérité enfouie révélant le sujet. Cette définition a désormais plus de signification après l'étude que nous venons de mener sur le rapport permanent de l'individu à son sexe avec les nouvelles techniques de vie, la survalorisation du rapport de soi à soi qui va conduire à cet examen de plus en plus minutieux des pensées et des mouvements de l'âme. Nous avons aussi entrevu cette période avec l'étude que nous venons d'achever sur l'histoire de la sexualité et l'apparition en contraste de la chair dans l'analyse des *aphrodisia*.

Mais nous n'avons pas mené d'étude précise sur la subjectivité chrétienne, cette nouvelle subjectivité permise par une nouvelle technologie, comme indiqué dans *Subjectivité et vérité*. Plusieurs points sont à établir pour comprendre correctement les enjeux de la chair pour Foucault, malgré l'inaccessibilité des *Aveux de la chair*. D'abord, il s'agit de comprendre en quoi consiste précisément la subjectivité chrétienne, ce rapport nouveau de soi à soi élaboré par le christianisme. Ensuite, il s'agit de comprendre comment précisément s'est élaborée cette subjectivité chrétienne, à travers quelles techniques. Ces deux points nous semblent cardinaux pour cette étude, puisque nous avons vu que toute l'histoire de la sexualité est en fait une histoire de la construction des modes de subjectivation à travers des techniques de vie, pour comprendre d'abord comment le sujet a été amené à se reconnaître comme sujet de désir (problématique des tomes 2, 3 et 4) puis comment le sujet désirant s'est développé historiquement jusqu'à nos jours et notre expérience moderne de la sexualité (problématique du tome 1).

La subjectivité élaborée par le christianisme peut d'abord être conçue comme une subjectivité désirante, une subjectivité décrite en terme de désir. C'est de cette subjectivité que

121 Michel FOUCAULT, « Le Combat de la chasteté », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, pp. 1365-1379.

Foucault souhaite faire la généalogie à l'ouverture de *L'Usage des plaisirs*. L'article dont nous disposons, « Le Combat de la chasteté », paru en 1982, est à cet égard très éclairant, puisqu'il étudie entre autre cette lutte monacale contre « l'esprit de fornication »¹²², en vue de la pureté de l'âme : il s'agit respectivement du travail éthique et de la téléologie du sujet moral dans cette nouvelle éthique (pour reprendre les catégories de 1984). Cette subjectivité est construite par une éthique radicalement neuve et différente de celle des *aphrodisia*, fondée sur la substance éthique de la chair, c'est-à-dire du désir comme élément d'intelligibilité permanent du sujet. C'est ce que l'on retrouve dans ce chapitre avec l'importance donnée à la « concupiscence »¹²³, entendue comme désir charnel, désir premier de la chair. Le sujet est défini par sa concupiscence, par son désir essentiel, son mouvement naturel porté vers les objets de luxure et les plaisirs sexuels. Le désir est ontologiquement premier dans cette substance éthique, et ontologiquement dangereux en tant qu'il conduit au péché de la chair. C'est cette théorie de la concupiscence comme mouvement premier et dangereux, théorie qui était implicite dans notre étude des *Anormaux* et de l'*Histoire de la sexualité*, qui caractérise la substance éthique de la chair.

Dans cet article, Cassien, moine du Ve siècle, est le penseur chrétien emblématique dont s'inspire Foucault. Il permet à Foucault d'établir la thèse selon laquelle l'étude de la subjectivité chrétienne est inséparable des « technologies de soi »¹²⁴, qui sont omniprésentes dans le discours de Cassien. Il ne s'agit pas seulement en effet de déterminer la substance éthique, de théoriser ce que c'est que la chair, la pollution, la libido, la concupiscence, mais de témoigner des méthodes permettant de la combattre. D'où l'importance que Foucault accorde, dans le texte de Cassien, au travail éthique systématiquement corrélé aux considérations ontologiques relatives à la chair. Par exemple, Cassien ne se contente pas de pointer la nécessité de lutter contre les pensées voluptueuses, mais indique que cette lutte doit se mener en ne s'attardant pas sur les pensées qui traversent son esprit lorsque, par exemple, on voit une femme.

Cette insistance sur les technologies de soi pensées et mises en place par le christianisme, qui aboutiront bien plus tard à l'institutionnalisation de la confession, de l'examen de conscience, comme l'étudiait déjà *Les Anormaux*, permet à Foucault de défendre sa grande thèse concernant le christianisme : la grande avancée historique permise par celui-ci ne consiste pas en l'invention d'une morale propre, mais en l'élaboration de technologies de soi visant à créer des sujets ajustés à cette morale dont les origines remontent en Antiquité. Foucault montre la caducité d'une prétendue « morale chrétienne »¹²⁵, car les chrétiens n'ont pas, à proprement parler, inventé de morale.

122 *Ibid.*, p. 1365.

123 *Ibid.*, p. 1373.

124 *Ibid.*, p. 1376.

125 *Ibid.*, p. 1378.

Le texte de Cassien étudié par Foucault lui permet également de penser la subjectivité chrétienne comme un rapport permanent de soi à soi, qui rompt radicalement avec la pensée d'une subjectivité relationnelle telle qu'elle est à l'œuvre dans la pensée antique. D'où l'importance non plus des technologies de vie en générales, mais des technologies de soi, centrées sur le soi et le rapport de soi à soi. L'expérience de la chair est en ce sens une expérience de la subjectivité centrée sur elle-même, ce qui était déjà contenu dans la thèse selon laquelle le désir est cette vérité cachée dans le sujet, que le sujet découvre en confessant ses pensées et ses actes. L'idéal de la chasteté, chez Cassien, est consubstantiel d'une analyse rigoureuse et permanente de soi-même. Il s'agit de se méfier de soi en permanence. C'est ce que synthétise Michel Senellart dans son article « Le christianisme et l'aveu du désir »¹²⁶, en expliquant que la nouveauté du christianisme ne consiste pas à avoir inventé un code, c'est-à-dire une réglementation morale des conduites, mais des techniques de gouvernement, un gouvernement des âmes jouant sur deux grandes lignes : l'obligation d'avouer d'une part, et le recentrement du sujet dans un rapport de soi à soi d'une autre. C'est cette nouvelle technologie de pouvoir que Foucault nomme le « pastoral », et que nous avons déjà vu avec *Les Anormaux*. Le pastoral a pour particularité de s'exercer de façon de plus en plus minutieuse (c'est aussi ce que nous avons vu au début de cette étude avec *Les Anormaux*, et le passage d'une confession d'inspiration juridique, examinant seulement les actes illégitimes, à une confession plus médicale, examinant également les pensées et les mouvements de l'âme à travers le désir) et individualisante (ce que reflète fort bien la technique particulière du confessionnal, avec son lieu clos, sa vocation à créer un lien privé et personnalisé).

Nous voyons que la pensée de la chair court chez Foucault depuis *Les Anormaux* jusqu'au « Combat de la chasteté », de façon de plus en plus précise, tel qu'il est possible de penser la subjectivité chrétienne et l'expérience de la chair dans cette histoire de la sexualité, même si nous ne disposons pas des *Aveux de la chair*.

Notons enfin que cette pensée nouvelle de la subjectivité chrétienne et de la technologie pastorale est particulièrement intelligible à l'aune du Cours de 1981, car c'est celui-ci qui a permis de penser ce thème de la subjectivité comme construction technique. C'est notamment ce que nous montre un autre article de Michel Senellart, qui commente le chapitre des *Aveux de la chair* que nous venons d'utiliser, « 'Le Combat de la chasteté'. Penser la subjectivité chrétienne »¹²⁷. Michel Senellart se concentre essentiellement sur l'étude des origines de la masturbation dans ce chapitre, ce qui ne constitue pas notre présent objet, mais permet de pointer l'inflexion théorique qui a eu lieu

126 SENELLART M., « Le christianisme et l'aveu du désir », *Sciences Humaines, hors-série spécial n°19* (mai-juin 2014), « Michel Foucault. Numéro anniversaire », pp. 46-47

127 SENELLART M., « 'Le Combat de la chasteté'. Penser la subjectivité chrétienne », in Jean-François Bert (dir.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Le Manuscrit, coll. « Religions, Histoire, cultures », 2015

entre 1978 et 1982 : la question n'est plus « comment s'impose l'obligation d'aveu et quels effets d'assujettissement » mais « comment, dans la visée d'une certaine fin morale, se nouent les rapports entre subjectivité et vérité ». Autrement dit, le lien subjectivité-vérité est le nouvel axe méthodologique qui permet à Foucault de préciser sa pensée de la chair et du christianisme.

Le point crucial à retenir dans cette pensée de la chair, comme le souligne d'ailleurs Senellart, c'est cette ouverture de la « scène intérieure » du sujet comme problème à traiter ; d'où cette nouvelle subjectivité, qui est encore la nôtre, fondée sur un rapport essentiel de soi à soi, de soi à sa propre vérité, de soi à son désir profond. C'est tout le sens de l'article de Foucault, « Sexualité et solitude »¹²⁸, qui analyse ce nouveau rapport de soi à soi au fondement de notre expérience de la sexualité, rapport qui seul rend problématique la masturbation. Le problème n'étant plus exclusivement celui de l'objet du plaisir, mais celui du désir profond qu'est le nôtre, la masturbation devient dangereuse puisqu'elle est précisément un rapport érotique de soi à soi¹²⁹.

Nous pouvons mieux concevoir l'expérience historique de la chair, à travers l'éthique régénérée que la technologie pastorale entraîne : la construction d'une nouvelle subjectivité, définie en terme de désir essentiel, profond, premier, traitée en conséquence à travers des techniques d'examen, de rapport permanent à soi.

C'est ainsi que nous pouvons finalement penser les modes de subjectivation éthique spécifiquement chrétiens : la substance éthique est celle de la chair, ou du désir, le mode d'assujettissement est celui de l'aveu, de la confession, de la volonté de savoir ce qui se cache en soi, le travail éthique est celui du combat de la chasteté, entendu comme lutte permanente contre les pensées impures et les inclinations charnelles, et la téléologie du sujet est sa pureté, sa chasteté.

Nous disposons désormais d'une vision d'ensemble concernant la tension désir-plaisir dans l'histoire de la sexualité : nous avons vu que pour historiciser le désir et comprendre comment s'est constitué le sujet de désir, il a fallu remonter jusqu'à la période des *aphrodisia*, lorsque le sujet n'était pas encore construit comme sujet de désir, pour comprendre les modifications qu'a subi cette subjectivité jusqu'à la naissance du désir, et la subjectivité chrétienne avec ses techniques de subjectivation propres et son éthique régénérée autour d'une nouvelle substance éthique, celle de la chair. Cette histoire de la sexualité permet de saisir radicalement la tension historique entre deux

128 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, n° . 2/2, p. 987-997.

129 Notons que Foucault a d'ailleurs bien modifié sa pensée depuis *Les Anormaux*, dans lequel la masturbation n'était pas entendue comme un discours de la chair puisque le nexus désir-plaisir en était absent ; ce n'est que grâce à ces découvertes ultérieures de la chair définie par un rapport de soi à soi que Foucault peut discuter la masturbation comme problème spécifiquement chrétien.

grandes périodes caractérisées par deux substances éthiques, celle des *aphrodisia*, des plaisirs, et celle de la chair, du désir.

Notre étude a permis de comprendre comment fonctionne cette histoire, comment cette tension peut être établie et opératoire historiquement : nous avons vu quels sont les principes éthiques et conceptuels des *aphrodisia*, en quoi ils permettent de comprendre la perception morale du corps, des femmes et des garçons à la fois en Grèce classique et en Rome impériale ; puis nous avons vu que l'histoire de la sexualité est de la sorte tendue entre deux substances éthiques, dont il s'agissait de comprendre la transition à travers divers processus parmi lesquels la survalorisation stoïcienne du mariage et le développement de techniques de vie permettant la construction de nouveaux types de subjectivité ajustés à ce modèle matrimonial, qui conduit à la naissance du désir comme principe de cette nouvelle subjectivité chrétienne.

Nous pouvons dire, en résultat de cette étude, que la tension désir-plaisir est très opératoire dans cette histoire de la sexualité, puisqu'elle permet de comprendre la construction historique du sujet de désir, d'établir les discontinuités entre expérience des *aphrodisia* et expérience de la chair, pour finalement faire l'histoire de notre expérience moderne de la sexualité, héritée de la chair chrétienne ; nous avons également montré que cette tension est au cœur de l'histoire de la sexualité qu'elle structure et motive, qui n'évacue donc pas le problème posé à la fin de *La Volonté de savoir*.

Mais s'agit-il seulement d'une tension historique ? Notre étude a permis de voir qu'il ne s'agit pas seulement d'une tension entre deux temps historiques, mais aussi et peut-être plus profondément, entre deux conceptions morales, deux ontologies éthiques. Dans cette mesure, peut-on se contenter de dire qu'il s'agit d'une tension historique ? Aussi, si les enjeux semblent à première vue historiques, ne doit-on pas les critiquer à l'aune de la démarche philosophique de Foucault, qui en dessine peut-être les limites ?

II.C) Perspectives critiques : l'histoire de la sexualité, enjeux et limites

II.C.1/ Histoire et critique : la méthodologie foucauldienne

La question est en fait une question de méthode : quelle est la fonction méthodologique de l'histoire chez Foucault ? Pour être en mesure de critiquer l'histoire de la sexualité par rapport à la problématique désir-plaisir, qui constitue notre objet, il convient de faire un léger détour par la question plus générale de l'histoire en tant qu'objet méthodologique chez Foucault. C'est ce que nous allons faire dans ce premier moment.

Pour effectuer cette étude, nous proposons de nous référer à l'article rédigé par Foucault en 1971, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »¹³⁰, article qui théorise de la manière selon nous la plus radicale les enjeux philosophiques de la généalogie et de l'histoire, dans la méthode nietzschéenne dont Foucault n'a eu de cesse de se réclamer.

Il est troublant de relire cet article après l'étude que nous venons de mener sur l'histoire de la sexualité, car tout se passe comme si il en était la stricte propédeutique méthodologique, dans sa description de la méthode généalogique : « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone ; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire – les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts ; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents »¹³¹. Cet article signe la méthode qui sera celle de Foucault, une méthode à la fois archéologique et généalogique (les deux ne sont pas distingués ici), qui enveloppe l'intégralité de ses travaux. Ce travail historique est celui qui occupait Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, ainsi que dans *Naissance de la clinique* ; cette méthode se cristallisait dans *L'Archéologie du savoir* qui illustre parfaitement cette recherche « méticuleuse et patiemment documentaire », cette « minutie du savoir », cette méthode qui se fonde sur « un grand nombre de matériaux entassés » et « de la patience »¹³².

Dans un premier temps, Foucault démontre que la généalogie n'est certainement pas une « recherche de l'origine »¹³³, et s'attache même à « conjurer la chimère de l'origine »¹³⁴. Cette recherche de l'origine suppose en effet d'orienter toute la dynamique de recherche vers ce point premier, dès lors essentialisé, de réduire tout le processus qui nous en sépare à ce seul donné élémentaire. Or la généalogie souhaite faire valoir les « hasards des commencements »¹³⁵, ainsi que leur caractère petit, risible : « le commencement historique est bas »¹³⁶.

C'est à ce moment que nous commençons à comprendre l'intérêt de l'histoire dans cette méthodologie : elle est l'outil permettant la généalogie, en tant qu'elle est « le corps même du devenir »¹³⁷. L'histoire est en effet un concept permettant de désigner l'éternel mouvement des phénomènes, suivant une conception héraclitéenne du monde. Mais l'histoire, en tant que telle,

130 Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, pp. 1281-1304.

131 *Ibid.*, p. 1281.

132 *Ibid.*

133 *Ibid.*, p. 1283.

134 *Ibid.*, p. 1285.

135 *Ibid.*

136 *Ibid.*, p. 1284.

137 *Ibid.*, p. 1286.

n'est pas généalogique ; elle est ontologiquement constituée de mouvements, de contingence, d'immanence, et la généalogie a pour but de la montrer telle qu'elle.

Après avoir montré que la généalogie n'est pas recherche de l'origine mais de l'émergence, entendue comme « entrée en scène des forces »¹³⁸, dans cette métaphysique de l'immanence des forces, Foucault s'intéresse plus précisément à la distinction entre généalogie et histoire. C'est ce qui lui permet de critiquer l'histoire entendue comme « sens historique »¹³⁹, au double sens de téléologie et de signification. La dévalorisation de ce finalisme historique est corrélée à une définition positive de l'histoire comme « 'effective' »¹⁴⁰, et Foucault énonce la condition de cette effectivité : « L'histoire sera « effective » dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. »¹⁴¹. C'est tout l'enjeu, par exemple, des *Mots et les choses*, qui a pour ambition de montrer la contingence de notre propre savoir occidental. Cette histoire effective, ce « vrai sens historique »¹⁴², se fonde paradoxalement sur l'absence de sens en histoire, l'idée selon laquelle l'histoire ne suit aucune logique, que tout est discontinuité, contingence, « myriade d'événements perdus »¹⁴³. C'est bien là le principe même de toute la métaphysique anti-finaliste de Nietzsche : la seule logique à l'œuvre dans l'histoire est celle des forces, des jeux de domination, et c'est cette histoire que Foucault retrace systématiquement dans ses travaux.

L'approfondissement par Foucault de cette histoire effective est très intéressant pour notre propos, puisqu'il permet d'en saisir la fonction : en plus de consister en un travail permanent de relativisation, de destruction des nécessités et des universaux, elle « regarde au plus près mais pour s'en arracher brusquement et le saisir à distance »¹⁴⁴. C'est le sens de l'histoire de la sexualité que de saisir ce qui nous est le plus proche, à savoir la sexualité dans sa constitution chrétienne, psychanalytique, occidentale, moderne, pour l'historiciser et la mettre à distance en remontant aux *aphrodisia* et à la chair. En cela, l'histoire effective est un outil critique, ayant une fonction thérapeutique. L'enjeu est de « trouver le meilleur antidote »¹⁴⁵ aux poisons diagnostiqués dans le présent, de se faire « la science des remèdes »¹⁴⁶. C'est également le sens de la prescription foucauldienne qui conclue *La Volonté de savoir* par exemple : cessez de lutter contre le dispositif de sexualité en enjoignant à « libérer le désir », mais lutez à travers un remède qui fonctionne, qui permet bien de résister : le plaisir !

138 *Ibid.*, p. 1290.

139 *Ibid.*, p. 1293.

140 *Ibid.*

141 *Ibid.*, p. 1294.

142 *Ibid.*, p. 1295.

143 *Ibid.*

144 *Ibid.*, p. 1295-1296.

145 *Ibid.*, p. 1296.

146 *Ibid.*

L'une des dernières idées fondamentales de cet article consiste à dire que « le sens historique donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa généalogie »¹⁴⁷. Autrement dit, une histoire effective est une histoire qui sait faire sa propre histoire, qui sait retracer ses propres conditions contingentes d'effectuation. C'est une fois de plus tout l'enjeu d'une « archéologie des sciences humaines » dans *Les Mots et les choses* : faire l'archéologie de notre propre savoir occidental, qui plus est lorsque l'on a soi-même été construit par une éducation à ce savoir occidental en sciences humaines, comme c'est le cas de Foucault, constitue un projet d'histoire effective, d'histoire capable de tester sa propre contingence, d'un savoir qui se sait contingent. Il s'agit de « se rendre maître de l'histoire pour en faire un usage généalogique »¹⁴⁸, c'est-à-dire de toujours utiliser l'histoire dans une perspective généalogique telle que décrite au début de l'article, afin de lui donner son effectivité. Car la généalogie, rappelons-le, est la méthodologie permettant de systématiquement démontrer la contingence et l'immanence irréductibles de l'histoire, de ce jeu de forces nietzschéen.

Cet article nous permet de distinguer histoire et généalogie, pour comprendre leurs spécificités respectives : la généalogie constitue la méthodologie prisée, celle utilisée par Nietzsche, puis par Foucault, qui consiste à démontrer que tous les phénomènes sociaux, culturels, politiques ne sont que contingence et immanence, au regard de leurs conditions historiques de possibilité. L'histoire, quant à elle, constitue la méthode privilégiée pour atteindre cet objectif, pour rendre opératoire cette méthodologie, et cette dernière en retour la rend effective, en fait un outil critique capable de diagnostiquer le présent pour lui chercher des remèdes adaptés. Il s'agit de la fonction thérapeutique de l'histoire, dans une perspective foucauldienne : l'histoire n'est pas seulement là pour en rester à une contingence irréductible, mais pour utiliser cette contingence en vue de mieux vivre le présent.

Cette analyse nous conduit à penser que l'horizon de l'histoire n'est pas elle-même, que la fonction foucauldienne de l'histoire n'est pas seulement, n'est pas exclusivement historique, ni même généalogique. La généalogie, en tant que méthodologie philosophique privilégiée, n'est pas à elle-même sa propre fin. Mais dès lors, quelle est précisément cette fin, cette fonction philosophique de l'histoire ? C'est ce que nous permet de comprendre un article bien plus tardif de Foucault, paru en 1984 : « Qu'est-ce que les Lumières ? »¹⁴⁹. Foucault y reprend le terme de généalogie, de critique généalogique, mais en l'enrichissant, en le précisant. En fait, Foucault enrichit sa méthodologie en y ajoutant un troisième terme : alors que ses travaux semblaient osciller entre archéologie, dans un

147 *Ibid.*

148 *Ibid.*, p. 1299.

149 Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, pp. 1380-1397.

premier temps, et généalogie, dans un second temps, nous apprenons dans cet article qu'il existe un élément qui semble les supplanter en terme de finalité, celui d'êthos, d'attitude critique.

Pour bien comprendre, tâchons de bien distinguer l'archéologie et la généalogie, qui étaient indistinguées dans l'article de 1971 et le sont restés jusqu'à présent dans notre étude. Pour ce faire, nous pouvons nous référer à l'article déjà utilisé de Judith Revel, qui théorise les trois « régimes d'historicité »¹⁵⁰ chez Foucault. Ces trois régimes, rappelons-le, sont les suivants : l'archéologie, qui étudie le passé dans son rapport au passé (c'est la méthode employée par Foucault lorsqu'il étudie les rapports entre *aphrodisia* et chair, entre deux périodes historiques passées), la généalogie, qui étudie le passé dans son rapport au présent, tel que développé dans l'article de 1971 (c'est la démarche générale de l'histoire de la sexualité, orientée vers l'expérience moderne de la sexualité, celle qu'est la nôtre) ; et enfin un troisième régime d'historicité, le régime éthique, qui fonctionne suivant un rapport historique entre le présent et lui-même. C'est ce troisième terme qui est thématé dans l'article de 1984 à travers l'idée d'êthos, d'attitude critique.

Il s'agit là des trois régimes d'historicité qui forment l'« ontologie critique » que Foucault décrit en 1984, et que nous allons approfondir à présent.

Nous voyons que Foucault n'abandonne pas les thèses de 1971, car l'histoire est l'outil privilégié, systématiquement utilisé, mais dans des perspectives différentes selon qu'il s'agit d'une méthodologie archéologique, généalogique ou éthique. Mais il les précise : la généalogie n'est pas comme chez Nietzsche la seule méthodologie apte à démontrer la contingence et l'immanence des phénomènes ; l'archéologie peut aussi y participer, de même que l'éthique.

Maintenant que nous comprenons mieux ce qui distingue ces méthodes, nous pouvons revenir à ce qui se dit dans l'article de 1984. Foucault y explicite précisément ce qu'est l'êthos philosophique, l'attitude critique que Foucault lit notamment dans le « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Kant. La critique, l'attitude philosophique, le régime éthique, est en fait ce qui émerge suite à la conjonction des deux méthodes historiques que sont l'archéologie et la généalogie. Foucault précise le rôle respectif de ces deux méthodes, qui ne sont pas seulement deux méthodes possibles, à utiliser conformément à l'objet étudié, mais ont bien deux fonctions précises par rapport à l'ontologie critique que Foucault s'efforce de décrire.

En effet, Foucault précise que l'êthos, ou la critique, qui constitue sa méthodologie en 1984, consiste en une enquête historique (nous retrouvons l'omniprésence de l'histoire comme outil méthodique privilégié et exclusif) dont la particularité est qu'elle « est généalogique dans sa finalité

150 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), « Promenades, petits excursus et régimes d'historicité », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, pp. 161-175.

et archéologique dans sa méthode »¹⁵¹. Il faut bien préciser, car nous n'avons cessé de répéter que la généalogie constitue le cadre méthodologique de Foucault tout au long de l'œuvre de Foucault. En fait, la généalogie est plus précisément ce qui donne sens à cette méthodologie, au double sens de direction et signification : nous avons bien vu que la généalogie est ce qui sert à orienter l'histoire vers son effectivité, en détruisant universaux et nécessités. C'est pourquoi elle est si importante dans la méthodologie foucauldienne, et qu'il ne faut pourtant pas l'y réduire : cette méthodologie n'est pas seulement généalogique, elle procède suivant une méthode archéologique.

Tâchons d'exemplifier cette idée par rapport à l'histoire de la sexualité. La méthode est de prime-abord archéologique, comme on s'en rend notamment compte dans le cours de 1981 : la méthode adoptée est celle de l'archéologie, puisqu'il s'agit d'étudier les spécificités historiques, les évolutions, les contrastes entre trois périodes passées : celle de la Grèce classique, celle des deux premiers siècles, celle du christianisme primitif permis par la naissance du désir. Mais la finalité de cette archéologie, et c'est ce qui va nous permettre de répondre à notre question, est généalogique dans le sens où elle est orientée vers notre présent, notre « actualité »¹⁵² (lançons le concept, que nous expliciterons aussi [plus loin](#)). En effet, l'objet de cette histoire n'est ni les *aphrodisia*, ni la chair, mais bien la sexualité, notre sexualité moderne. Sa finalité est donc entièrement contenue dans la critique présente, la critique de notre époque, de notre rapport à la sexualité. C'est ce que Foucault signifie lorsqu'il explique que cette critique est généalogique en tant qu'elle « dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons. »¹⁵³. Il ne s'agit pas d'en rester à l'irréductible contingence de notre histoire, mais de s'en servir pour transformer notre présent, le changer au profit d'un autre, d'une autre manière d'être, de faire et de penser.

Il s'agit d'une idée sur laquelle nous devons largement revenir ; pour l'heure, contentons-nous de répondre à la question que nous nous étions posés : l'histoire a pour fonction chez Foucault, en tant qu'outil permettant une critique généalogique, de transformer notre présent ; l'histoire foucauldienne est toujours orientée vers cette expérience présente qu'il s'agit de mieux comprendre et de modifier.

Mais alors, si l'histoire foucauldienne est toujours vouée à une autre fin qu'elle-même, toujours vouée à être dépassée, ne peut-on pas relire la solution des corps et des plaisirs comme renforcée par ces nouvelles considérations ? Puisque la finalité de l'histoire de la sexualité n'est pas la chair mais la sexualité moderne, le premier tome n'est-il pas, *in fine*, celui dans lequel il faut chercher cette fin ?

151 Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 1393.

152 *Ibid.*, p. 1394.

153 *Ibid.*, p. 1393.

II.C.2/ Le problème désir-plaisir : un face-à-face irréductible ?

L'enjeu de l'histoire de la sexualité consiste à faire apparaître notre sexualité moderne comme fondamentalement contingente, et à nous faire comprendre comment nous en sommes arrivés à ne plus penser la sexualité qu'en terme de désir, depuis les manifestations de mai 68 jusqu'à la cure psychanalytique. Nous pouvons désormais reconsidérer les problèmes soulevés le long de notre première partie par le premier tome de cette histoire, à l'aune des études que nous avons réalisées depuis, grâce à cette histoire dont nous avons un aperçu global, et grâce à la méthode que nous venons d'étudier et qui en révèle les enjeux. Même si nous ne comprenons pas encore précisément comment peut s'opérer une transformation du présent, de l'actualité, nous avons montré que l'histoire foucauldienne a pour finalité cette transformation, et c'est la seule thèse dont nous avons besoin pour l'instant.

Nous comprenons mieux l'intervention des corps et des plaisirs en conclusion de *La Volonté de savoir* : cette alternative a pour but, pour le généalogiste, de prescrire des remèdes aux maux de notre temps, c'est-à-dire à cette incapacité à saisir la contingence de notre sexualité et du désir comme essence du sujet. Mais ces remèdes prescrits par Foucault, d'où viennent-ils ? Il serait tentant de dire, comme nous l'avons d'abord supposé, que ces remèdes sont à trouver dans les *aphrodisia*. Il s'agirait donc de dire que nous devons en revenir aux *aphrodisia*, ou repenser notre sexualité en terme d'*aphrodisia*. Mais ce serait une erreur ; Foucault n'a cessé de s'opposer à cette idée, de répéter qu'il ne s'agit pas de revenir à un « âge d'or » d'avant le christianisme, d'avant l'herméneutique du désir. L'enjeu n'est pas celui-ci. Mais alors, quel est-il ?

Tâchons, avant de traiter ce grand problème, de l'approfondir. C'est en effet précisément le problème qu'avait déjà repéré Butler¹⁵⁴, et que nous pouvons reprendre ici à l'aune de notre étude de l'histoire de la sexualité. Si nous pouvons dire que Butler a raison de souligner le problème philosophique que constituerait un retour à l'âge d'or des plaisirs, mais tort de le reprocher à Foucault, la thèse majeure qu'elle développe dans un premier temps est importante pour notre propos : le plaisir prôné par Foucault à la fin de *La Volonté de savoir* ne peut être un plaisir émancipé du désir, puisqu'il contient toute sa raison d'être dans la résistance au désir. Supprimer le désir, c'est supprimer la nécessité du plaisir. Il s'agit d'une objection logique à Foucault, qui mérite d'être résolue : le plaisir n'a-t-il pas toute sa raison d'être, en tant que contre-pouvoir, dans le pouvoir auquel il résiste, auquel cas il y a contradiction à prôner à la fois une philosophie du plaisir et la fin du dispositif du désir ? L'enjeu est radical pour nous puisqu'il interroge la possibilité d'une philosophie du plaisir à partir de Foucault, comme l'entreprennent les *queer studies*. S'il est clair

154 Judith BUTLER, « Reconsidérer « les corps et les plaisirs » », *Foucault et la psychanalyse*, mars 2009, double 4-5, Philosophie, littérature, sciences humaines et sociales, pp. 91-102.

que nous ne pouvons prôner cette philosophie comme un utopisme à venir, doit-on y renoncer pour autant, comme le suggère Butler ? C'est une des questions que la dernière partie de notre devoir doit nous permettre de résoudre.

Le deuxième grand enjeu de cet article de Butler est contenu dans ses dernières pages, lorsqu'elle analyse l'ouverture du deuxième tome de l'*Histoire de la sexualité*. Butler commence par résumer la grande problématique ouverte par ce deuxième tome, et que nous avons déjà été amené à considérer : il ne s'agit plus de se demander comment les individus ont été amenés à se reconnaître comme sujets d'une sexualité, mais comment ils ont été amenés à se reconnaître comme sujets désirant. Foucault disait que le désir était le transcendantal historique de la sexualité, Butler dit qu'il est son « registre phénoménologique »¹⁵⁵ ; l'idée commune est que le désir est la condition d'existence de la sexualité, Butler mettant davantage l'accent sur son intériorisation par les individus, et Foucault sur son intérêt méthodologique.

Mais l'intérêt de Butler consiste à dire que « cette question de Foucault en soulève une autre », celle de « la répartition différentielle des moyens de reconnaissance sexuelle »¹⁵⁶, c'est-à-dire la question de savoir quel type de sujet se trouve affublé à quel type de reconnaissance sexuelle, et suivant quels moyens. La reconnaissance subie par les femmes n'est pas la même que celle subie par les lesbiennes et les gays. Or, selon Butler, ces questions ne peuvent être résolues qu'en réfléchissant à partir du dispositif de sexualité, et non en s'en affranchissant. La thèse de Butler consiste à dire que « l'analyse de la sexualité est structurée de part en part par la différence sexuelle »¹⁵⁷, et qu'il faut donc prendre en compte cette différence sexuelle pour espérer analyser la sexualité. C'est déjà ce que nous avons souligné en lisant ce chapitre en première partie, qui établit de manière radicale la distinction entre *queer studies* et *feminist studies* : les premiers souhaitent s'affranchir du genre, tandis que les seconds utilisent le genre pour mieux déconstruire les catégories de la sexualité.

Il s'agit en effet d'un point crucial à ne pas perdre de vue pour critiquer un « empressement à embrasser les corps et les plaisirs »¹⁵⁸ ; néanmoins, notre étude de l'histoire de la sexualité permet de répondre à Butler que Foucault n'est pas dupe de ce faux utopisme, et ne le pratique nullement. Toute l'étude des *aphrodisia* montre que Foucault n'est pas en train de décrire un état idéal de l'humanité, valant pour lui-même, mais qu'il s'attache à faire une généalogie du désir, et que les *aphrodisia* valent surtout dans la perspective historique de la chair. L'enjeu de Foucault, tout au long de l'histoire de la sexualité, consiste avant tout à faire de l'histoire un outil généalogique

155 *Ibid.*, p. 101.

156 *Ibid.*

157 *Ibid.*, p. 102.

158 *Ibid.*

potentiellement utile dans une perspective éthique contemporaine. Il ne s'agit ni de prôner la fin des genres ni de s'en servir pour analyser la sexualité. La méthode de Foucault n'appartient pas plus au champ des *feminist studies* qu'à celui des *queer studies*. En ce sens, nous pouvons critiquer Butler qui attaque Foucault par de mauvais biais. Il est d'ailleurs notable que Butler ne dit rien sur la question des *aphrodisia*, alors qu'elle est cruciale pour comprendre l'usage historique que fait Foucault des plaisirs. D'ailleurs, Butler le remarque elle-même : « Foucault lui-même finit par reconnaître qu'il était impossible de demeurer dans l'exubérance d'une telle rupture avec le passé »¹⁵⁹.

On peut comprendre, dans cette mesure, l'histoire de la sexualité comme un immense effort pour ne pas en rester à cette binarité problématique. Comme nous l'avons souligné, Foucault a émis l'hypothèse des plaisirs comme remède au dispositif de sexualité, et il a tenté de tester cette hypothèse historiquement, pour fournir à ce dispositif des alternatives temporelles. L'histoire, dans une perspective généalogique, n'est jamais sa propre fin, mais doit toujours permettre une réinvention de l'actualité, même si nous ne sommes pas encore en mesure de bien comprendre cette idée.

Pour conclure sur Butler, nous pouvons dire qu'il est erroné de reprocher à Foucault un utopisme malvenu, car toute l'histoire de la sexualité montre que tel n'est pas son objectif ; il est donc erroné aussi de le catégoriser dans le champ des *queer studies*, qui s'en sont certes inspirés mais suivant une toute autre méthodologie, comme nous allons être amenés à le voir. Finalement, nous retenons de Butler ce problème crucial qui devra être traité : en tant que contre-pouvoirs, les plaisirs peuvent-ils survivre à la fin des pouvoirs, à la fin des désirs ? Contrairement à ce que nous croyions à la fin de la première partie, il ne semble pas si aisé d'affirmer que Foucault tend vers une philosophie du plaisir affranchie du désir. Rien dans l'histoire de la sexualité ne permet de soutenir cette idée, car le plaisir est toujours intrinsèquement lié au désir, et il semble donc raisonnable de ne pas conclure que Foucault envisage la fin du désir au profit du plaisir.

Nous arrivons désormais à une contradiction qu'il nous faut résoudre : d'une part nous avons envisagé que l'histoire de la sexualité n'est pas à elle-même sa propre fin conformément à la méthodologie foucauldienne (une idée qu'il nous reste à approfondir), et d'autre part nous avons montré que la fin proposée par *La Volonté de savoir* à cette histoire n'est pas satisfaisante à plusieurs égards. Nous devons désormais étudier plus finement les limites de l'histoire de la sexualité, pour résoudre cette contradiction.

159 *Ibid.*, p. 99.

II.C.3/ L'histoire de la sexualité : les limites de l'actualité

Les limites de cette histoire ont déjà été repérées, mais de façon lapidaire : la grande limite que nous avons pu penser à cette histoire consiste à dire que sa finalité n'est pas strictement historique, ne peut se penser en terme d'histoire exclusivement. Comme nous l'avons vu en étudiant la méthodologie foucauldienne, l'histoire n'est jamais qu'un outil, et son usage généalogique, celui qui est prédominant dans l'histoire de la sexualité, ne représente qu'un des trois régimes d'historicité servant à cette critique ; l'archéologie et la généalogie sont toujours tendus vers un troisième régime, celui de l'éthique, de l'actualité.

Nous devons désormais préciser cette idée pour avancer dans cette direction. L'actualité est un concept essentiellement travaillé par la littérature secondaire à partir de l'ontologie critique esquissée par Foucault, notamment dans *Qu'est-ce que les lumières ?*, puis plus généralement dans l'ensemble de ses derniers travaux. C'est notamment dans l'ouvrage déjà cité à plusieurs reprises, *Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984*, que le concept est particulièrement vu et travaillé. Comme nous l'avons souligné dès notre introduction, le livre s'ouvre sur une définition du « dernier » Foucault comme fondamentalement orienté vers son « actualité »¹⁶⁰. La thèse défendue dans l'introduction de l'ouvrage, à propos de l'actualité, est la suivante, et confirme notre lecture de l'article de 1984 : si le premier Foucault, et jusqu'à la fin des années 1980, a développé deux types de méthode, l'archéologie et la généalogie, ces deux dernières « s'approfondissent dès lors à travers une "éthique des attitudes" »¹⁶¹, ce qui n'est qu'une lecture littérale du *Qu'est-ce que les lumières*, mais celle-ci est désormais définie de manière plus précise : « l'invention de formes de conduite et d'existence capables de creuser une distance non pas entre différentes couches du passé, ni entre le passé et le présent, mais entre notre présent et les possibilités qui pourront s'ouvrir dans l'avenir – entre le présent et l'*actualité* comme virtualité de transformation et de création »¹⁶².

Le concept est lancé et permet d'être ressaisi dans son effectivité par rapport au système méthodologique de Foucault : ce troisième régime d'historicité joue entre le présent et le présent, comme nous l'avons déjà souligné. La différence ne joue plus entre passé et passé (archéologie), ni entre passé et présent (généalogie) mais bien entre présent et présent. Mais dès lors nous nous retrouvons face à une difficulté logique : s'il est aisé de concevoir que la différence puisse jouer entre deux périodes différentes, comme c'est le cas de l'archéologie et de la généalogie, il est moins évident de penser une différence entre deux périodes identiques. Sur un plan logique, comment

160 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, 2015, p. 13.

161 *Ibid.*, p. 26-27.

162 *Ibid.*, p. 27.

concevoir une différence au sein de l'identité, qui peut précisément se définir comme le contraire de la différence ?

Si Foucault a insisté sur cette nécessité de réintroduire du jeu et de la différence dans le plus familier, notamment en travaillant ce concept clé de « critique »¹⁶³, également très analysé dans cet ouvrage, il semble qu'il ne se soit jamais vraiment confronté à cette difficulté logique, peut-être précisément parce qu'elle est strictement logique. Si le dernier Foucault parle fréquemment du rapport de soi à soi, il ne problématise jamais sur un plan logique la difficulté d'imaginer que le soi et le soi puissent être différents : il l'affirme méthodologiquement. Nous devons poser méthodologiquement, dans une perspective héraclitéenne, que le soi et le soi ne sont jamais identiques, ne sont jamais en état de transparence, qu'il est toujours possible de réintroduire de la distance et de la discontinuité dans ce rapport. Il en va de même pour l'attitude critique, l'éthos qui pense la différence entre le présent et le présent.

Mais les trois auteurs de cette introduction n'en restent pas là, et souhaitent se confronter à cette difficulté logique que Foucault élude : s'il y a une différence, c'est qu'il ne s'agit pas du même concept, et qu'il faut donc construire un concept à même de rendre compte de cette différence. Pour penser une différence entre le présent et le présent, il faut distinguer ces deux « présent », et c'est à ce moment qu'intervient le concept d'actualité. S'il peut y avoir une différence entre présent et présent, c'est dans la mesure où le présent se confronte à l'actualité, entendue comme « virtualité de transformation et de création ». Virtualité est ici à comprendre par opposition à réalité : l'actualité n'est pas ce qui est réellement présent, mais ce qui est potentiellement présent, ce qui existe en puissance et pourrait exister en acte. Cette idée est immédiatement confirmée par l'article de 1984 qui répète que l'enjeu aujourd'hui n'est plus de déterminer quelles sont nos limites (Kant) mais de se demander comment les franchir, comment déployer des possibles, de la transformation et de la création en acte. L'actualité est donc cette puissance de transformation et de création, contenue dans le présent, tendue vers les avènements possibles.

Nous pouvons et devons distinguer le présent de l'actualité pour mieux penser l'attitude critique, éthique : le présent est le régime temporel réellement vécu, existant, en acte ; l'actualité en est la puissance, le régime potentiel qui toujours le double, comme sur une ligne temporelle parallèle, celle de la virtualité, de la puissance, des possibilités, et en tant que tel est donc le seul régime capable de transformer le présent. L'actualité est, dans cette mesure, la finalité dernière de l'attitude critique, celle que l'esprit critique doit toujours viser en dernière instance, puisqu'atteindre l'actualité c'est être capable de penser la transformation du présent, et d'agir en faveur de la création.

163 *Ibid.*, p. 3, La Parrèsia et l'attitude critique, pp.125-175.

Mais il s'agit là d'un schéma strictement théorique permettant de rendre compte de la finalité dernière de l'ontologie critique esquissée par Foucault. Nous pouvons dire, pour en revenir à notre sujet, que l'histoire de la sexualité a bien des limites philosophiques radicales, puisqu'elle sert un projet bien plus large que celui de l'histoire : elle sert un projet de conception et d'appréhension de l'actualité au profit d'une transformation du présent. Nous pouvons en ce sens confirmer ce que nous ne faisons jusqu'à présent que supposer : la tension historique n'est pas à elle-même sa propre fin ; il serait insuffisant de conclure cette étude sur l'histoire de la sexualité en déclarant que le plaisir et le désir en constituent deux périodes que nous avons pu étudier, avec leur ontologie éthique respective. Ce serait omettre le projet philosophique qui la sous-tend et que nous venons d'esquisser.

On ne peut donc en rester à l'histoire de la sexualité ; elle est nécessaire à cette ontologie critique, quoique nous ne savons pas encore exactement dans quelle mesure, mais elle ne lui est pas suffisante. Pour autant, nous avons également montré que si l'on ne peut en rester à l'histoire de la sexualité, que son étude foucauldienne a pour fin son dépassement éthique, nous ne pouvons pour autant souscrire au dépassement prescrit par *La Volonté de savoir*. Il serait également insuffisant de conclure en affirmant que l'histoire de la sexualité doit être dépassée au profit des corps et des plaisirs, ou du moins de l'affirmer sans précaution.

Contrairement à ce que nous croyions à la fin de notre première partie, l'objectif des corps et des plaisirs comme contre-pouvoirs n'est pas demeuré strictement le même au profit d'une simple modification de méthode. L'objectif n'a également cessé de se modifier et de se préciser, et nous devons donc chercher à comprendre en quoi consiste précisément cet objectif, comment précisément peut s'effectuer cette ontologie critique de l'actualité à partir de l'histoire de la sexualité.

Nous ne devons pas non plus en conclure que l'objectif du premier tome de *Histoire de la sexualité* est caduc, mais qu'il mérite d'être critiqué, reconsidéré et retravaillé à l'aune de nos découvertes, comme nous avons commencé à le faire.

Nous avons donc, après avoir étudié l'historicisation de la tension désir-plaisir dans l'histoire foucauldienne de la sexualité, montré que celle-ci ne suffit pas à rendre compte de cette tension, puisque l'histoire n'est qu'un moyen méthodologique vers une ontologie critique de l'actualité, et il nous faut donc dépasser cette histoire pour correctement penser une philosophie du plaisir à partir de Foucault.

Mais le problème qui se pose est le suivant : comment effectuer une telle étude ? Plus précisément, quel domaine étudier dès lors que l'ensemble des sources relevant de l'histoire de la sexualité ne peut plus constituer un matériau de référence ?

Nous devons en fait nous référer à l'ensemble des sources disponibles permettant de penser le rapport critique de Foucault à sa propre actualité, suivant la logique méthodologique dont nous venons de rendre compte. Nos sources vont donc être les articles, les interviews, et l'ensemble de la littérature portant sur le présent de Foucault, son vécu personnel, son propre rapport à soi et aux autres. Nous proposons désormais de considérer ce corpus qui nous semble le plus adéquat à décrire une philosophie du plaisir dans son aboutissement méthodologique critique.

III - POLITIQUE, ÉTHIQUE ET ONTOLOGIE DU PLAISIR

Il va s'agir, dans cette ultime partie, de tenter de penser une philosophie du plaisir à partir de l'étude de l'histoire de la sexualité que nous venons de mener. Comme nous l'avons souligné, nous allons nous référer pour cela à un corpus très large et divers, ayant pour principe de relever de l'actualité de Foucault ; un tel corpus nous permettra de penser une philosophie du plaisir suivant le troisième régime d'historicité foucauldien, nous permettant par là même de porter un regard critique sur les deux autres régimes que nous avons suivis jusqu'à présent.

La problématique que nous allons adopter pour cette étude consiste à savoir comment penser cette philosophie du plaisir ; plus précisément, s'agit-il de la penser comme une théorie du plaisir, malgré toutes les difficultés que cela pose à la pensée foucauldienne, ou comme un outil critique ? En somme, comment traiter philosophiquement le plaisir à partir de Foucault ? Il s'agit à la fois de se demander comment traiter le concept, dans une perspective théorique ou critique, et de considérer les champs permettant de le traiter. S'agit-il de l'éthique, de la politique, ou encore de l'ontologie ?

III.A) Foucault vers une théorie du plaisir ?

III.A.1/ Une théorie politique : événement impersonnel et résistance

Envisager une théorie du plaisir à partir de Foucault suppose de faire du plaisir un concept ayant sa place dans un système, opérant en son sein suivant des logiques conceptuelles que nous devons également être à même d'établir. Si Foucault est bien connu pour son hostilité envers toute forme de théorisation universalisante, et pour sa volonté de développer une philosophie qui n'ait pas de vocation théorique, il est aisé de remarquer que le concept de plaisir, comme en témoigne ce travail, semble inséré dans un schéma propre à la pensée de Foucault, celui de l'ontologie critique dont nous avons parlé. Il est donc légitime d'envisager une théorie du plaisir.

C'est une telle théorie que l'on peut retenir de l'interview avec Jean Le Bitoux, « Le gay savoir »¹, dans lequel, rappelons-le, Foucault définit pour la première fois le plaisir. La définition du plaisir qui est donnée mérite deux éléments de commentaire : il s'agit d'abord d'un concept de résistance, d'un concept entièrement créé pour résister au désir (ce qui semble corroborer l'analyse de Butler) ; ensuite, et c'en est la conséquence logique, il se définit en miroir par rapport au désir, de même que les *aphrodisia* étaient pensés en miroir par rapport à la chair. Le plaisir défini comme

1 Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », in Jean LE BITOUX (dir.), *Entretiens sur la question gay*, Béziers, H&O, pp. 45-72.

un « événement non assigné et non assignable à un sujet »² peut se comprendre comme l'antinomie du désir entendu comme essence du sujet.

Mais cette théorie de l'événement impersonnel revêt immédiatement un intérêt philosophique notable à l'égard de Foucault, puisque la notion d'événement se retrouve très fréquemment dans sa pensée. L'événement est au cœur de la démarche de l'historien-généalogiste, puisque ce dernier a pour but de « repérer la singularité des événements »³ ; autrement dit, l'événement est son matériau de base, ce à partir de quoi il élabore sa pensée. Il s'agit de l'événement dans sa définition triviale : ce qui advient, ce qui se produit sur un plan phénoménal. Mais il existe une autre définition de l'événement chez Foucault, beaucoup plus centrée sur sa pratique de la philosophie, et repérée en introduction de *Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984*⁴.

L'intérêt pour nous est que l'événement est intrinsèquement lié à la notion d'actualité. L'événement est défini comme la mesure de la différence entre le moment et la continuité. Les concepts mis en jeu ne nous sont pas entièrement étrangers, puisque la différence est au cœur de toute l'ontologie critique : il faut réintroduire de la différence au sein du même, que ce soit entre le passé et le passé, le passé et le présent, ou le présent et le présent. Or l'événement est ce qui « constitue cette différence »⁵, ce qui permet de relever la rupture qu'il existe entre le moment, qui est toujours présent, et la continuité dans laquelle il s'inscrit, celle qui l'a précédé et celle qui le suit. L'événement est ce qui nous fait prendre conscience de cette rupture, qui la révèle, montre le caractère exceptionnel du présent.

Nous rejoignons en ce sens la représentation commune, ordinaire, quotidienne que nous avons de l'événement : il s'agit d'un moment qui se détache des autres, qui se différencie par son caractère éventuellement plus intense, inhabituel, discontinu, surprenant. Or l'événement sitôt défini semble au cœur du dernier Foucault, comme le souligne ce même ouvrage quelques pages plus tôt : le « fil rouge »⁶ des derniers cours de Foucault, sa nouvelle méthode, celle qu'il a mis en pratique et souhaité transmettre, peut être résumée ainsi : « laisser à la pensée son caractère d'événement »⁷. L'événement permet d'insister sur deux dimensions : la rupture (ce que nous venons de voir), et la pratique. Un événement est toujours ce qui se vit, davantage que ce qui s'étudie. Définir la pensée

2 *Ibid.*, p. 51.

3 Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, pp. 1281-1304, p. 1281.

4 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, 2015, p. 22.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 13.

7 *Ibid.*

comme un événement, ou comme une puissance capable de dire l'événement, de voir de l'événement en tout phénomène, revient à l'opposer à l'idée de théorie.

Nous comprenons mieux pourquoi c'est par ce concept qu'il choisit de définir le plaisir, dans l'optique d'une résistance au désir : il s'oppose de la sorte à toute la logique théorique de la volonté de savoir, du dispositif de sexualité, de la *scientia sexualis* ; autant de disciplines à vocation théorique prenant appui sur le désir pour s'élaborer. Doit-on avorter, pour suivre Foucault, notre entreprise de théorisation du plaisir ?

Si cette théorisation est en effet contraire aux injonctions de Foucault, et se trouve par là même fragilisée dans son entreprise, il nous semble pourtant qu'elle peut nous permettre de saisir plus efficacement la signification et les enjeux du plaisir, en vue d'une philosophie du plaisir.

A ce stade, voici comme nous pourrions esquisser cette théorie du plaisir à partir de Foucault : le plaisir est ce qui permet de saisir la différence opérée par le moment présent par rapport à la continuité temporelle dans laquelle il s'inscrit. Lorsque l'on éprouve du plaisir, celui-ci nous donne la mesure du moment dans ce qu'il a de plus singulier, de plus particulier, et nous inscrit fondamentalement en lui. Pour autant, le plaisir n'est pas ce qui nous raccroche à une identité, à une situation précise ; s'il nous fait prendre la mesure du moment particulier en rupture avec la continuité, c'est en tant qu'il nous est fondamentalement étranger. Le plaisir est un événement qui nous traverse mais ne nous appartient pas, puisqu'il est toujours déterminé par l'extériorité, « hors sujet, ou à la limite du sujet, ou entre deux sujets »⁸. Comment comprendre cette idée ?

C'est que le plaisir échappe en fait à toute détermination, il est indépendant et ne se peut expliquer autrement que par lui-même. En tant qu'événement, il est d'abord une force, une puissance qui saisit le sujet mais de l'extérieur et sans l'habiter ; c'est l'expérience que nous en avons lorsque nous vivons un moment très fort, un moment habité par le plaisir, puis qui cesse aussitôt, dont il ne reste rien, ni en nous ni à l'extérieur sinon son lointain souvenir. C'est aussi ce que nous vivons lorsque nous sommes incapables d'expliquer un comportement autrement que par le plaisir qu'il nous procure et qui nous pousse à y revenir toujours. Par exemple par rapport à l'art, lorsque l'on demande pourquoi l'on va au théâtre si l'on n'y est nullement obligé : on dira alors qu'on y va car cela nous fait plaisir, et le plaisir est à lui-même sa fin, son principe explicatif. Questionner au-delà du plaisir n'aurait pas de sens : mais pourquoi éprouves-tu du plaisir en faisant cela ? Il est impossible de le dire, car le plaisir est cette force extérieure qui ne nous appartient pas, mais nous traverse.

Cette conceptualisation du plaisir va plus loin dans cette interview, puisqu'elle est rapidement enrichie de ce que l'on peut appeler une théorie du plaisir non-compensé, déjà évoquée

8 Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », *op. cit.*, p. 51.

[plus bas](#). C'est ce que Foucault développe à partir de la page 55. La thèse est la suivante : le plaisir est toléré seulement dans la mesure où il est « compensé »⁹ ; « Plaisir qu'on sait compensé et par conséquent qui ne gêne pas ». C'est ce qui fait que l'on va tolérer la pratique du plaisir homosexuel : on tolère de savoir que deux garçons effectuent des pratiques sexuelles, mais à la condition que cela n'aille pas plus loin, que cette pratique demeure strictement sexuelle, dépourvue de sentiment. On accepte le plaisir en tant que plaisir sexuel. Et pourquoi le plaisir sexuel est-il toléré ? Parce qu'il est compensé « par leur solitude, par leurs ruptures, par leurs disputes, par leur haine, par leurs jalousies »¹⁰. Le plaisir est « racheté par quelque chose comme un malheur fondamental »¹¹ ; c'est le principe même du plaisir sexuel, voué à s'éteindre et à être bref.

Notons que cette théorie de la compensation n'est pas arbitraire et, même si Foucault n'en parle pas, a déjà été pensée philosophiquement. Prenons à cet égard deux exemples. Le premier, que nous ne développerons pas, a déjà été vu [plus bas](#), dans notre étude des *aphrodisia* ; le plaisir était, suivant le principe d'activité en Grèce classique, comme la récompense de l'homme actif, ce qui vient *compenser*, dans le sens où il ré-compense, son effort d'activité. Le deuxième exemple, plus intéressant, est le suivant : à l'ouverture de son *Traité sur la réforme de l'entendement*, Spinoza utilise une théorie du plaisir compensé pour exclure le plaisir, qui avec l'honneur et la richesse fait partie des trois objets ordinaires pour atteindre le souverain bien, qu'il souhaite critiquer. Or il critique le plaisir pour deux raisons : d'abord l'esprit qui éprouve le plaisir ne peut penser à aucun autre bien, le plaisir efface les autres biens ; ensuite, le plaisir est toujours suivi par « une extrême tristesse » qui « trouble » la pensée¹². Spinoza ne défend pas seulement une conception grecque des plaisirs (il dira, deux pages plus loin, que les plaisirs doivent toujours être modérés en ne servant jamais de fin), mais permet d'illustrer philosophiquement ce que dénonce ici Foucault.

Or Foucault s'oppose à cette théorie et envisage une autre conception du plaisir : une théorie du plaisir non-compensé, d'un plaisir qui ne serait pas sanctionné par un malheur ; un plaisir prolongé, ce que Foucault appelle aussi le « bonheur »¹³. C'est le principe même de l'amitié que d'offrir du bonheur, un plaisir non-compensé, et c'est pourquoi l'amitié sera un thème très important dans les dernières années de Foucault, comme nous l'avons déjà entrevu dans l'histoire de la sexualité, et comme nous allons devoir largement y revenir.

9 *Ibid.*, p. 56.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 Baruch SPINOZA, « *Traité de la réforme de l'entendement* », in Charles APPUHN (dir.), *Œuvres I*, Paris, Flammarion, pp. 181-219, p. 182.

13 Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », *op. cit.*, p. 55.

Mais pourquoi précisément le plaisir compensé est-il toléré ? Parce qu'il est « explicable »¹⁴, parce que l'on peut lui trouver une logique : « Il y aura toujours un homo qui aura vu ses parents se sodomiser et par conséquent sa pratique sera explicable »¹⁵. Mais le bonheur, le plaisir non-compensé, lui, n'est pas explicable. Comment expliquer le fait que deux garçons aient un plaisir complice ensemble, un plaisir amical, fraternel, intense et permanent ? On ne peut l'expliquer autrement que par le plaisir lui-même.

Nous retrouvons les premières conceptualisations que nous avons établies : le plaisir est à lui-même son principe d'explication, et c'est ce qui fait sa force de résistance par rapport à la volonté de savoir.

Foucault tire encore plus loin cette conception du plaisir en étudiant son autre dimension, non comme événement, mais comme impersonnel : c'est ce qui conduit Foucault à développer le concept de désubjectivation. Contrairement aux techniques de subjectivation, que nous avons eu l'occasion de rencontrer dans l'histoire de la sexualité, rendues possible par le désir comme essence du sujet, identité, le plaisir est ce qui désubjectivise, ce qui permet de décrocher l'individu de sa subjectivité, de son identité, de sa prétendue essence. C'est ce qu'analyse Foucault avec le phénomène des saunas gay, lieux de production de plaisirs hors-société, dans la mesure où les personnes qui se rencontrent ne sont que des corps, font fi de leurs identités, se déposèdent d'elles-mêmes. L'anonymat permet des expériences érotiques imprévues, l'exploration de plaisirs inconnus qui vont dans le sens d'une désubjectivation, d'une « affirmation de la non-identité »¹⁶. En effet, « les intensités du plaisir sont bien liées au fait qu'on se désassujettit, que l'on cesse d'être un sujet, une identité »¹⁷ ; le plaisir permet ce désassujettissement, à l'origine de l'impersonnalité dont Foucault parlait en définissant le plaisir.

C'est suivant cette même logique que le plaisir est par ailleurs défini comme *déssexualisation* dans la Bande III du livre d'entretiens avec Thierry Voeltzel¹⁸, au chapitre intitulé « Les plaisirs »¹⁹ : « le plaisir, c'est à la fois une perception de la réalité, un rapport à la réalité, c'est un comportement hautement réaliste »²⁰. Si le plaisir est prisé c'est en tant qu'il permet d'intensifier le présent, que ce soit à travers la consommation de drogues (Voeltzel prend l'exemple du nitrate d'amyle) ou à travers des pratiques sexuelles ayant toutes le même effet : déssexualiser. Ce concept signifie que « tout devient une zone de plaisir »²¹, que le plaisir apparaît dans tous points du corps,

14 *Ibid.*, p. 57.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 67.

17 *Ibid.*

18 Thierry VOELTZEL, *Vingt ans et après*, Gallimard., Clamecy, Verticales, 2014.

19 *Ibid.*, p. 100-113.

20 *Ibid.*, p. 105.

21 *Ibid.*

n'est plus concentré sur les parties génitales. « On arrive à avoir un plaisir intense sans réellement faire l'amour selon les normes »²², en se passant de l'orgasme comme seul événement capable de procurer du plaisir. Les drogues permettent de délocaliser le plaisir, de le « diffuser dans tout le corps »²³, tel que Voeltzel et Foucault concluent qu'« il faut se débarrasser de la sexualité – Oui, il faut se débarrasser du sexe. »²⁴. Nous aurons bien sûr à revenir plus précisément sur ces idées.

Pour l'heure, nous pouvons d'ores-et-déjà esquisser une théorie du plaisir à partir de Foucault, en le définissant comme événement, mesure du moment présent et principe auto-explicatif, ainsi que comme impersonnel, puissance indépendante de désubjectivation et de déssexualisation. C'est une telle théorie qui était déjà présente dans le cours à São Paulo de 1975, et que Foucault trouvait dans *l'ars erotica*. Le plaisir ainsi pensé est un plaisir non-compensé, c'est-à-dire amical, affectif, relationnel, et par là même contenant une force de résistance.

C'est en effet ce que nous pouvons observer à l'issue de cette rapide étude : tous les éléments de conceptualisation tendent à faire du plaisir un outil de résistance, à travers sa résistance à la volonté de savoir explicative, aux dispositifs identitaires et essentialisants, qui produisent toujours des plaisirs compensés et localisés, sexués – ceux-là même dont il s'agit précisément de se défaire, auxquelles il faut résister. Cette nouvelle conception du plaisir, à l'œuvre de manière exemplaire dans l'amitié en fait un concept de résistance, un concept ayant une force de résistance pratique très importante, et c'est d'ailleurs de cette idée que part Foucault dans son interview avec Jean Le Bitoux.

S'il y a une théorie du plaisir chez Foucault, il s'agit d'une pratique de la résistance, résistance au désir avec tout son dispositif (volonté de savoir, subjectivation, identité, essence, sexualisation). Il s'agit d'une théorie avant tout *politique*, qui corrobore et approfondit l'idée des plaisirs comme contre-pouvoirs. Nous pouvons dire que les conceptualisations élémentaires du plaisir chez Foucault conduisent à construire une théorie de la résistance à partir du plaisir.

Mais peut-on tester l'effectivité théorique de cette théorie du plaisir ?

III.A.2/ Une théorie de l'identité *queer* ?

Il nous faut considérer le fait remarquable que cette théorie du plaisir que nous venons d'esquisser a ouvert un très grand champ de recherche contemporain, encore aujourd'hui très dynamique, celui des *queer studies*. Dans cette mesure, peut-on nous référer à ce champ de recherche contemporain pour étudier l'effectivité de cette théorie foucauldienne ?

22 *Ibid.*, p. 107.

23 *Ibid.*, p. 108.

24 *Ibid.*

Pour ce faire, nous pouvons nous concentrer sur l'ouvrage emblématique de Halperin, l'un des pères fondateurs du mouvement *queer*, qui nous intéresse en premier chef puisqu'il se revendique explicitement d'une tradition post-foucauldienne. C'est tout l'enjeu de son *Saint Foucault*²⁵, qui est une étude de ce qu'il nomme « La politique queer de Michel Foucault »²⁶. Il n'est sans doute pas étonnant de voir le chapitre II de cet ouvrage, dans lequel il explore cette politique *queer*, s'ouvrir sur une citation de l'article de 1984 parlant de l'« ontologie critique »²⁷. Le corpus mobilisé par Halperin est celui qui nous intéresse non seulement dans cette partie mais depuis que nous avons commencé à travailler les limites de l'histoire de la sexualité ; plus radicalement, cette théorie *queer* se situe dans la lignée de celle que nous venons d'ouvrir à propos de la théorie du plaisir : « *Le but d'une politique de l'opposition n'est donc pas la libération mais la résistance* »²⁸.

Dans la première partie de ce chapitre, Halperin en reste à des considérations d'ordre général eu égard au pouvoir chez Foucault, qu'il approfondit et discute. Il n'hésite pas à mobiliser pour cela un corpus très large puisqu'il remonte à l'*Histoire de la folie*, en passant par *Surveiller et punir* et bien sûr *La Volonté de savoir* ; nous pourrions dire, à la manière de Deleuze, qu'il s'intéresse alors au Foucault du pouvoir, au « deuxième » Foucault. Mais cette question du pouvoir transite peu à peu, au fil des pages, vers le dernier Foucault, en insistant notamment sur son aspect militant en se référant beaucoup à Act-Up, l'association de lutte contre le SIDA. Ce qui intéresse Halperin, dans ce premier moment (qui s'étend, peut-on dire, jusqu'à la page 57), c'est la méthodologie foucauldienne, celle consistant à prendre pour objet les discours, les productions discursives qui témoignent de la manière dont nous nous représentons le monde, et non du monde lui-même : méthodologie anti-ontologique si l'on veut, issue d'une « surprise épistémique » bien plus que d'un « étonnement ontologique »²⁹ : pourquoi les hommes ont-ils déployé, à travers toutes les époques et les cultures, des discours visant à dire le vrai ? C'est de cette méthode dont rend compte Halperin, et qui permet d'appréhender la sexualité différemment ; non plus comme une essence qu'il faudrait identifier, mais comme une construction discursive qu'il faudrait comprendre (c'est tout l'objet de son histoire).

Partant de cette méthode épistémique, celle que Foucault suit depuis au moins l'*Histoire de la folie*, Halperin interroge l'homosexuel, cette création discursive du XIXe siècle, cet « Autre »³⁰ créé par les hétérosexuels, et c'est cette figure fantasmée qui va l'intéresser. L'homosexuel, de

25 David M. HALPERIN, *Saint Foucault*, Didier ERIBON (trad.), Paris, EPEL, Les grands classiques de l'érotologie moderne, 2000.

26 *Ibid.*, p. II, pp.31-134.

27 *Ibid.*, p. 31.

28 *Ibid.*, p. 33 (l'auteur souligne).

29 EHESS (dir.), Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France (1980-1981)*, Hautes études., Paris, EHESS : Seuil : Gallimard, EHESS, 2014, p. 238.

30 David M. HALPERIN, *Saint Foucault, op. cit.*, p. 59.

même que la femme, ou le malade mental, ne sont que des constructions discursives et culturelles. Halperin approfondit ce constat en analysant la manière dont les mouvements anti-homophobes et féministes ont résisté dans un sens foucauldien, en renversant les stratégies du pouvoir ; car c'est ainsi que Halperin conçoit l'œuvre de Foucault, comme un ensemble d'outils permettant de déconstruire les mécanismes du discours pour résister. Résister, dans le sens de jouer avec un dispositif, le déconstruire ou en créer un (pour plus de précision, revoir le point que nous y avons consacré en [première partie](#)), est le but de la pensée de Foucault, comme semble nous incliner à le penser notre étude jusqu'à présent.

Or Halperin se propose précisément d'utiliser la méthode foucauldienne, celle consistant à résister à travers une déconstruction discursive des mécanismes de pouvoir et des dispositifs, pour construire une théorie de la résistance homosexuelle, pour penser une résistance spécifique aux homosexuels ; il s'agit de penser, de créer « une nouvelle forme d'identité sexuelle »³¹, pour permettre de résister au dispositif hétéronormatif. Halperin, en faisant cela, ne prétend même pas aller plus loin que Foucault, puisqu'il dit que cette idée se trouve déjà chez lui, dans la volonté de faire de l'homosexualité « une position marginale à exploiter et explorer : un site potentiellement privilégié pour la critique et l'analyse des discours culturels ³²». Foucault est, selon Halperin, le penseur d'une politique de la position marginale, du fait qu'il ne souhaite pas penser l'identité en terme d'essence, en terme substantiel, « mais de manière oppositionnelle »³³ ; c'est-à-dire que l'identité homosexuelle se caractérise par le fait qu'elle est capable de se déconstruire elle-même, de se positionner dans l'espace social pour détruire les prétendues essences. Une telle identité ne peut pas simplement être qualifiée d'homosexuelle, ni même de gay ; il faut penser une autre catégorie, un autre concept capable de dire ce type particulier d'identité théorisé à partir de Foucault. Ce type d'identité, Halperin choisit de l'appeler *queer*.

Ce qui caractérise l'identité *queer*, c'est qu'elle est une anti-essence, dans le sens où elle « n'a aucun besoin de se fonder sur une vérité quelconque ou sur une réalité stable »³⁴, ce qui rappelle l'idée que cherchait Foucault avec le concept de plaisir. Contrairement à l'identité gay ou homosexuelle, qui repose sur la vérité d'un désir envers un type d'individus, le *queer* « prend son sens dans sa relation d'opposition à la norme »³⁵. Halperin construit en ce sens un concept-limite, celui d'une « identité sans essence »³⁶ ; identité dans la mesure où le *queer* peut se définir par une position, celle qui consiste à s'opposer à la norme, mais sans essence car elle ne désigne rien de

31 *Ibid.*, p. 75.

32 *Ibid.*, p. 74.

33 *Ibid.*, p. 75.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p. 76.

précis pour autant. Des personnes très diverses peuvent se revendiquer *queer*, du moment qu'elles sont en position de résistance par rapport à un dispositif de normalisation, qu'il s'agisse des homosexuels, des femmes, ou des détenus, autant d'individus pouvant se définir comme tels.

Ce qui intéresse Halperin, et qui aurait sans doute intéressé Foucault, c'est la force de création contenue dans ce concept du fait de son auto-limitation théorique, cet « horizon de possibilités dont l'extension et le spectre hétérogène ne sauraient être délimités à l'avance »³⁷. Le *queer* permet de recouper beaucoup de points centraux dans la pensée de Foucault, que nous avons eu l'occasion de retrouver jusqu'à présent, qu'il s'agisse de la création, de l'inventivité (enjeux de l'actualité), ou encore des renversements stratégiques.

La dernière partie du chapitre, et la plus longue, se concentre sur l'exploration de ce concept par rapport aux derniers écrits de Foucault, le *queer* étant notamment mis en relation avec les recherches foucaaldiennes sur l'Antiquité. Mais nous n'en avons pas besoin pour le moment.

Nous pouvons d'ores-et-déjà envisager de répondre au problème que nous nous étions posés, étant donné la grande proximité qui lie les deux théories du plaisir et de l'identité *queer*, comme si la première avait accouché de la seconde. Le *queer*, par son refus viscéral de l'essence, par sa volonté de déployer des horizons de possibilités relationnelles, des créations subjectives multiples, correspond tout à fait au programme de recherche ouvert par la théorie foucauldienne du plaisir.

Mais, malgré ces nombreux points communs, force est de constater que cette théorie va plus loin, puisqu'elle accorde une place forte à l'identité, là où Foucault la récuse radicalement. Et ce concept d'identité est d'ailleurs au cœur du problème de la théorie *queer*, puisqu'il suppose que le *queer* est systématiquement en opposition avec la norme, puisque c'est ce rapport oppositionnel qui le caractérise. Le *queer*, en ce sens, donne entièrement raison à Butler : s'il n'y avait pas de norme, il n'y aurait pas de *queer* ; s'il n'y avait pas de désir, il n'y aurait pas de plaisir, et le plaisir n'a sa raison d'être que dans le désir.

Néanmoins, cette critique n'est pas suffisante pour témoigner de la caducité des *queer studies*, fondées sur cette théorie *queer*, de résistance à la norme, de recherche de la marginalité, puisque nous pourrions dire qu'il y aura toujours de la norme, et que le plaisir, même s'il n'existe que par rapport au désir, n'en est pas moins utile et permet de résister politiquement. N'oublions pas qu'il s'agit avant tout d'une théorie politique, d'une « politique queer », c'est-à-dire que les enjeux tiennent surtout en terme de changement et d'avancée sociale, de force militante, de même que dans le féminisme. Or, en terme de politique, les *queer studies* nous apprennent bien qu'il est possible de construire une théorie à partir de la théorie foucauldienne du plaisir, en prenant appui sur elle. La

37 *Ibid.*

théorie *queer* semble témoigner de l'effectivité de la théorie foucauldienne dont nous avons tâché de rendre compte. Il peut être utile et effectif de penser politiquement en terme de plaisir ; même si le concept apparaît peu sous la plume de Halperin, notre étude nous permet de saisir que le concept de plaisir chez Foucault en est au fondement.

Devons-nous en conclure que la critique de Butler est certes fondée mais ne révèle rien de notable puisqu'elle n'empêche pas l'effectivité des *queer studies*, dans la lignée du plaisir foucauldien ? Il nous semble au contraire que la critique de Butler permet bien de répondre à cette théorie *queer* : car après tout, ériger en principe la marginalisation, le refus de toute essence, et promouvoir l'identité *queer* avec obstination, n'est-ce pas retomber dans une forme de normativité ?

C'est précisément ce que constate Halperin quelques années après la publication de *Saint Foucault*, en faisant un retour critique sur son œuvre et sur l'engouement qu'elle a pu provoquer, sur le ton de Butler critiquant l'engouement qui a suivi *La Volonté de savoir*. C'est avec son article « The Normalization of Queer Theory »³⁸ en 2003 que Halperin dénonce la normalisation progressive de la théorie *queer*, effet paradoxal de celle-ci. Il revient sur cet écrit en 2010, dans un entretien avec Mathieu Trachman, « Défendre la culture gaie »³⁹, en remarquant que le problème s'est posé précisément parce que la *queer theory* a été surinterprétée comme une politique de l'identité, alors que l'identité *queer* était en fait une contre-identité. Le principal problème relevé par Halperin à propos de la théorie *queer* est d'être une « théorie », c'est-à-dire d'impliquer une certaine radicalité de par son ambition universelle et nécessaire ; en tant que théorie, elle appelle une certaine forme de normativité. « Autrefois, les gays devaient s'excuser de ne pas être suffisamment hétérosexuels, maintenant ils doivent s'excuser de ne pas être suffisamment *queer* : pour moi, ça ne constitue pas forcément un progrès »⁴⁰. Autrement dit, la norme s'est déplacée vers la marginalité, et la théorie *queer* a entraîné une normalisation de la marginalité.

Ce phénomène ironique est bien sûr essentiel à prendre en compte pour avoir un retour critique sur cette théorie *queer* : si elle semblait démontrer l'effectivité théorique du plaisir foucauldien, elle semble également en démontrer les limites, dans la mesure où la théorie est insatisfaisante dans ses effets pratiques, précisément du fait de son caractère théorique.

Il est donc tentant, désormais, de critiquer la notion de théorie chez Foucault, mais il va nous falloir comprendre au nom de quoi. Comment se fait-il que la théorie *queer* se soit transformée en normalisation de la marginalité ? Doit-on finalement reprendre à notre compte la critique de Butler et renoncer aux *queer studies*, vouées à l'utopie et à l'impuissance ?

38 David M. HALPERIN, « The Normalization of Queer Theory », *Journal of homosexuality*, 2003, pp. 339-343.

39 David M. HALPERIN et Mathieu TRACHMAN, « Défendre la culture gaie. Entretien avec David Halperin », *Genre, sexualité & société*, 2010, n° 4.

40 *Ibid.*, p. 6.

Avant de traiter cette question, tâchons de voir s'il est réellement impossible d'établir une théorie du plaisir chez Foucault en changeant de perspective : s'il semble inefficace d'établir une théorie politique à partir de Foucault, ne peut-on pas envisager une théorie d'un autre niveau, qui ne s'attache pas à décrire la pratique mais plus radicalement l'*être* ? Foucault ne permet-il pas de construire une théorie métaphysique, ayant moins d'effets dans la pratique que dans l'ontologie ?

III.A.3/ Plaisir et relation, une ontologie ?

Si la philosophie politique ne nous permet pas de penser une théorie du plaisir effective et satisfaisante, ne peut-on pas recourir à la métaphysique pour y parvenir ?

Pour penser une théorie métaphysique du plaisir, il convient de se demander si le plaisir foucauldien ne permet pas de définir un certain rapport à l'être. La métaphysique, dans l'histoire de la philosophie, se consacrant en grande partie à l'analyse de la substance, ne peut-on pas penser une substance du plaisir chez Foucault ? Foucault, en définissant le plaisir, ne définit-il pas une substance, ce qui permettrait de penser une ontologie de la substance ?

Cette hypothèse nous apparaît d'autant plus clairement que la substance est un terme que nous avons déjà rencontré au fil de cette étude et qui revêt une importance particulière dans l'histoire de la sexualité : nous avons en effet établi que la tension historique plaisir-désir correspond à une tension quasi-métaphysique entre deux substances éthiques, les *aphrodisia* et le désir. Ces deux substances éthiques déterminent par ailleurs ce que nous avons appelé deux ontologies éthiques, qui constituent la tension centrale et structurante de l'histoire de la sexualité. La référence à la substance n'est donc pas arbitraire et semble justifiée ; nous pourrions nous demander si l'usage de ce concept en 1984 ne vient pas d'une volonté foucauldienne de renouer avec la métaphysique, auquel cas il serait possible d'établir à partir de sa pensée une ontologie substantialiste du plaisir.

Mais si ce questionnement semble légitime, il n'est pourtant pas concluant : il supposerait que le plaisir foucauldien puisse être pensé comme une substance éthique, que Foucault envisagerait de substituer à celle du désir qui détermine la sexualité moderne. Il s'agirait d'une sortie de l'histoire de la sexualité par le recours à une substance éthique substitutive. Nous pourrions relire la conclusion du premier tome comme un appel à substituer une nouvelle substance éthique, d'inspiration aphrodisiaque, à celle en vigueur. Toutefois, si nous jugeons cette hypothèse non-concluante, c'est que Foucault ne fournit pas une théorisation suffisante du plaisir pour permettre de lui donner un statut de substance éthique. Si Foucault avait réellement eu ce projet, nous pouvons imaginer qu'il l'aurait formulé tel quel ou qu'il nous aurait donné les moyens de le faire. Or il se trouve que s'il est en effet possible de théoriser le plaisir à partir de Foucault, ce que nous avons

tâché de faire dans le champ politique, cette théorisation ne permet en rien de construire une ontologie éthique, pour deux raisons. Nous n'avons d'abord pas eu l'occasion de théoriser le plaisir par rapport à l'éthique, car il est entièrement orienté vers la notion politique de résistance ; ensuite, et conséquemment, il est impossible de déterminer les trois autres modes de subjectivation qui découleraient de cette substance, et les champs dans lesquels il pourrait être opératoire.

Foucault ne semble pas appeler à créer une ontologie éthique ; si sa pensée du plaisir a des enjeux éthiques qu'il nous faudra étudier, elle n'est pas moraliste en elle-même. Une ontologie du plaisir ne pourrait ni être substantialiste ni éthique.

Faut-il dès lors évacuer la possibilité d'une ontologie foucauldienne du plaisir ? Si l'ontologie substantialiste est en effet disqualifiée, ne peut-on pas nous référer à un autre type d'ontologie, qui siérait mieux à cette pensée ? Si nous revenons à la conceptualisation foucauldienne du plaisir, il est frappant d'observer que Foucault insiste beaucoup sur la notion de *relation* qui lui est immédiatement corrélée : si le plaisir est impersonnel, c'est précisément qu'il ne relève d'aucune substance, qu'il échappe aux considérations essentialistes ; en tant qu'il est d'abord ce qui se produit hors du sujet et entre deux sujets, le plaisir est avant tout *relationnel*. Cette notion de relation court en fait à travers toute notre étude : l'histoire de la sexualité nous a appris que ce qui caractérise les *aphrodisia* est leur caractère relationnel, et leur mutation historique vers le désir leur ôte cette dimension relationnelle au profit d'une dimension strictement personnelle, rapport de soi à soi, qui sera largement exploitée par la technologie chrétienne. Aussi, rappelons que nous avons retenu comme notion clé permettant de définir les techniques, la relation ; les techniques, concept notable pour Foucault, revenant très fréquemment dans ses derniers travaux, est d'abord défini en terme de relation à soi et aux autres. Enfin, le plaisir foucauldien a ses incidences pratiques d'abord en terme de relation ; qu'il s'agisse de la désobjectivation ou de la déssexualisation, elles se produisent dans une relation à l'autre, dans un rapport intersubjectif qui détruit l'identité, le rapport solitaire de soi à soi, et la notion de subjectivité qui est également solitaire. Si le thème de l'Autre est si important chez Foucault, et dans cette théorie du plaisir (il est au cœur de la théorie *queer* que nous avons esquissée, puisque le *queer* est amour et recherche de l'Autre), ce n'est que par la relation qu'il peut être atteint. La relation est enfin le concept qui court depuis notre étude des *Anormaux*, qui pensait déjà la technologie chrétienne comme ce qui va évoluer vers une absence de relations et un recentrement sur soi à travers les techniques de l'aveu.

Notre hypothèse est donc la suivante : le plaisir foucauldien peut être théorisé non pas en terme d'ontologie substantialiste, mais en terme d'ontologie de la relation. Prendre la relation comme paradigme ontologique semble satisfaisant pour donner à cette notion de plaisir une dimension proprement métaphysique.

L'ontologie de la relation est un domaine actuellement florissant en métaphysique, qui permet de rendre compte d'un changement de paradigme survenu dans l'histoire de la philosophie, surtout au XIXe siècle. Il existe à cet égard plusieurs références ; la notion étant relativement neuve, elle n'a pas encore fait l'objet d'une étude poussée, mais apparaît dans plusieurs contextes. Nous pensons notamment aux travaux de Pierre Montebello sur Nietzsche, qui a montré dans *L'Autre métaphysique*⁴¹ que la pensée nietzschéenne devient très intelligible lorsque l'on cesse de la concevoir en terme de substance au profit d'une pensée relationnelle. Montebello montre que la volonté de puissance, chez Nietzsche, est dans sa structure interne de nature relationnelle ; elle est un rapport interne entre forces, elle « est l'essence relationnelle qui configure toute chose »⁴². Jusqu'ici, le rapprochement avec Foucault semble d'autant plus justifié que, comme nous l'avons déjà esquissé, la pensée foucauldienne se situe dans l'héritage nietzschéen, même si elle n'en conserve pas explicitement le projet métaphysique.

Il serait donc erroné d'appliquer de manière systématique cette ontologie de la relation valable chez Nietzsche, mais nous pouvons utiliser le travail de Montebello pour du moins établir une définition minimale de l'ontologie de la relation. L'ontologie de la relation est une théorie de l'être suivant laquelle l'être est essentiellement en relation, ne peut être pensé qu'en relation. Une telle ontologie est donc très opérante dans la métaphysique deleuzienne (d'inspiration explicitement foucauldienne), qui rompt avec tout substantialisme au profit d'une conception relationnelle de l'être, comme le souligne également Montebello. Cette ontologie a pour enjeu principal, note Montebello, et c'est d'ailleurs ce qui fait le point commun entre tous ces penseurs, de penser une métaphysique de l'immanence radicale, une métaphysique lavée de toute transcendance, qui soit en même temps une réponse au nihilisme : il s'agit, comme le dit Montebello à la dernière page de l'ouvrage, de « retrouver l'enroulement créatif de l'être en l'homme pour illuminer et libérer en retour son action et sa créativité au cœur de la nature »⁴³. La résonance nietzschéenne de cette proposition est éloquente, mais également avec Foucault puisque nous avons entrevu que tout l'enjeu du plaisir consiste à provoquer une force de création, une force d'invention relationnelle que nous développerons [plus haut](#).

Le plaisir ne peut-il pas être pensé comme un principe de relationnalité créatrice au sein de l'être, le retour à une créativité à partir de la relation ? L'ontologie de la relation permet également de souligner l'enjeu éthique qui se cache peut-être derrière le plaisir foucauldien, sachant que l'éthique est le domaine qui intéresse particulièrement Foucault dans son histoire de la sexualité.

41 Pierre MONTEBELLO, *L'autre métaphysique*, Dijon, Presses du réel, Drama, 2015.

42 *Ibid.*, p. 32.

43 *Ibid.*, p. 260.

D'autres usages de l'ontologie de la relation sont faits dans des cas divers, mais nous intéressent dans une moindre mesure. Un colloque s'est notamment tenu à l'Université libre de Bruxelles en 2011, sur l'« Ontologie relationnelle et pensée du commun », par Collomb Cléo, mais qui ne s'intéresse à ce concept que dans le cadre d'une analytique des groupes. Il existe aussi un article en ligne de Tosi Pietro, « L'ontologie de la relation: entre trans-individualité et processus de reconnaissance »⁴⁴, qui permet de relire l'ontologie relationnelle pour décrire notamment l'ontologie spinoziste : Spinoza serait moins le penseur de l'individu que de la transindividualité, ce qui permet une théorie de la subjectivation, très proche en ce sens de Foucault ; le sujet ne devient sujet que dans sa relation à l'autre.

Il est donc envisageable de penser le plaisir foucauldien en terme d'ontologie de la relation, en vue des considérations suivantes, et en tant que le plaisir est ontologiquement relationnel, n'est intelligible que dans la relation, n'existerait pas si le monde n'était qu'une juxtaposition de substances ; mais nous devons d'abord aller plus loin dans l'étude de ce concept pour asseoir cette idée.

Avant de finir ce point, une question nous semble importante à poser : une telle ontologie existe-t-elle déjà dans l'histoire de la philosophie ? S'il est possible de penser des ontologies relationnelles notamment à partir de Nietzsche, cette ontologie relationnelle du plaisir est-elle entièrement nouvelle ?

Il nous semble en fait que l'histoire de la philosophie témoigne d'un tel exemple d'ontologie, que nous venons de rencontrer, celle de Spinoza, si nous allons plus loin que l'extrait utilisé [plus bas](#), anti-foucauldien. Si Spinoza, à première vue, développe une ontologie substantialiste immanente (il n'existe qu'une seule substance : celle de Dieu, ou la Nature), et pense la relation en terme de désir contrairement à Foucault (c'est le *conatus*, la force du désir créateur, de cette force première dont Deleuze s'inspire, qui est à l'origine des rencontres), il semble également possible de lire sa philosophie comme une ontologie relationnelle du plaisir.

C'est ce que nous pouvons faire en précisant plusieurs points. Si nous lisons l'*Éthique* en nous intéressant moins à la notion de *voluptas*, c'est-à-dire de plaisir physique localisé, qui était en fait la cible de Spinoza au début du *Traité de la réforme de l'entendement*, qu'à celle de *delectari*, de dynamique du prendre plaisir, il est possible de penser que le plaisir revêt chez Spinoza une importance particulière et parfois négligée⁴⁵. C'est ce que nous invite à penser la préface de la troisième partie de l'*Éthique*, dans laquelle il est mentionné par Spinoza la possibilité d'un mode de

44 Tosi PIETRO, « L'ontologie de la relation: entre trans-individualité et processus de reconnaissance », in , Université Libre de Bruxelles, 2012, URL complète en biblio.

45 Voir notamment, B. Pautrat, *Ethica sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Payot & Rivages, 2011, ouvrage sur lequel nous reviendrons plus loin

délectation, c'est-à-dire de plaisir, qui passe par « contemplation », par la représentation, la connaissance⁴⁶. Spinoza rend possible un plaisir-delectari ayant pour origine la contemplation, ce qui permet de penser un plaisir positif en-dehors du plaisir-voluptas. Le plaisir-delectari jouera un rôle pour ce qui est de décrire la construction des affects par association, c'est-à-dire aussi les bien les *relations* entre affects. C'est par exemple ce dont témoigne la proposition XXXVI de cette troisième partie : le plaisir pris avec une chose nous invite à désirer posséder de nouveau la chose pour reconstituer les conditions du plaisir passé. La proposition est en ce sens très foucauldienne : le plaisir-delectari est compris comme ontologiquement premier par rapport au désir, le « delectatus » précède et conditionne le « cupit »⁴⁷. C'est aussi ce que laissent supposer d'autres passages de cette troisième partie, comme la scolie de la proposition XXXII, qui s'intéresse à la compassion infantile : « omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur »⁴⁸ ; les enfants désirent ce qu'ils imaginent comme étant le plaisir des autres. Le désir, ici encore, est l'effet du plaisir. De même au scolie de la proposition LIX : si nous imaginons un aliment « quod nos sapore delectare solet »⁴⁹, qui nous délecte par habitude, alors nous désirons, « cupimus »⁵⁰, en jouir.

Le plaisir est donc moteur des actions, dans un sens foucauldien notamment exprimé par Matthieu Lindon dans le passage déjà cité de *Ce qu'aimer veut dire* : « c'est le plaisir de la drogue qui en donne le désir »⁵¹, c'est le plaisir qui donne le désir, proposition que Foucault et Spinoza semblent prêts à tenir, du moins dans ces passages. L'anthropologie spinoziste des affects permet de penser le plaisir comme un élément au cœur des processus affectifs de l'imagination et la joie, avant même le désir. Il s'agit donc d'une ontologie pouvant aider à mieux penser la théorie foucauldienne du plaisir dans sa dimension métaphysique, en terme d'ontologie relationnelle. La philosophie spinoziste est en effet une ontologie relationnelle, dans la mesure où son horizon éthique consiste en un art des rencontres rationnelles comme source de la liberté humaine, comme il l'explique dans la cinquième partie de l'ouvrage.

S'il ne semble pas y avoir de théorie du plaisir-delectari chez Spinoza, on trouve du moins, par une lecture plus attentive, les éléments d'une philosophie du plaisir qu'il sera peut-être intéressant de mettre en rapport avec celle que nous sommes en train de penser chez Foucault. C'est notamment ce dont témoigne le fameux passage de la quatrième partie, dans la scholie du corollaire II à la proposition XLV⁵², qui expose une conception hédoniste de la vie à partir du delectari. Les

46 Benedictus de SPINOZA, *Éthique*, Paris, Seuil, 2010, p. 210-211.

47 *Ibid.*, p. 272-273.

48 *Ibid.*, p. 266.

49 *Ibid.*, p. 318.

50 *Ibid.*

51 Mathieu LINDON, *Ce qu'aimer veut dire*, Paris, P.O.L, 2011, p. 127.

52 Benedictus de SPINOZA, *Éthique, op. cit.*, p. 430-431.

points de convergence avec Foucault semblent plus nombreux que nous ne le croyions à première vue, et l'anthropologie spinoziste, entendue comme ontologie relationnelle, semble fournir des éléments d'intelligibilité quant à la philosophie foucauldienne du plaisir. En retour, cette philosophie foucauldienne semble permettre de mettre en évidence des éléments peu connus de la philosophie de Spinoza, comme cette anthropologie du delectari.

S'il se confirme que nous pouvons penser une ontologie relationnelle du plaisir foucauldien, cette ontologie pourra être mise en lien avec un aspect de l'ontologie spinoziste, un point de convergence insolite entre les deux penseurs.

Nous avons donc montré qu'il est possible de penser le plaisir foucauldien à travers une ontologie de la relation, d'inspiration spinoziste, mais il nous faut approfondir la notion de plaisir et ses enjeux chez Foucault pour asseoir cette idée. Nous avons également montré que si une théorie politique du plaisir est envisageable, elle est insatisfaisante dans ses effets pratiques ; finalement, il ne semble possible de penser une théorie du plaisir que dans le champ de l'ontologie relationnelle. Or c'est cette non-pensée de l'ontologie relationnelle qui fait, selon nous, la faiblesse argumentative du chapitre de Costa⁵³, cité en introduction, que nous n'avons conséquemment pas été en mesure d'utiliser dans cette étude. Celui-ci oscille en effet entre considérations d'ordre trop générales sur le plaisir foucauldien, et mauvaises pistes quant à ce qui pourrait être une « grammaire du plaisir », le plaisir ayant une fonction ontologique, selon lui, en représentant « la dernière raison du sujet »⁵⁴. Costa recouvre en ce sens une conception substantialiste du plaisir, que nous venons de récuser.

Mais cette théorie métaphysique du plaisir suppose d'approfondir le concept en approfondissant ses enjeux philosophiques ; nous devons également répondre à la critique de Butler, demeurée en suspens jusqu'à présent. Ce sont les deux objectifs que nous souhaitons viser à présent.

III.B) Plaisir, critique et actualité

III.B.1/ Plaisir et actualité : une question critique

S'il convient d'approfondir la notion de plaisir chez Foucault en examinant plus précisément ses différents usages, il nous faut d'abord savoir comment la traiter. S'il ne peut s'agir d'une théorie politique, ne s'agit-il pas d'un outil critique ? C'est une hypothèse que nous pouvons avancer après l'étude que nous avons menée autour de la méthodologie foucauldienne, puisque celle-ci est une ontologie de type *critique*, son enjeu se mesure d'abord et avant tout en terme de critique de

53 Philippe ARTIÈRES et Emmanuel DA SILVA (dir.), Jurandir Freire COSTA, « Foucault et la thérapeutique des plaisirs », in *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Editions Kimé, Philosophie, épistémologie, pp. 192-210, URL complète en biblio.

54 *Ibid.*, p. 7.

l'actualité. S'il peut y avoir une dimension ontologique du plaisir foucauldien, sur laquelle il faudra revenir après cette étude, c'est d'abord en terme de critique que la question se pose.

C'est d'ailleurs ainsi que l'on peut reformuler la théorie du plaisir comme résistance que nous avons établie : si tout le plaisir est orienté vers la notion de résistance, c'est parce qu'il est un outil critique, entendu comme force de changement, capacité à provoquer le mouvement, l'événement, le revirement de l'histoire. Il est possible de revoir les différentes conceptualisations établies plus bas non pas comme des éléments théoriques définissant ce qu'est par essence le plaisir que comme des éléments investis d'une force de résistance, située par rapport au dispositif actuel diagnostiqué par Foucault.

Prenons l'exemple de la déssexualisation, qui apparaît dans *Vingt ans et après*, mais aussi dans l'article « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité »⁵⁵, lequel thématise l'idée d'un plaisir qui ne soit pas génitalement centré, d'un plaisir délocalisé, n'investissant plus une partie du corps mais le corps entier et des parties inattendues. Le principe de déssexualisation, dans ce cas, est moins ce qui détermine le plaisir dans son essence que ce qui en fait un outil critique de l'actualité, un outil capable de repenser une actualité, de modifier le présent ; car le présent est diagnostiqué par Foucault comme celui du « sexe roi »⁵⁶, un présent qui sacralise le plaisir sexuel au sens d'un plaisir localisé, réglé et éphémère. Résister à un présent qui localise le plaisir dans les parties génitales, et fait de ces parties le seul lieu capable de produire du plaisir, c'est développer un plaisir qui investisse les autres parties du corps. C'est ce que Foucault affectionne dans les pratiques sadomasochistes nées en milieu gay, dans la mesure où le sadomasochisme a précisément contribué à délocaliser le plaisir, à créer de « nouvelles possibilités de plaisir »⁵⁷, « en érotisant ce corps », en utilisant « certaines parties bizarres »⁵⁸, non-génitales.

Le plaisir n'intéresse pas Foucault en tant qu'essence, en tant que concept valant pour lui-même, comme il le précise déjà dans « Le gay savoir ». Il intéresse Foucault dans la mesure où il permet bien de créer de la résistance par rapport au dispositif de sexualité, permet de penser un programme de résistance : « Nous devons créer des plaisirs nouveaux »⁵⁹, que ce soit à travers les drogues, les amitiés, les saunas, les rapports sadomasochistes ; précisément parce que le plaisir

55 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, pp. 1554-1565.

56 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Non au sexe roi », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, pp. 256-269.

57 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *op. cit.*, p. 1557.

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

permet de critiquer le dispositif de sexualité, permet d'en sortir. Mais comment précisément permet-il d'en sortir ?

Un premier élément de réponse consiste à dire que c'est l'histoire qui permet cette critique du dispositif, étant donné que toute cette ontologie critique est fondée sur l'histoire comme outil critique privilégié, permettant de répondre à la double exigence méthodologique de contingence et d'immanence. Foucault n'aurait pas pu, en effet, développer cette philosophie du plaisir, cette critique du plaisir, s'il n'avait pas d'abord étudié l'histoire de la sexualité. C'est l'histoire de la sexualité qui lui a permis de mieux comprendre le dispositif moderne de sexualité, et de nous prescrire des remèdes permettant d'y résister, à savoir les corps et les plaisirs. Sur un plan méthodologique plus général, comme l'ont remarqué plusieurs chercheurs, l'histoire est bien ce à partir de quoi peut se construire l'actualité, dans la mesure où l'invention « n'est jamais à partir de rien – c'est en cela que l'archéologie et la généalogie demeurent nécessaires »⁶⁰. Cette histoire du monde antique est donc aussi « une généalogie des possibilités éthiques que Foucault pose à la base de l'attitude critique et de son entreprise historico-philosophique »⁶¹, critique que nous allons devoir explorer plus précisément puisqu'elle constitue l'horizon de l'histoire de la sexualité. Pour le dire plus clairement et de façon plus synthétique : « l'histoire est un laboratoire de l'actualité »⁶².

C'est à cela que sert l'histoire foucauldienne avant toute chose : mieux comprendre notre présent pour mieux penser l'actualité, faire apparaître les lignes virtuelles qui agissent en permanence dans le temps présent. Les *aphrodisia* ne sont pas là pour donner un exemple à suivre, mais pour nous faire mieux penser le rapport qu'il convient d'entretenir aujourd'hui avec le présent, servir d'appui, de matériau à l'imagination d'un nouveau présent. C'est ce qui fait que Foucault va par exemple mettre l'accent sur l'amitié dans cette philosophie du plaisir, car c'est le phénomène phare qu'il retient de son étude de l'Antiquité, et que nous avons également vu dans notre étude de cette histoire. L'histoire de la sexualité, du fait de sa finalité généalogique, doit nous fournir les outils nécessaires à son propre dépassement.

La résistance chez Foucault ne peut donc se faire qu'à travers une réappropriation de l'histoire, du temps long qui précède le moment présent, et le plaisir comme outil critique de résistance existe dans ce rapport très proche avec le *temps*. Il s'agit d'une idée que nous aurons à développer plus loin.

Cette nouvelle saisie du plaisir comme outil critique revêt un double enjeu pour notre étude : elle permet de mettre en évidence l'importance centrale de l'histoire dans ce processus de

60 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), « Promenades, petits excursions et régimes d'historicité », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, pp. 161-175, p. 175.

61 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault, op. cit.*, p. 138.

62 *Ibid.*, p. 73.

résistance, que nous avons tendance à éluder dans notre étude théorique du concept, et elle révèle le caractère hautement éthique de cette critique puisque, rappelons-le, l'horizon de l'ontologie critique foucauldienne relève de l'*éthos*, de l'attitude philosophique capable de penser l'actualité.

Ces différents éléments étant établis, tâchons maintenant d'approfondir radicalement cette critique à la fois éthique et politique permise par le plaisir.

III.B.2/ Critique éthico-politique du plaisir

Nous allons tâcher de ressaisir les enjeux critiques du plaisir à partir, essentiellement, de l'ensemble des articles et interview des *Dits et écrits* dans lesquels le « plaisir » apparaît, au second volume en grande majorité. Il va s'agir de notre principale source pour penser cette critique. Pour tenter d'y voir plus clair dans cette multitude de références très diverses, et rendre notre étude plus commode, nous avons choisi de catégoriser celles-ci en deux ensembles, suivant qu'il s'agit d'articles à caractère critique et prescriptif, ou d'articles à caractère davantage descriptif. Nous avons conscience qu'il s'agit d'une distinction assez artificielle, car les deux dimensions vont très souvent de pair dans les dits et écrits de Foucault, mais elle va nous permettre de mieux saisir les divers enjeux du plaisir foucauldien.

Commençons par interroger les dits et écrits critiques et prescriptifs. Ces textes permettent d'exposer les principaux enjeux, selon Foucault, du plaisir comme outil critique. Un texte phare à cet égard est, selon nous, l'interview de 1981 intitulé « Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault »⁶³, dans laquelle Foucault expose de manière très explicite et générale les enjeux actuels du plaisir. Dans ce texte, comme dans beaucoup d'autres que nous aurons à considérer, Foucault s'intéresse aux mouvements gay qui lui sont contemporains, et expose la thèse selon laquelle ces mouvements ne doivent pas avoir comme seul objectif de faire accepter les homosexuels, de leur faire gagner des droits sociaux, de les « tolérer »⁶⁴. Car la reconnaissance sociale d'un mode de vie, celui des homosexuels en l'occurrence, à travers des droits correspond en fait à l'ajustement de ce mode de vie à des schémas comportementaux et relationnels prédéfinis. Or l'enjeu du mode de vie gay, pour Foucault, tient à sa capacité à *inventer* de nouveaux schémas, de nouveaux codes, de nouvelles formes relationnelles.

Il s'agit en fait d'une thèse très forte, soutenant que nous « vivons dans un monde relationnel que les institutions ont considérablement appauvri »⁶⁵, réduisant les types de relation à

63 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault », in *Dits et écrits II, 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954-1988, pp. 1127-1133.

64 *Ibid.*, p. 1128.

65 *Ibid.*

une variété très pauvre : « la relation de mariage et les relations de familles »⁶⁶, principalement. L'enjeu pour Foucault consiste à lutter « contre cet appauvrissement du tissu relationnel » à travers l'invention, la création de « formes culturelles », de « nouveau mode de vie »⁶⁷, de « nouveau droit relationnel »⁶⁸. Foucault prend exemple sur l'amitié qu'il rencontre au cours de ses travaux sur l'histoire de la sexualité, comme nous avons eu l'occasion de le voir, pour montrer ce que peut être un système relationnel à fois souple et codé. Le monde antique a en effet réussi à permettre une panoplie très riche de relations en autorisant à penser beaucoup de manières de vivre l'amitié, si bien qu'il est difficile aujourd'hui de penser précisément ces relations. Peut-on dire qu'ils sont amis car ils font « l'amour ensemble », car ils ont « une communauté d'intérêts »⁶⁹ ? Si nous n'avons pas les mots pour le dire, c'est parce que notre spectre relationnel est considérablement plus pauvre, et ne nous permet plus que de penser des relations très codées, sans aucune capacité d'invention : les relations maritales et familiales. Nous n'avons pas ou peu les moyens d'imaginer des relations qui sortent des schémas prédéfinis socialement, et c'est contre ce constat que se bat Foucault.

C'est une telle idée que l'on retrouve dans une autre entrevue de 1981, « De l'amitié comme mode de vie »⁷⁰, qui insiste sur la force de *création* contenue dans ce concept d'amitié. L'enjeu, pour Foucault, et cela nous invite à penser qu'il s'agit de la solution pour modifier l'histoire de la sexualité, consiste à ne plus penser la sexualité en terme de désir mais à s'en servir pour « arriver à des multiplicités de relations »⁷¹. L'homosexualité, selon Foucault, doit d'abord être pensée comme une force d'invention relationnelle à travers l'amitié. Or qu'est-ce que l'amitié ? Il s'agit, nous dit Foucault, de « la somme de toutes les choses à travers lesquelles, l'un à l'autre, on peut se faire plaisir »⁷². Autrement dit, l'amitié est une force d'invention du plaisir, et c'est ce qui intéresse Foucault depuis « Le gay savoir » : comment inventer du plaisir ? C'est pourquoi cette amitié doit faire l'objet d'un mode de vie dans les milieux gay, c'est-à-dire d'un ensemble réglé et autonome de relations, car c'est alors qu'elle peut se faire inventive et créatrice.

Il s'agit en somme de penser, à travers le plaisir comme outil, des relations transversales qui viennent briser les relations linéaires codées et schématisées socialement. L'enjeu est à la fois éthique et politique : éthique dans la mesure où cette critique prescrit un certain type d'attitude, d'êthos, un êthos gay si l'on veut, voire *queer*, consistant à inventer des relations amicales qui soient

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, p. 1129.

69 *Ibid.*

70 Michel FOUCAULT, « De l'amitié comme mode de vie », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, pp. 1359-1364.

71 *Ibid.*, p. 1360.

72 *Ibid.* (nous soulignons).

transversales ; et politique car cette invention relationnelle a pour fonction de résister aux relations normées, en leur opposant des modes de vie alternatifs.

Cette critique éthico-politique du plaisir rejoint ce que nous avons d'abord pensé comme une théorie du plaisir. L'enjeu, encore une fois, pour inventer de nouvelles relations, pour créer et imaginer un monde affectif et relationnel plus riche, concrétisé à travers des modes de vie, consiste à « nous rendre nous-mêmes infiniment plus susceptibles de plaisirs »⁷³. Cela rejoint également cette notion de déssexualisation que nous avons évoquée ; il s'agit d'inventer un nouveau rapport érotique, par le plaisir, qui ne passe pas par les schémas normatifs de la sexualité, c'est-à-dire du plaisir localisé, et du désir. L'enjeu est de créer des plaisirs qui ne passent pas nécessairement par les organes génitaux, qui sont l'objet privilégié du dispositif de sexualité.

C'est sans doute le grand enjeu de l'histoire de la sexualité et de cette étude des *aphrodisia* pour Foucault : il s'agit de penser un type d'expérience pouvant constituer une source d'inspiration et d'imagination pour inventer notre actualité. C'est notamment ce que Foucault trouve dans l'étude de l'Antiquité faite par Dover, et qu'il relate dans « Des caresses d'hommes considérées comme un art »⁷⁴ : l'Antiquité grecque permet de penser « le plaisir avec les garçons »⁷⁵ comme « un mode d'expérience »⁷⁶, capable de produire des schémas relationnels divers et inventifs. Il ne s'agit bien sûr pas d'appliquer à notre époque ce type d'expérience, mais de s'en servir pour penser la contingence de notre présent et ce qui peut être effectivement inventé.

Nous voyons que cette critique éthico-politique mêle indistinctement critique du plaisir relationnel et critique du plaisir physique : le plaisir pris entre amis peut avoir autant d'enjeux éthico-politiques que le plaisir éprouvé physiquement par l'excitation de parties bizarres du corps. Mais toute la question demeure de savoir comment précisément effectuer ce programme prescriptif, comment utiliser le plaisir pour résister en inventant des modes de vie relationnels plus riches ?

Cette question nous invite à considérer l'autre catégorie de textes que nous avons évoquée : les textes à vocation plus descriptive. Comme nous avons eu l'occasion de le voir, cette critique éthico-politique se réalise essentiellement à travers des modes de vie gay, qui sont selon Foucault la force contemporaine d'invention de plaisirs nouveaux. C'est ce qui intéresse Foucault dans l'invention du rapport sadomasochiste, dont il témoigne en 1982 dans l'interview déjà cité « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité ». Foucault revient sur le « mouvement homosexuel » qui doit être pensé comme « un art de vivre »⁷⁷, un mode de vie au sens d'une puissance d'invention, de créativité d'un monde relationnel riche. Or le rapport S/M, selon

73 *Ibid.*, p. 1361.

74 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Des caresses d'hommes considérées comme un art », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, pp. 1134-1136.

75 *Ibid.*, p. 1136.

76 *Ibid.*

Foucault, est « la création réelle de nouvelles possibilités de plaisir »⁷⁸, dans la mesure où l'on éprouve du plaisir dans des zones inattendues, comme nous l'avons déjà évoqué, que ce soit grâce à des objets nouveaux ou grâce à des drogues. « Créer des plaisirs nouveaux »⁷⁹ consiste à inventer aussi bien des relations amicales, affectives nouvelles que des modes de jouissance physique nouveaux ; autant de créations portées par les modes de vie gay.

Le mouvement gay est également inventif et créateur dans son invention du *fist-fucking*, dont Foucault parle dans « Le gay savoir ». Le *fist-fucking* constitue une invention radicale de notre époque en terme de pratique sexuelle, puisqu'il n'existe aucune source historique permettant de recenser cette pratique auparavant⁸⁰. Il s'agit d'un exemple de type de plaisir nouveau pouvant être inventé pour résister au dispositif de sexualité, pour créer des plaisirs nouveaux et des relations riches. Qu'il s'agisse du rapport S/M ou du *fist-fucking*, il ne s'agit pas seulement dans chaque cas d'une pratique exclusivement sexuelle visant à déssexualiser et à inventer des nouveaux plaisirs physiques, mais également d'un nouveau type de relation : le rapport S/M met en scène deux individus qui ne sont pas vraiment amants, rejouent un rapport de domination, ce qui rend ambigu leur rapport ; de même pour le *fist-fucking* qui peut se faire entre deux individus ne se connaissant pas et n'étant lié que par cette pratique intense et provisoire. C'est notamment ce qui se produit aujourd'hui avec le phénomène de « La Fistinière » en France, qui réunit des individus autour d'une pratique transversale, permet à des homosexuels d'avoir des rapports érotiques avec des femmes sans rapport sexuel. Il y a invention d'un type de relation transversal, marginal par rapport aux relations codées et schématisées par les dispositifs sociaux.

Les milieux gay sont, selon Foucault, les endroits privilégiés pour servir de support à la création de relations nouvelles, à l'invention de modes de vie : « l'homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives »⁸¹, comme en témoigne l'invention du *fist-fucking* et du rapport S/M ; il y a donc critique de l'actualité, puisque nous avons défini celle-ci comme la virtualité toujours contenue dans le présent, qu'il s'agit de faire apparaître pour inventer et résister. C'est dans cette mesure qu'il convient de réutiliser *Saint Foucault* pour corroborer cette philosophie du plaisir, mais en s'intéressant moins au *queer* comme théorie que comme pratique : c'est sans doute pour cela que la théorie *queer*, comme nous l'avons montré, ne fonctionne pas, tandis que les pratiques *queer* peuvent s'avérer très efficaces. C'est d'ailleurs en ce

77 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *op. cit.*, p. 1554.

78 *Ibid.*, p. 1556.

79 *Ibid.*, p. 1557.

80 Voir, à propos de la pratique du *fist-fucking*, l'article de G.S.RUBIN, « The Catacombs. A Temple of the Butthole », in Mark Thompson (dir.), *Leatherfolk. Radical Sex, People, Politics, and Practice*, Boston, Alyson, 1991, pp.119-141.

81 Michel FOUCAULT, « De l'amitié comme mode de vie », *op. cit.*, p. 1363.

sens que nous pouvons comprendre l'idée de « politique queer », tout en critiquant la dimension théorique qui s'y niche, entendue comme résistance et élaboration de modes de vie, de formes sociales nouvelles, à partir d'une pratique *queer* dont le *fist-fucking* et le S/M ne sont que des exemples. Si nous refusons de parler d'une « théorie politique gay »⁸² chez Foucault, notre étude montre néanmoins qu'il est tout à fait légitime de parler d'une « éthique *queer* de transformation de soi »⁸³, une éthique éminemment politique.

Cette pratique *queer*, éthique et politique, permet notamment de relire le roman de Matthieu Lindon, *Ce qu'aimer veut dire*, comme une description littéraire de cette critique foucauldienne du plaisir. Ce roman permet en effet de penser la pratique de Foucault, et constitue donc une source descriptive permettant de penser son effectivité. C'est ainsi que l'on peut comprendre, par exemple, la deuxième partie du roman, « Rencontres »⁸⁴, qui relate ce passage compliqué de la solitude à la relation, qu'a personnellement vécu l'auteur. Lindon raconte la difficulté du relationnel à se construire, son passage par plusieurs types de relations, hétérosexuelle, conjugale, amicale, puis plurielle, qui peut être vu comme une manière d'expérimenter cette possibilité d'invention relationnelle dans les milieux gay. Il raconte son sentiment amoureux dans les mutations qu'il rencontre, selon qu'il est dirigé vers une maîtresse ou vers un amant, et il explique sa jouissance à tester de nouveaux modes relationnels.

Ce qu'aimer veut dire nous apparaît profondément foucauldien dans son effort pour nommer les types de relations vécues, et la difficulté à les nommer autrement que par « amitié » : « Mystérieusement, mon amour pour Gérard n'a pas grand-chose à voir avec la sexualité. C'est pourquoi, j'imagine, il s'appelle amitié. »⁸⁵, de même, un peu plus loin, comme pour renforcer cette volonté de comprendre les différents types de relations : « Heureusement, cette amitié est un amour »⁸⁶. Le thème de l'amour et de l'amitié est au cœur du roman, dans cet effort de comprendre ce que signifient ces catégories, en même temps que Lindon en fait l'apologie : « je suis miraculeusement emporté l'air de rien dans un interminable maelström d'affections »⁸⁷. Cette interrogation quant à la nature des relations revient particulièrement dans l'avant-dernière partie de l'œuvre, après la mort de Foucault : « Je suis embarrassé du sexe, parfois, ne distingue pas bien l'amour et l'amitié. Je suis persuadé que tout ce qui en moi rend hommage à l'amitié rend hommage à Michel : n'est-ce pas de l'amour ? »⁸⁸.

82 David M. HALPERIN, *Saint Foucault*, *op. cit.*, p. 131 (nous soulignons).

83 *Ibid.*, p. 130.

84 Mathieu LINDON, *Ce qu'aimer veut dire*, *op. cit.*, p. 27-64.

85 *Ibid.*, p. 45.

86 *Ibid.*, p. 50.

87 *Ibid.*, p. 52.

88 *Ibid.*, p. 205.

Mais le grand intérêt de ce roman, pour notre propos, tient à la troisième partie, la plus longue, qui en est au centre : « Rue de Vaugirard ». Il s'agit du récit des aventures de Lindon dans l'appartement de Foucault, Rue de Vaugirard à Paris, avec les rencontres et les expériences qu'il y fait, ainsi que les relations qu'il y noue. Il relate ses expériences de drogue, ses expériences relationnelles polymorphes : à la lecture du roman, un grand nombre de relations demeurent indécidables quant à leur nature. La relation de Lindon et Foucault, fusionnelle par moment, écartée de toute sexualité au sens moderne, de quelle nature est-elle ? C'est la même question qui apparaît à la lecture de *Vingt ans et après* : la relation de Thierry Voeltzel et Michel Foucault, comment la définir, comment la penser ? Il s'agit dans chaque cas d'une relation échappant aux catégories classiques permettant de décrire les grandes normes relationnelles (relations de mariage et de famille, principalement). La seule façon pour Thierry Voeltzel, dans la postface de l'œuvre, de qualifier cette relation, consiste à dire qu'il s'agissait d'une « relation agréable »⁸⁹. Cela ne revient-il pas à dire que cette relation avait pour seule fonction de produire du *plaisir* ?

C'est finalement ce qui apparaît à la lecture de *Ce qu'aimer veut dire*, de *Vingt ans et après*, ou des différents dits et écrits utilisés : la seule manière de caractériser philosophiquement les relations décrites est de dire qu'elles sont des relations ayant pour principe le plaisir (c'est de la sorte que Foucault a défini l'amitié), qui en est le seul principe d'intelligibilité. Nous retrouvons ce que nous avons d'abord établi en tâchant de conceptualiser le plaisir : il s'agit d'un principe, c'est-à-dire qu'il suffit à sa propre justification, et n'en appelle aucune autre (c'est ce qui fait son caractère insolent et résistant). L'ensemble de ces références dessine la mise en pratique d'une véritable philosophie éthico-politique du plaisir.

Avant de conclure sur ce point, nous souhaiterions préciser en ajoutant un élément ; si nous n'avons jusqu'à maintenant étudié cette philosophie du plaisir que dans le contexte des mouvements gay, c'est parce qu'il s'agit de la principale source d'inspiration de Foucault. Néanmoins, il existe d'autres occurrences du plaisir, lequel est capable de rendre compte de situations très diverses. C'est ce dont témoigne radicalement un petit article de 1979, « Un plaisir si simple »⁹⁰, dans lequel Foucault parle d'un sujet radicalement différent de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, à savoir le suicide. Dans cet article, Foucault témoigne selon nous de façon magistrale de la puissance philosophique du plaisir, capable de s'appliquer à une situation aussi inattendue que celle d'un suicidaire préparant son décès. Ce que Foucault défend dans cet article, c'est la possibilité pour le suicide mesuré et réfléchi de produire « un plaisir démesuré »⁹¹, dans cette préparation de sa propre

89 Thierry VOELTZEL, *Vingt ans et après*, *op. cit.*, p. 205.

90 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Un plaisir si simple », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, pp. 777-779.

91 *Ibid.*, p. 779.

mort. Le suicide peut être le moment, pour ceux qui ont vécu une vie pauvre en plaisirs, par « manque d'imagination »⁹² (nous retrouvons bien l'idée que les plaisirs riches, intenses, sont des plaisirs que l'on invente, que l'on imagine en-dehors des dispositifs et des normes), de connaître ce plaisir intense et profond. Le plaisir devient le principe d'intelligibilité du suicidé méthodique et attentionné, celui qui va choisir sa mort pour en tirer un plaisir très fort, loin de toute idée de désespoir.

Foucault, dans cet article, réutilise beaucoup de concepts qui seront très opérants dans ses derniers travaux, mais sans en citer aucun : il y a l'idée d'une esthétique de l'existence, qui est l'éthique que Foucault trouve chez les Latins notamment, que nous n'avons pas eu l'occasion d'étudier, mais qui a également à voir avec le plaisir, puisque l'on prend un plaisir à « former une œuvre sans spectateur »⁹³, à faire de sa vie une œuvre belle, c'est-à-dire aussi bien à en faire un monument unique, transversal, riche et déviant par rapport aux normes. Foucault est également en train de mettre en pratique sa définition du plaisir en parlant d'un tel suicide comme l'occasion de mourir « libres de toute identité »⁹⁴, d'éprouver « la forme sans forme du plaisir, absolument simple »⁹⁵. Il s'agit, une fois encore, d'un concept-limite : il est une forme sans forme, de même qu'il était une identité sans identité, et c'est ce qui fait sans doute sa simplicité conceptuelle ; c'est peut-être encore ce qui amenait Foucault à penser qu'il « ne veut rien dire »⁹⁶, dans la mesure où le plaisir peut être utilisé dans des situations très diverses et selon des desseins strictement personnels.

Le plaisir, dans cette mesure, permet de rendre compte de situations diverses, dans leur dimension à la fois éthique et politique, allant de la préparation d'un suicide aux modes de vie gay qui sont autant de manières de fabriquer et de pratiquer le plaisir. Il est un concept-limite et simple, résistant à toute conceptualisation approfondie, et c'est aussi ce qui en fait un outil critique radical, comme nous avons tâché de le montrer, un outil ayant une force de création et d'imagination très importante.

Nous avons donc approfondi ce concept de plaisir en étudiant son mode d'opération critique dans une dimension à la fois éthique et politique ; sommes-nous désormais en mesure de répondre à la critique de Butler ? Aussi, puisque nous avons approfondi l'idée d'une politique du plaisir, pouvons-nous également répondre aux questions de Deleuze, demeurées en suspens jusqu'à présent ?

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*, p. 778.

94 *Ibid.*, p. 779.

95 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Un plaisir si simple », *op. cit.*, p. 779.

96 Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », *op. cit.*, p. 51.

III.B.3/ Les modes de vie hétérotopiques, l'espace-temps *autre*

Il est en effet possible de répondre aux questions de Deleuze, à savoir : « comment les plaisirs animent-ils des contre-pouvoirs, et comment conçoit-il cette notion de plaisir ? »⁹⁷. Nous venons précisément d'expliquer comment Foucault conçoit la notion de plaisir : comme un outil critique qui, en tant que concept-limite définissant un événement impersonnel, permet de porter une critique éthico-politique des relations normatives. Comment peuvent-ils animer des contre-pouvoirs ? Ils sont des contre-pouvoirs dans la mesure où ils permettent de créer des modes de vie marginaux, *queer*, ayant une force d'invention de relations transversales, de plaisirs nouveaux, ce qui en fait des objets de résistance par rapport aux relations linéaires produites par les dispositifs.

C'est sur cette notion de mode de vie qu'il convient désormais de s'appesantir pour mieux comprendre. Nous avons défini le mode de vie, dans un sens foucauldien, comme un ensemble réglé et autonome de relations. Mais à s'en tenir là, nous ne sommes pas en mesure de comprendre la spécificité du mode de vie gay, puisque toute société se définit par la création d'un certain type de mode de vie. On peut d'ailleurs penser l'histoire de la sexualité comme l'étude de l'évolution des modes de vie, depuis un mode de vie aphrodisiaque jusqu'à un mode de vie chrétien et enfin un mode de vie sexuel dans l'expérience moderne.

Il serait donc insuffisant de dire que résister, c'est construire, inventer, créer un mode de vie. S'il y a certes des enjeux éthiques et politiques à créer un mode de vie, une forme culturelle propre, autonome (l'enjeu en terme de liberté est ici implicite), l'enjeu consiste encore plus précisément à créer un mode de vie *autre*.

C'est bien ce que suppose notre étude du plaisir depuis les premières conceptualisations foucaaldiennes en passant par les études de Halperin et la critique éthico-politique que nous venons de faire : le plaisir est un outil critique de résistance et, par là même, permet d'inventer des modes de vie autres, de produire des relations autres, de créer des plaisirs autres. L'autre est en effet au cœur de la critique foucauldienne, puisque son ontologie critique vise avant tout à introduire de la différence dans le semblable, de l'altérité dans l'identité. L'attitude critique, qui fait l'objet de la troisième partie de *Michel Foucault : éthique et vérité, 1980-1984*, est avant tout une attitude de prise de distance par rapport à soi et au présent, d'invention de modes de vie divergents par rapport aux dispositifs normatifs. L'enjeu critique est « l'altération »⁹⁸, « l'*estranement* »⁹⁹, c'est-à-dire la « prise de distance »¹⁰⁰, la force de « rendre étranger »¹⁰¹ ; autant de manières de dire qu'il s'agit

97 Gilles DELEUZE, « Désir et plaisir », *Le Magazine littéraire*, octobre 1994, n° 325, pp. 59-65, p. 62.

98 Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault, op. cit.*, p. 136.

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*, p. 137.

101 *Ibid.*

d'inventer l'autre à travers le rapport à soi et aux autres, dans une perspective qu'a bien compris le *queer*. Peut-on dès lors mieux concevoir la spécificité de ces modes de vie ?

Ces modes de vie autres, ce sont en effet ceux promues par la *queer theory*, et il est possible de lui emprunter des éléments d'intelligibilité même si nous avons démontré ses limites. Il nous semble très salutaire d'emprunter à *Saint Foucault* l'idée de normes sans effets de normalisation, une idée que Halperin trouve chez Foucault, dans son analyse des textes anciens : « Les textes prescriptifs anciens fascinent Foucault parce qu'ils lui offrent des exemples concrets de discours qui peuvent construire des normes sans produire des effets de normalisation »¹⁰². L'enjeu est radical puisque nous avons défini les modes de vie comme des ensembles réglés de relations, c'est-à-dire qu'ils sont nécessairement régis par des normes, des règles de conduite à l'égard des autres. C'est notamment ce dont témoigne l'époque des *aphrodisia*, dans les règles qui liaient l'éraсте et l'éromène, que nous avons eu l'occasion d'étudier. Il s'agissait bien de normes, de règles de comportement, mais ayant pour originalité et intérêt de ne pas viser la normalisation des individus pris pour cible. Le but n'était pas, contrairement à nos sociétés modernes, de produire des sujets identiques, normés, correspondant à un certain type prédéfini d'individu.

C'est en ce sens que l'on peut penser des normes sans effets de normalisation, dans la mesure où elles ont plutôt des effets de subjectivation, voire de désobjectivation dans le cas des pratiques *queer* : il s'agit soit de s'affirmer comme individu *queer*, déviant, marginal, soit au contraire d'être dissout comme sujet. Un mode de vie *queer* est donc un ensemble réglé de relations sans effets de normalisation, mais ayant des effets de marginalisation au contraire.

Ne peut-on pas rapprocher cette spécificité des modes de vie autres d'un concept spécifiquement foucauldien, qui permettrait d'en rendre compte ? Il nous semble en effet que ces modes de vie autres, plus précisément encore que modes de vie *queer*, peuvent être définis comme des modes de vie *hétérotopiques*.

Rappelons que les hétérotopies sont, chez Foucault, ces « autres lieux » qu'il définit pour la première fois en 1966 dans la conférence « Les utopies réelles ou lieux et autres lieux »¹⁰³, qui sont des « contre-espaces »¹⁰⁴ et des « espaces absolument autres »¹⁰⁵. Leur définition semble correspondre tout à fait à l'idée de modes de vie autres. Les hétérotopies se distinguent à la fois des utopies, qui sont en fait des non-lieux, et des lieux « qui se distinguent les uns des autres »¹⁰⁶, qui sont définis par rapport aux autres dans un système fermé : les « régions de passage », les « régions

102 David M. HALPERIN, *Saint Foucault, op. cit.*, p. 119.

103 Michel FOUCAULT, « Les Utopies réelles, ou Lieux et autres lieux », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, pp. 1238-1247.

104 *Ibid.*, p. 1239.

105 *Ibid.*

106 *Ibid.*

ouvertes » et « les régions fermées »¹⁰⁷. Les rues, les maisons et les restaurants se distinguent en fonction des autres : il y a des rues car il faut aller des maisons aux restaurants, il y a des maisons car il faut un lieu privé par opposition au public, et il y a des restaurants car il faut des lieux de « halte transitoire »¹⁰⁸. Leur définition est d'ordre négatif. Ces différents lieux forment un système précis dans lequel nous vivons et nous déplaçons la plupart du temps.

Or les hétérotopies servent à décrire un autre type d'espace, radicalement différent, ne se définissant pas par rapport aux autres espaces, mais par rapport à lui-même, sur un mode positif. Il s'agit d'espaces dans lesquels se réalisent des utopies, « des utopies qui ont un lieu précis et réel »¹⁰⁹, et qui sont dans cette mesure une arme de contestation par rapport aux autres lieux, remettent en cause leur agencement systémique. Il est immédiatement notable que les hétérotopies soient associées au plaisir, la première fois que Foucault en parle en 1966, puisque ce lieu autre, cette utopie réelle, entre autre, « c'est le plaisir »¹¹⁰.

La société moderne présente de nombreux exemples d'hétérotopies, de lieux autonomes fonctionnant selon des lois autres, dont les cimetières, les asiles, les prisons, ou encore les théâtres. Ce sont autant de lieux qui rendent possible de nouvelles règles, de nouvelles configurations, de nouveaux tissus relationnels ; il s'agit de nouveaux modes de vie, de modes de vie autres. Les hétérotopies peuvent prendre des formes très variées, et il suffit qu'un lieu soit réglé de manière autonome et différente pour qu'il revête cette fonction. Les saunas gay, dans cette mesure, et dans la manière dont en parle Foucault dans « Le gay savoir », sont des hétérotopies, de même que la Fistinière que nous avons également évoquée. Il s'agit de lieux dans lesquels peuvent s'inventer, s'imaginer des espaces autres, en marge par rapport aux dispositifs. L'ensemble des éléments descriptifs analysés dans le point précédent peuvent être compris comme des éléments hétérotopiques : la pratique du S/M est également permise par une hétérotopie, puisqu'elle ne peut s'effectuer que dans un lieu acceptant la subversion, les jeux de rôles, comme c'est le cas dans un théâtre.

Une notion nous semble ici importante à souligner, paradigmatique de ces modes de vie hétérotopiques : l'imagination. L'imagination, comme faculté de représentation du non-être à partir de l'être, de l'actualité à partir du présent, est en effet au cœur des enjeux éthiques et politiques liés au plaisir, comme nous n'avons cessé de le remarquer en insistant sur les idées de création, d'invention ; elle l'est davantage encore dans le phénomène hétérotopique, et Foucault ne cesse d'insister sur la faculté imaginative inhérente à l'hétérotopie. C'est pourquoi il s'agit d'une utopie

107 *Ibid.*, p. 1238-1239.

108 *Ibid.*, p. 1238.

109 *Ibid.*

110 *Ibid.*, p. 1239.

située, le terme d'utopie insistant sur la fonction imaginative mobilisée, puisqu'il s'agit d'imaginer un espace autre, caractérisé par des règles et des relations autres. C'est sans doute ce qui fait l'intérêt de Foucault pour la littérature, dans sa capacité à mobiliser, à faire travailler l'imagination.

Les hétérotopies sont déviantes, les lieux autres sont « plutôt réservés aux individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée »¹¹¹, ce qui justifie l'attention portée par Foucault aux mouvements gay, essentiellement déviants ; elles sont aussi, et plus radicalement, « la contestation de tous les autres espaces »¹¹², par leur caractère autre, qui trahit l'insuffisance des espaces dominants à couvrir l'ensemble des espaces possibles et imaginables, ce qui correspond à l'idée de résistance inhérente aux modes de vie gay.

Nous pouvons dire que les plaisirs animent des contre-pouvoirs en s'incarnant spatialement sous la forme de modes de vie hétérotopiques, en inventant des espaces autres. Mais précisons que l'enjeu ne se limite pas à l'invention d'un espace autre, mais que Foucault insiste beaucoup, aussi, sur le temps. Il y insiste déjà en 1966 puisque le quatrième principe qu'il donne pour définir les hétérotopies est leur parenté avec les hétérochronies, dans leurs « découpages singuliers du temps »¹¹³. Dans l'hétérotopie du cimetière, par exemple, le temps est suspendu ; dans l'hétérotopie des bibliothèques, « il s'accumule à l'infini »¹¹⁴. Mais Foucault va plus loin en 1967 dans la conférence qui reprend cette réflexion, « Des espaces autres »¹¹⁵, en se confrontant à cette question de l'espace-temps. Si « l'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace »¹¹⁶, dans laquelle s'inventent précisément des hétérotopies, des espaces autres, « il ne s'agit pas par là de nier le temps ; c'est une certaine manière de traiter ce qu'on appelle le temps et ce qu'on appelle l'histoire »¹¹⁷. Loin de se débarrasser du temps au profit de l'espace, les hétérotopies inventent un temps qui leur est propre, s'approprient le temps. Cette idée nous semble particulièrement éclairante par rapport à notre étude, dans la mesure où les modes de vie hétérotopiques gay, qui sont une façon de critiquer l'histoire de la sexualité, d'en sortir, ne sont possibles que par la réappropriation de cette même histoire, comme nous l'avons montré. Il n'est possible de remettre en cause le temps, de le contester, qu'à la condition de se l'approprier, et c'est précisément ce que font les hétérotopies.

Les modes de vie hétérotopiques sont finalement les lieux dans lesquels s'invente, se crée et se transforme l'histoire, ce qui donne tout son intérêt à ce paradigme du temps que nous avons déjà rencontré et qui semble de plus en plus essentiel à cette réflexion. L'espace est toujours dépendant

111 *Ibid.*, p. 1240.

112 *Ibid.*, p. 1246.

113 *Ibid.*, p. 1243.

114 *Ibid.*

115 Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Des espaces autres », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, pp. 1571-1581.

116 *Ibid.*, p. 1571.

117 *Ibid.*

du temps, de cette capacité à inventer, à imaginer un temps nouveau à partir du temps passé, et il serait donc erroné de penser que les hétérotopies, par cette prépondérance du *topos*, sont une négation du temps.

Cette réflexion sur les modes de vie hétérotopiques, sur leur capacité à imaginer, inventer et transformer un autre espace-temps, permet finalement de répondre à la fois à Deleuze, comme nous l'avons déjà vu, et à Butler. Nous pouvons en effet dire que l'erreur de Butler tient au fait qu'elle a cru que les plaisirs devaient rivaliser avec les désirs, se substituer à eux, inventer si l'on veut un contre-dispositif du plaisir, ce qui n'est pas le cas. Les modes de vie hétérotopiques ne sont pas des dispositifs et n'ont surtout pas vocation à le devenir. Le propre d'un mode de vie hétérotopique, d'un espace autre, consiste à inventer des règles indépendantes des règles normatives, qui ne se définissent pas par opposition à elles comme nous l'avons déjà montré.

S'il y a résistance et contestation, elles ne sont qu'indirectes dans le processus, puisqu'elles inventent une alternative qui ne se situe pas au même niveau que les dispositifs, mais à une échelle strictement locale. Le plaisir pris dans les saunas gay ou à la Fistinière n'a pas pour vocation de remplacer le dispositif de sexualité, bien trop pondérant, omniprésent dans notre société moderne ; il s'agit plutôt de penser des alternatives se logeant en creux, dans des espaces discrets, en marge, qui n'existent pas pour mener une lutte de front mais plutôt pour imaginer des alternatives à une échelle locale – ce qui correspond à la conception foucauldienne, semble-t-il, de la résistance.

C'est sans doute ce qui fait toute l'ambiguïté de la conclusion du premier tome de *l'Histoire de la sexualité*, et qui justifie d'ailleurs que Foucault ait radicalement précisé sa position : les corps et les plaisirs ne doivent pas remplacer le dispositif de sexualité mais plutôt le déjouer, lui inventer des alternatives à l'échelle locale, des stratégies locales de résistances, pour reprendre le ton de *La Volonté de savoir*, dont la méthode prescrite est très opératoire ici. C'est ainsi qu'il convient de penser ce vis-à-vis irréductible entre dispositif et résistance, qui n'est pas indépassable dans la mesure où il ne se joue pas au même niveau : la résistance n'a pas pour vocation première de renverser le dispositif (même si c'est l'un de ses effets possibles), de nous en libérer, mais de résister, à travers des modes de vie hétérotopiques, à une échelle fondamentalement locale. Nous comprenons beaucoup mieux l'idée foucauldienne, mise en évidence par Halperin, suivant laquelle le but d'une politique oppositionnelle n'est pas la libération, contrairement à ce que croyaient, une fois encore, les manifestations de mai 68, mais bien la résistance.

C'est sans doute ce qui permet de comprendre les échecs de la théorie *queer* : elle tient au fait qu'il ne fallait pas penser le *queer* comme un nouveau dispositif possible, mais plutôt comme une façon de proposer localement des alternatives au dispositif moderne de sexualité, ce que n'avait pas encore assez compris *Saint Foucault*.

Nous sommes finalement en mesure de répondre aux critiques de Deleuze, Butler et Halperin grâce à cette précieuse idée de mode de vie hétérotopique, qui est à l'horizon de cette philosophie critique du plaisir. Le plaisir, en tant qu'outil critique, permet d'inventer, d'imaginer des modes de vie hétérotopiques, de produire des espaces et des temps autres. C'est ce qui fait son indépendance radicale par rapport au désir, contrairement à ce que croyait Butler : si le désir ne se réalise que sous la forme d'un dispositif social de grande échelle, le plaisir foucauldien a pour seule vocation de permettre la création de modes de vie hétérotopiques.

Cette idée nous permet de mieux comprendre les plaisirs-dispositif que nous avons étudiés [plus bas](#), tels qu'ils apparaissent dans *La Volonté de savoir* : il s'agit précisément de plaisirs n'ayant aucune force effective de résistance dans la mesure où ils se situent au même niveau que le dispositif, lui font face directement ; or la seule façon de construire un plaisir effectivement résistant consiste à lui faire échapper au dispositif en le plaçant à un autre niveau, un niveau que Foucault ne concevait pas bien à la fin du livre, et qui est celui des modes de vie hétérotopiques.

Nous sommes désormais en mesure de concevoir une philosophie foucauldienne du plaisir, le plaisir prenant la forme d'un outil critique à la fois éthique et politique pour imaginer des modes de vie hétérotopiques locaux, animer des stratégies de résistances locales par rapport aux dispositifs normatifs. C'est sans doute ce qui fait la faiblesse théorique du concept, qui n'a pas pour fonction de construire un dispositif conceptuel, mais de déjouer les effets normalisant des dispositifs, localement. Mais ne pouvons-nous pas à présent aller plus loin que cet aspect critique, qui n'accorde aucune épaisseur philosophique propre au plaisir ? Si nous comprenons mieux comment peut opérer ce concept sur un mode critique, ne pouvons-nous pas tenter de le penser plus radicalement comme un concept philosophique à part entière ?

III.C) Plaisir et philosophie

III.C.1/ Le plaisir chez Foucault, simple outil critique ?

Il nous semble en effet insuffisant d'en rester à l'idée du plaisir comme outil critique, même si cette idée nous a permis de comprendre son mode d'opération éthico-politique jusqu'à la constitution de modes de vie hétérotopiques. Puisque nous souhaitons penser non pas seulement l'enjeu philosophique du plaisir (lequel est l'enjeu critique que nous venons d'étudier), mais une philosophie du plaisir, il nous faut aller plus loin et tenter de penser le plaisir en terme proprement philosophique.

C'est ce que nous avons déjà eu l'occasion d'entreprendre en pensant les enjeux métaphysiques du plaisir en terme d'ontologie de la relation. Maintenant que nous avons avancé

dans l'étude du concept, est-il possible de confirmer notre hypothèse selon laquelle le plaisir foucauldien peut être pensé en terme d'ontologie relationnelle ?

Notre étude du plaisir comme outil critique a en effet permis de mettre l'accent sur deux éléments : d'une part celui de relation, puisque tous les enjeux éthique et politique du plaisir sont contenus dans sa force relationnelle, dans sa nature profondément relationnelle ; d'autre part celui de création, de transformation, puisque l'aspect relationnel du plaisir ne prend son sens qu'en tant qu'il se fait puissance de création, d'invention. Il s'agit de deux aspects qui, nous l'avons vu, correspondent à l'ontologie relationnelle notamment définie par Montebello.

Cette critique du plaisir correspond donc à une ontologie relationnelle, d'inspiration spinoziste puisque le plaisir devient la source des motivations, des regroupements en modes de vie, des actions diverses. Le plaisir permet de rendre intelligible toute action divergente, n'ayant a priori aucune explication possible, telle que la préparation méticuleuse d'un suicide. Il est désormais possible de faire une lecture foucauldienne des passages de la troisième partie de l'*Éthique* déjà citée, puisque cette ontologie relationnelle repose sur l'invention de nouveaux plaisirs qui peuvent provoquer des nouveaux désirs, et non l'inverse. Les désirs ne contiennent aucune puissance de création, à l'inverse des plaisirs, puisqu'ils prennent part aux dispositifs normatifs dont il s'agit de se défaire.

Le parallèle avec Spinoza peut être approfondi par référence à ce passage déjà évoqué dans la quatrième partie de l'*Éthique*, au scolie du corollaire II de la proposition XLV¹¹⁸. La notion de *delectari*, dont nous avons vu qu'elle correspond à l'idée foucauldienne de plaisir, revêt sa dimension la plus forte puisque Spinoza en fait l'éloge explicite. Au-delà de la conception hédoniste dont il fait alors preuve, en définissant le sage comme celui qui peut user du plaisir « *quantum fieri potest* »¹¹⁹, autant qu'il en a le pouvoir dans les limites de la raison, à travers les jeux, les arts, les odeurs, entre autres ; Spinoza permet également de penser un tel homme sage comme capable de « *se reficere, et recreare* »¹²⁰, de se refaire et de se *recréer*, une idée étonnamment proche du plaisir foucauldien. Le plaisir constitue cette force de création capable de nous recréer nous-mêmes, de produire des effets de subjectivation, en inventant une subjectivité gay, une subjectivité *queer*, à travers la constitution de modes de vie hétérotopiques. Spinoza permet en somme de décrire l'ontologie qui soutient cette idée foucauldienne d'une régénérescence subjective à travers le plaisir, en expliquant que, le corps étant constitué d'un complexe divers de parties hétérogènes, il lui faut continuellement de la nouveauté. Spinoza ne cite que la nouveauté en terme d'aliment, mais l'on peut supposer que c'est la diversité des modes de plaisir qui permettra de satisfaire à la diversité des parties, de faire que l'esprit soit

118 Benedictus de SPINOZA, *Éthique, op. cit.*, p. 430.

119 *Ibid.*

120 *Ibid.*

dans une plus grande vivacité que si une seule des parties est affectée. Le principe de déssexualisation foucauldienne propose en effet une solution radicale à la critique spinoziste du plaisir comme suraffectation d'une partie, comme jouissance localisée : c'est le problème spinoziste du « Titillationem »¹²¹, du chatouillement qui affecte une partie plus que les autres, ce qui réduit les capacités de l'esprit et du corps. Cette critique fait d'ailleurs partie des éléments qui inviteront Pautrat à commenter la conception spinoziste de la sexualité comme une éthique de la renonciation aux plaisirs sexuels¹²² ; or Foucault semble précisément proposer une solution à cette critique, en suggérant une érotique fondée sur l'excitation de plusieurs parties non-génitales du corps, de manière à délocaliser le plaisir.

Le parallèle entre Spinoza et Foucault est ici pertinent, et la « vivendi institutum »¹²³ dont parle Spinoza à propos du plaisir peut rappeler l'idée foucauldienne de mode de vie.

Ces différents éléments spinozistes du plaisir foucauldien amènent à interroger la valeur plus spécifiquement philosophique de ce concept nouveau, qui ne peut se réduire à sa fonction critique : si celle-ci est opérante, le concept mérite tout de même d'être compris dans sa valeur philosophique propre, dans la mesure où il peut être mis en dialogue avec d'autres concepts ouvertement philosophiques, comme celui de *delectari* chez Spinoza. Mettre en parallèle le *delectari* spinoziste et le plaisir foucauldien suppose de leur accorder une même efficacité philosophique. Nous devons donc enrichir ce concept en le travaillant dans une perspective plus philosophique.

Il nous semble, dans cette perspective, que nous pouvons associer le plaisir à deux autres concepts philosophiques : celui de relation, qui correspond à son aspect impersonnel, et celui de temps, qui correspond à son aspect événementiel ; deux concepts que nous avons eu à rencontrer au cours de cette étude. Si le premier a eu l'occasion d'être travaillé, celui de temps demeure quelque peu en suspens. Tâchons de revenir sur ces deux concepts pour tenter de construire une philosophie du plaisir conceptuellement solide.

III.C.2/ Le plaisir, entre amitié et temps

Avant de nous intéresser plus en profondeur au concept de temps, qui demeure quelque peu énigmatique ici, pouvons-nous asseoir conceptuellement cette idée de relation systématiquement associée au plaisir ?

Le plaisir peut en effet être philosophiquement approfondi par une conceptualisation plus aboutie à partir de la relation, entendue comme mise en rapport de deux éléments. Ce premier point sera plus bref que le second, consacré au temps, mais mérite d'être traité. La relation nécessaire

121 *Ibid.*, p. 428.

122 Bernard PAUTRAT, *Ethica sexualis, op. cit.*

123 Benedictus de SPINOZA, *Éthique, op. cit.*, p. 432.

pour penser le plaisir est sans doute l'amitié, qui lui est systématiquement indexée depuis le début de cette étude.

L'amitié, comme nous l'avons vu, intéresse Foucault au premier chef pour illustrer un mode de relation transversal, et nous le comprenons d'autant mieux que c'est ce que l'histoire de la sexualité nous apprend : les relations entre hommes n'ont jamais été plus éthiquement valides et novatrices que lorsqu'elles étaient construites autour d'une éthique de la *philia* en Grèce classique. C'est donc la relation amicale qu'il convient de mieux comprendre. L'amitié permet notamment d'étudier sous un autre angle les philosophies du plaisir, qui connaissent généralement une philosophie de l'amitié : c'est le cas éloquent d'Épicure, dont l'éthique de l'amitié est peut-être moins connue mais très importante, notamment dans ses maximes capitales et sentences vaticanes. L'amitié, nous dit Épicure à la maxime XXVII, dans un ton que reprendra Spinoza, est d'un homme sage : la plus importante chose pour une vie heureuse est « de beaucoup » l'amitié¹²⁴, et l'amitié est le thème qui revient le plus souvent dans ses sentences vaticanes (sept lui sont consacrées au total¹²⁵). L'amitié est systématiquement associée à la félicité de la vie sage, à une vie de plaisir. L'amitié est la relation propice pour atteindre le plaisir ; cette culture de l'ami est intrinsèquement liée à une philosophie du plaisir, et en est le mode d'accès privilégié.

L'exemple le plus éloquent à cet égard est sans doute celui de Montaigne, dans son fameux essai XXVIII « De l'amitié »¹²⁶ qui pense précisément l'amitié comme ce qui échappe, par essence, aux relations socialement normées, qu'il s'agisse des relations familiales ou matrimoniales. L'amitié, alors définie comme relation libre entre deux individus également libres, peut également être lue telle qu'elle chez Spinoza, qui en fait l'éloge à quelques rares moments de l'*Éthique* : la Générosité est notamment définie comme cette recherche de liens d'amitié¹²⁷, et il est rationnel de la rechercher¹²⁸. En tant que choix rationnel, l'amitié est réservée aux hommes libres¹²⁹. S'il est avant tout utile de nouer des relations amicales, à la fois chez Épicure¹³⁰ et chez Spinoza¹³¹, cette utilité n'est que le moteur premier qui ne permet en rien de rendre compte de la richesse de celles-ci. L'amitié, philosophiquement, est à penser comme une relation fondamentalement libre, et c'est ce

124 EPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2015, p. 204.

125 *Ibid.*, p. 137, commentaire introductif de l'éditeur intéressant à souligner : « je me contenterai ici de signaler spécialement la riche série de sentences consacrées à l'amitié ».

126 Michel de MONTAIGNE, *Essais I*, Paris, Gallimard, Collection folio, n° 289, 1986, n° 3/1, p. 263-277.

127 Benedictus de SPINOZA, *Éthique, op. cit.*, p. 317, « par Générosité, j'entends le Désir par lequel chacun, sous la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et de se les lier d'amitié ».

128 *Ibid.*, p. 415, « le Désir qui tient l'homme vivant sous la conduite de la raison de s'attacher tous les autres d'amitié, je l'appelle Honnêteté ».

129 *Ibid.*, p. 470, « Seuls les hommes libres sont les plus utiles les uns aux autres, et se joignent les uns aux autres de la plus grande nécessité d'amitié ».

130 EPICURE, *Lettres, maximes, sentences, op. cit.*, p. 212, Sentence n°23 : « Toute amitié est par elle-même une vertu, mais elle a son origine dans l'utilité ».

131 Benedictus de SPINOZA, *Éthique, op. cit.*, p. 483, Chapitre XII : « Il est avant tout utile aux hommes de nouer des relations, [...] de faire ce qui contribue à affermir les amitiés ».

qui fait son enjeu éthico-politique, puisque cette liberté fait sa force créatrice capable de résister par des relations transversales.

Il ne convient pas simplement de penser le plaisir comme relation, car toute relation n'est pas porteuse de plaisir (c'est bien en ce sens que Spinoza propose un art des rencontres, un choix rationnel des relations), mais comme relation *amicale*, c'est-à-dire libre, rationnelle, pourrait-on dire sur un ton spinoziste, et c'est cette liberté qui fait sa dimension transversale, riche, digne de bonheur et source de plaisir.

Le plaisir n'est pas qu'un simple outil critique : philosophiquement, il est ce par quoi peut s'exprimer la liberté humaine à travers des relations amicales. C'est ce qui fait son caractère essentiellement, ontologiquement relationnel. Mais le plaisir est également associé au temps.

Ce rapport au temps est plus délicat à concevoir, car contrairement à la relation, il semble ne pas jouer dans la critique éthico-politique que nous avons faite. Il est pourtant essentiel au fonctionnement de cette critique, comme nous l'avons envisagée à propos des hétérotopies qui ne créent pas seulement un espace autre mais également un temps autre. Quels sont les enjeux philosophiques d'une telle proposition ?

Pour répondre à cette question, la référence qui nous semble la plus judicieuse est celle d'Épicure, que nous venons seulement d'évoquer mais auquel il faut faire un sort dans le cadre d'une philosophie du plaisir. Rappelons que nous avons déjà brièvement rencontré l'épicurisme à l'occasion de la [généalogie du désir](#), par opposition à la survalorisation stoïcienne du mariage, puisque l'épicurisme pensait au contraire le mariage comme ce qui doit être effectué seulement si nécessaire. L'épicurisme ne contribue donc pas, historiquement, à permettre la naissance du désir, et se situe davantage du côté des *aphrodisia* : c'est ce qui nous invite à considérer les liens peut-être étroits qui unissent Foucault à Épicure sur la question du plaisir.

Le temps est d'abord étudié par Épicure tel quel, sans référence au plaisir, aux paragraphes 72 et 73 de la *Lettre à Hérodote*. Le temps n'est pas à traiter philosophiquement comme « un substrat »¹³², une essence dont il s'agirait de déterminer les propriétés, dans la mesure où le temps dépend d'abord de la durée vécue « en nous »¹³³. Le temps est avant tout un donné subjectif, subjectivement vécu sous la forme de la durée, il est à l'œuvre aussi bien dans la succession des jours que dans la succession des affections, mais sous des formes toujours différentes, dépendantes du référent. C'est donc le sujet qui fait apparaître, pour lui, cet « accident particulier »¹³⁴, qui n'a aucune consistance objective, mais est toujours lié à un certain type de perception.

132 EPICURE, *Lettres, maximes, sentences, op. cit.*, p. 167.

133 *Ibid.*

134 *Ibid.*, p. 168.

Cette conception épicurienne du temps nous intéresse au premier chef puisqu'elle est sous-jacente dans l'idée des hétérotopies foucaaldiennes : si les hétérotopies peuvent développer une temporalité autre, qui leur est propre, c'est que le temps n'est pas un substrat objectif mais un accident que tout sujet vit personnellement et peut s'approprier. Chacun peut donc faire sa propre histoire, s'approprier son temps, et c'est précisément ce que Foucault tente de faire avec l'histoire de la sexualité : rendre possible cette maîtrise du temps propre à la sexualité et, à travers elle, la maîtrise de cette sexualité qui rend possible les stratégies de résistance. Le temps est, philosophiquement, l'élément permettant la résistance, et c'est pourquoi toute la méthodologie critique de Foucault est fondée sur l'histoire, qui n'est autre que le temps subjectivement vécu par les hommes, comme outil critique radical.

Mais il nous faut comprendre plus précisément les liens entre cette conception subjectiviste du temps et le plaisir, ce que peut nous permettre de faire la *Lettre à Ménécée*, qui aborde frontalement la question du plaisir. Ne peut-on pas y trouver une conception du plaisir indexée à celle du temps, du plaisir comme vécu intense du temps, comme nous l'avons supposé au [début de cette partie](#) ?

L'analytique épicurienne du plaisir, à partir du paragraphe 128, nous intéresse car elle le met également en lien avec les désirs, en indiquant que ces derniers doivent être distingués pour permettre l'ataraxie, et laisser la place au plaisir. Les désirs ne constituent en rien une fin, mais un moyen pour la vie heureuse, alors que le plaisir « est le principe et la fin de la vie bienheureuse »¹³⁵. Plus radicalement que chez Spinoza, nous avons ici affaire à une éthique du plaisir très foucauldienne, dans la mesure où le plaisir devient le principe même à suivre, en tant que « bien premier et congénital »¹³⁶. Les désirs doivent être classifiés mais ne constituent en rien un bien à poursuivre ; ils sont soit vides, et alors ils sont immédiatement disqualifiés, soit naturels, et ne peuvent donc faire l'objet d'une création. Seuls les plaisirs, que l'on pourrait dire, après Épicure, non pas naturels mais culturels, peuvent devenir une source de création et de récréation de soi, inventive et libre ; à se contenter de classer les désirs, peu de liberté est permise puisqu'aucune inventivité n'est requise.

Cependant, le parallèle à Épicure ne peut être tenu bien longtemps dans la mesure où le plaisir est associé à un manque qu'il s'agit de combler, précisément comme l'est le désir suivant cette conception freudienne que Foucault récuse radicalement ; « lorsque nous ne souffrons pas, nous n'avons plus besoin du plaisir »¹³⁷. Cette éthique ne permet donc pas de penser le plaisir comme une force de création, laquelle semble être une originalité de Foucault, dont on peut

135 *Ibid.*, p. 194.

136 *Ibid.*

137 *Ibid.*

retrouver des éléments chez Spinoza comme nous l'avons vu. Mais nous pouvons aller plus loin grâce à l'introduction de Jean-François Balaudé qui permet de penser chez Épicure une distinction entre le plaisir en mouvement, « cinétique », et le plaisir stable, « catastématique »¹³⁸ : il s'agit dans les deux cas d'un plaisir qui n'est pas disqualifié moralement, mais le second correspond au souverain bien, à celui dont Épicure fait l'éloge pour atteindre une vie heureuse. Cette distinction peut nous aider à approfondir le rapport du plaisir au temps.

Le premier type de plaisir, cinétique, est le plaisir dû aux sens, toujours en éveil, toujours en évolution ; un plaisir sensible. Tout plaisir issu des sens est un plaisir cinétique ; le delectari spinoziste peut s'inscrire dans cette catégorie, de même que le plaisir foucauldien pensé comme désexualisation. Le second type de plaisir, catastématique, est le plaisir ayant pour origine le soi, la joie d'une absence de douleur, une joie ataraxique qui n'est pas conditionnée par les impressions sensibles. Notons qu'une telle distinction n'a pas cours chez Spinoza ou Foucault, qui pensent ensemble les plaisirs sensibles et intellectuels, les plaisirs d'un bon repas et d'une conversation agréable (Spinoza), les plaisirs physiques délocalisés et les plaisirs amicaux (Foucault).

Mais cette distinction typiquement épicurienne permet de faire apparaître l'enjeu temporel qui est en fait permanent dans le calcul des plaisirs. Le plaisir se caractérise par son rapport intrinsèque au temps : l'enjeu est qu'il ne soit pas dépendant de la durée, du mouvement, mais qu'il demeure malgré le passage, qu'il soit stable, en ayant son point d'origine en soi, dans le calcul rationnel. Même si « nul plaisir n'est en soi un mal »¹³⁹, l'objectif éthique consiste en fait à ne vivre que de ce plaisir parfait, infiniment stable, émancipé du temps ; or le plaisir cinétique, par définition, ne dure pas, en tant qu'il est en mouvement.

La piste que nous espérons trouver s'avère finalement caduque : il est impossible de trouver une véritable philosophie du plaisir intrinsèquement liée au temps, puisque tout l'objectif d'Épicure consiste au contraire à émanciper le plaisir du temps au profit d'un plaisir atemporel, c'est-à-dire stable, catastématique. L'idée d'un *carpe diem* épicurien s'avère en ce sens particulièrement erronée puisque l'instant n'est jamais valorisé en tant que tel par Épicure, mais plutôt la durée qui doit permettre le calcul des plaisirs en vue d'un plaisir stable. Le plaisir, chez Épicure, est loin d'être la mesure intense du temps, contrairement à ce que nous avons envisagé avec Foucault, mais doit plutôt nous aider à nous détacher du temps, de la durée qui fait toujours revenir la douleur.

Nous pouvons donc critiquer cette théorie épicurienne du plaisir à l'aune de la pensée foucauldienne du plaisir, ou du moins d'une philosophie du plaisir que nous avons développée à partir de Foucault : *l'enjeu du plaisir ne consiste pas à nous émanciper du temps mais au contraire*

138 *Ibid.*, p. 120.

139 *Ibid.*, p. 200.

à nous y inscrire plus profondément, plus intensément encore. Toute la démarche foucauldienne vise à inscrire l'actualité dans le temps, la durée qui la précède et celle dans laquelle elle s'insère inéluctablement ; bien loin de minimiser le mouvement, il s'agit au contraire, comme nous l'avons déjà souligné par rapport à sa proximité d'avec Héraclite et Nietzsche, de penser l'être comme un mouvement perpétuel, un devenir incessant, un flux ininterrompu de relations. S'il y a théorie du plaisir chez Foucault, elle est donc théorie du plaisir cinétique.

Mais plus radicalement, nous souhaiterions avancer l'idée selon laquelle le plaisir constitue ce type de rapport, cet événement émotionnel permettant précisément de saisir l'instant dans toute sa particularité temporelle, dans la singularité irréductible de son mouvement. Le plaisir foucauldien nous semble être, de par sa dimension irréductiblement événementielle, ce par quoi s'effectue une inscription radicale dans le temps présent. Mais ce n'est pas tout, et nous pouvons aller plus loin que nous ne le disions d'abord dans notre essai de théorisation : le plaisir n'est pas seulement inscription dans l'instant, sans quoi l'histoire ne lui serait d'aucune utilité, mais inscription dans la durée, précisément car il est entièrement conditionné par ce qui le rend possible temporellement, par cette succession d'instantanés tous aussi singuliers. Nous pouvons en ce sens relire la méthode généalogique comme une saisie de la durée historique pour transformer, inventer l'instant présent. Le plaisir est le produit simultané de la durée qui le précède et de l'instant qui le constitue, et c'est cette double dimension temporelle qui lui donne son caractère événementiel, son intensité ; c'est ce qui peut expliquer l'idée foucauldienne suivant laquelle il faut créer des plaisirs très intenses, ce qui signifie des plaisirs très inscrits dans l'instant de leur production, grâce à leur inscription plus large dans la durée, dans le temps.

C'est ce qui nous permet finalement de penser le rapport entre plaisir et temps dans une perspective presque anti-épicurienne : non pas se détacher du temps pour un plaisir illimité, mais s'y inscrire considérablement pour un plaisir intense, à travers une double inscription dans la durée (histoire) et dans l'instant (actualité). C'est cette double inscription qui fait du plaisir un événement au sens foucauldien, dans la saisie de l'instant singulier par rapport aux instants qui l'ont précédé ; l'on jouit d'autant mieux de l'instant présent qu'on saisit bien la durée à partir de laquelle il se singularise.

Nous pouvons finalement caractériser philosophiquement le plaisir, dans la perspective d'une ontologie relationnelle, comme une force première engendrant les relations amicales, dont elle est également l'effet, et inscrite dans une double temporalité de la durée et de l'instant.

Le plaisir foucauldien, entendu comme événement impersonnel, est loin d'être réductible à un outil critique, et peut être pensé en des termes philosophiques par rapport aux relations, relations libres de création et d'invention à travers l'amitié, et à la temporalité, saisie intense de l'instant par

ressaisie de la durée qui le précède et le conditionne, qu'il produit. C'est en ces termes qu'il devient possible de forger une philosophie du plaisir à partir de Foucault. Dans cette mesure, le plaisir n'est pas non plus une simple alternative au désir, mais possède une autonomie philosophique qui lui donne un statut conceptuel à part entière, permet de ne plus le réduire à un contre-concept. Peut-on dès lors étudier les enjeux de cette philosophie du plaisir par rapport à la pensée de Foucault ? Plus précisément, Foucault prétend qu'il « ne tien[t] pas fondamentalement à la notion de plaisir », qu'elle n'est que « de l'ordre de la précaution méthodologique »¹⁴⁰ ; cette affirmation n'est-elle pas contradictoire avec l'épaisseur philosophique que nous venons de lui trouver ?

III.C.3/ Foucault et le plaisir

Comment convient-il de penser le rapport de la pensée foucauldienne à cette philosophie du plaisir ? Nous aimerions avancer l'hypothèse suivant laquelle, en pensant une telle philosophie à partir de Foucault, nous ne l'avons pas extrapolé mais approfondi.

Comme nous l'avons montré, le plaisir est philosophiquement lié au temps, et cette position de croisement entre l'instant et la durée permet de comprendre ce qui fonde sa place dans l'ontologie critique foucauldienne : celle-ci a pour finalité de transformer l'instant grâce à la durée. C'est ce qui peut expliquer l'intérêt de Foucault pour le plaisir depuis le début des années 1970, dès sa conférence sur Sade à Buffalo en mars 1970 – conférence que nous avons analysée dès le [premier point](#) de notre étude. Si le plaisir était déjà mis en tension avec le désir, et radicalisé comme solution à celui-ci en 1975, c'est peut-être que le plaisir portait en lui cette qualité philosophique précieuse et rare qui le fait correspondre à ce que Foucault nommait plus tard l'actualité ? Si le plaisir est plus « vierge », « vide de contenu »¹⁴¹ que le désir, si son histoire est radicalement moins chargée, cette histoire peut cependant être faite sur un plan philosophique, et c'est ce que fait apparaître notre étude : le plaisir foucauldien peut être comparé à la fois à une théorie épicurienne du plaisir ainsi qu'à une philosophie spinoziste du delectari.

Il ne s'agit pas de donner tort à Foucault, mais de montrer que nous pouvons aller plus loin dans le sens d'une véritable philosophie du plaisir, comme nous avons entrepris de le faire, et qu'il devient insuffisant de penser le plaisir comme concept vierge, peu signifiant philosophiquement. Si le plaisir revêt de tels enjeux en terme de critique, infusant sur les champs de l'éthique et de la politique, c'est qu'il dispose d'une force philosophique radicale, dont nous avons tâché de rendre compte. Si le plaisir est depuis les années 1970 pressenti comme solution au désir, de façon radicale avec *La Volonté de savoir*, tel que nous avons montré que cette présupposition contribue à la

140 Jean LE BITOUX (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », *op. cit.*, p. 51.

141 *Ibid.*

formation du « dernier » Foucault, c'est qu'il doit avoir une signification particulière pour Foucault, explorée grâce à l'histoire de la sexualité.

Il conviendrait finalement de distinguer deux types de rapport de Foucault au plaisir : un premier relevant de l'auto-justification théorique, lorsque Foucault s'explique quant à l'utilisation de ce terme, essentiellement dans cet entretien avec Jean Le Bitoux ; et un second relevant de l'usage pratique qu'il en fait, essentiellement à travers une critique éthico-politique. Or notre étude nous permet de penser que le premier est insuffisant au regard du second, et ne permet pas d'en expliquer toute l'étendue. S'il est clair que Foucault s'en sert comme d'un concept historiquement vierge et donne des outils politiques de résistance à travers lui, il va plus loin en utilisant le plaisir comme principe quasi-ontologique, premier dans le mouvement de l'être, et en insistant sur sa capacité à nous inscrire dans l'actualité, à la transformer et à la créer grâce à lui. Manifestement, Foucault utilise également le plaisir comme un concept philosophiquement signifiant, puisque nous avons vu qu'il est possible de le faire dialoguer avec Épicure et Spinoza. Le plaisir, selon nous, est en fait intimement lié à la vie de Foucault, à son propre rapport au monde, à sa pratique quotidienne de l'amitié, ce dont témoigne parfaitement *Ce qu'aimer veut dire*. Le plaisir est lié tout à la fois au mode de vie effectif de Foucault, et à sa méthodologie, puisque nous avons vu qu'il permet de rendre effective l'ontologie critique de par sa précieuse position entre durée et instant.

Mais qu'est-ce qui nous garantit que nous n'extrapolons pas la pensée de Foucault en la systématisant de la sorte par rapport au plaisir ? Il convient de préciser qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse, qu'il semble impossible de vérifier, puisque nous ne disposons d'aucune source rendant compte explicitement d'un rapport intime entre Foucault et le plaisir. Mais nous souhaitons du moins amener cette hypothèse en suggérant que Foucault pouvait avoir conscience de ce rapport intime avec la question du plaisir, sans pour autant trouver un intérêt à approfondir la question, laquelle suppose nécessairement de croiser des questions d'ordre davantage métaphysique, ce que nous avons fait, et qui est évidemment contraire à la méthodologie foucauldienne, a-métaphysique.

C'est la raison pour laquelle nous avons dû passer, pour notre part, par des questions ontologiques pour penser cette philosophie du plaisir, que nous pouvons finalement synthétiser de la sorte : celle-ci est pensable par une ontologie relationnelle d'inspiration spinoziste, fondée sur le principe d'étants en relation par le delectari, laquelle ontologie permet de définir le plaisir comme événement impersonnel, de par sa double détermination en terme de temporalité, au croisement de la durée et de l'instant, et de relations à caractère amical, fondamentalement libres et créatrices. Ces déterminations ontologiques font du plaisir une force critique éthico-politique, ayant des enjeux à la fois en terme de subjectivation de l'éthos, transformation et création de soi ; et en terme de résistance à travers la constitution de modes de vie hétérotopiques.

CONCLUSION

Notre étude a permis d'analyser la tension entre désir et plaisir chez Foucault, et de lui proposer finalement un dépassement possible à travers une philosophie du plaisir. Pour répondre au premier enjeu, nous avons découvert, à travers la lente problématisation de la tension dans les travaux de Foucault des années 1970, que celle-ci a été contemporaine du « dernier » Foucault, l'a comme motivé, car c'est pour répondre à la difficulté d'une telle tension que Foucault a dû repenser sa méthode. Si les deux termes apparaissaient précédemment chez Foucault sous la forme d'une non-tension, c'est parce qu'ils étaient empruntés au discours sur la chair, et non conceptualisés par Foucault. Dès lors que Foucault conceptualise les termes, la tension apparaît et ouvre la problématique du plaisir qui s'insère par la suite dans l'histoire de la sexualité.

L'objectif consistait toujours à penser les stratégies de résistance par rapport au dispositif de sexualité, mais à travers le recours à une histoire plus profonde comme matériau critique privilégié. L'histoire de la sexualité est devenue notre cadre d'analyse pour penser le déploiement de cette tension, qui permet de rendre compte de la mise en tension non seulement de deux périodes historiques, mais aussi de deux ontologies éthiques qui leur sont associées, celle des *aphrodisia*, et celle de la chair. Nous avons dès lors compris que l'histoire de la sexualité est structurée par ces deux substances éthiques, qui permettent de percevoir éthiquement différentes périodes de cette histoire, dont la lente transition constitue l'objet. L'histoire de la sexualité permettait de donner à la tension désir-plaisir toute sa densité historique, en comprenant les processus qui sous-tendent ces ontologies éthiques et leurs intérêts, dans la mise en lumière de champs sociaux divers, à savoir le corps, la femme et les garçons.

Mais nous ne pouvions en rester à des enjeux essentiellement historiques pour insérer ce projet de l'histoire de la sexualité au sein d'une méthodologie typiquement philosophique ; il nous a fallu revenir sur la méthodologie foucauldienne, l'ontologie critique se servant de l'histoire suivant une méthode archéologique et une finalité généalogique pour transformer l'actualité. En tant qu'elle était une tension historique au sein de l'histoire de la sexualité, la tension désir-plaisir devait être dépassée au profit d'un nouveau rapport à notre présent, à travers l'histoire, et toute la difficulté consistait à savoir comment cela était possible.

Nous avons dès lors pu répondre au second enjeu, celui du dépassement de la tension au profit d'une philosophie du plaisir, dont nous avons montré qu'elle doit moins se penser en terme de théorie qu'en terme d'outil critique éthico-politique. L'étude de cette portée critique des plaisirs, dans leur dimension éthique de transformation de soi et politique de résistance, a permis de

comprendre le mode d'opération critique des plaisirs, lequel consiste en la création de modes de vie hétérotopiques pour résister au dispositif de sexualité, porté par le désir. Une telle portée critique des plaisirs rendait possible une véritable philosophie du plaisir, située dans la lignée d'une théorie épicurienne du plaisir et d'une anthropologie spinoziste du delectari, dont elle se détache pourtant. Cette philosophie doit être pensée comme ontologie relationnelle du plaisir, entendu comme force au carrefour de l'amitié et d'une double temporalité durée-instant.

Notons que ce dépassement de la tension en faveur d'une philosophie du plaisir signe notre évolution par rapport à notre projet initial : nous souhaitions en effet dépasser la tension par une émancipation du désir, comme le prescrit la conclusion de *La Volonté de savoir* ; or nous avons vu que ce dépassement ne procède pas de la sorte, ne consiste pas à évacuer le nexus sexe-désir, mais à le déjouer en se situant à un autre niveau. Notre ligne de recherche a sur cette question subi des modifications.

Nos résultats de recherche sont donc les suivants : la tension désir-plaisir est consubstantielle à la formation du « dernier » Foucault, ce qui en prouve l'importance fondamentale pour sa pensée, trop peu soulignée par l'état de l'art ; si la tension désir-plaisir peut être étudiée dans son déploiement historique, elle est néanmoins vouée à son propre dépassement en faveur d'une philosophie du plaisir. Nous avons également découvert que Foucault ne s'est en fait jamais défait du cadre méthodologique fixé par *La Volonté de savoir*, même dans ses derniers travaux : il s'agissait plutôt de faire l'histoire du dispositif de sexualité décrit dans cet ouvrage pour mieux penser des stratégies possibles de résistance. Enfin, nous avons pu montrer que le plaisir foucauldien est irréductible à sa fonction critique, que Foucault permet de penser une philosophie du plaisir qui est à la fois une philosophie de l'amitié et du temps.

Cette philosophie du plaisir que nous avons finalement été capable de penser à partir de Foucault, en dépassant la tension désir-plaisir et en montrant la profondeur philosophique qu'elle détient, permet de critiquer l'état de l'art dans son insistance à rapprocher le plaisir foucauldien de la psychanalyse. Notre étude permet en effet de constater que le plaisir ne peut être pensé sur un mode psychanalytique, de par sa nature exclusivement relationnelle, anti-essentialiste ; si le plaisir peut être déterminé ontologiquement, cela ne peut se faire que sur le mode exclusif de la relation, sans aucune référence possible à l'inconscient ou à la conscience du sujet. On peut dire, dans cette mesure, et à l'issue de cette étude, que Foucault a finalement réussi à construire et à rendre opératoire un concept anti-psychanalytique, déjouant toutes les théories psychanalytiques.

Mais précisons cette idée de concept anti-psychanalytique, cruciale pour comprendre notre critique envers tout dialogue entre ce plaisir et la psychanalyse : le plaisir n'est pas anti-psychanalytique au sens où l'était le désir dans *L'Anti-Œdipe*, car ce dernier avait pour cible directe

et assumée la psychanalyse, l'attaquait frontalement et exclusivement. Le désir comme construction d'agencements permettait alors de penser le désir dans une complexité irréductible aux figures psychanalytiques de l'œdipe. A contrario, le plaisir foucaldien ne se construit pas en opposition à la psychanalyse, mais plus radicalement au désir dans sa naissance dès les premiers siècles de notre ère, comme nous avons été amené à le voir. La psychanalyse n'est que le résultat de ce long processus historique, et elle n'est donc pas la cible privilégiée, directe, du plaisir foucaldien, mais seulement l'une de ses multiples cibles.

Les seules questions métaphysiques qui peuvent être posées au plaisir tiennent soit à la relation dans son caractère amical, soit au temps, et non à la psychanalyse.

C'est d'ailleurs sur ce point qu'il convient sans doute de clôturer notre étude, un point qui en montrera peut-être la fertilité à venir ; car la dimension métaphysique du plaisir foucaldien, si nous avons eu l'occasion de nous y confronter pour penser cette philosophie du plaisir, soulève néanmoins des questions qui dépassent le cadre précis de ce sujet et ne pouvaient être résolues ici. Nous pensons notamment à ce rapport essentiel du plaisir au temps, qui lui confère toute sa force critique ; en démontrant cela, ne renouons-nous pas avec une conception heideggerienne du temps, puisque l'être ne se peut penser qu'à travers lui ?

Si le plaisir n'a aucun sens psychanalytique, peut-être a-t-il néanmoins un sens phénoménologique qu'il serait intéressant d'interroger, suivant une problématique à caractère plus métaphysique. C'est qu'en établissant cette philosophie du plaisir, nous avons vu qu'il est impossible de la traiter sans aborder des questions métaphysiques, qui mériteraient sans doute d'être approfondies à l'aide d'une étude comme celle menée par Béatrice Han¹⁴². Sans pour autant perdre de vue l'aspect critique et pratique de cette philosophie du plaisir, dont les enjeux politiques et éthiques, très importants, ont été abordés dans cette étude, ne doit-on pas interroger plus radicalement leur conditionnement ontologique ? Aussi, si nous avons rencontré le problème de l'ontologie relationnelle, celui-ci ne permettrait-il pas d'approfondir notre compréhension des rapports entre Foucault et la métaphysique ? Il ne s'agit là que d'interrogations ouvertes que nous inspire l'étude que nous venons de mener, laquelle semble autoriser à penser, de manière générale, un devenir fertile des questionnements métaphysiques au sein des études foucaldiennes.

142 Béatrice HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, Collection Krisis, 1998.

BIBLIOGRAPHIE

LITTÉRATURE PRIMAIRE

ARTIÈRES Philippe, BERT Jean-François, POTTE-BONNEVILLE Matthieu et REVEL Judith (dir.), FOUCAULT Michel, *La grande étrangère : à propos de littérature*, Paris, Éditions EHESS, Audiographie, n° 7, 2013, 221 p.

DEFERT Daniel et EWALD François (dir.), FOUCAULT Michel, « Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault », in *Dits et écrits II, 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, vol. 2/2, pp. 1127-1133.

———, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, vol. 2/2, pp. 1554-1565.

———, « Non au sexe roi », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, vol. 2/2, pp. 256-269.

———, « Des caresses d'hommes considérées comme un art », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, vol. 2/2, pp. 1134-1136.

———, « Un plaisir si simple », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, vol. 2/2, pp. 777-779.

———, « Des espaces autres », in *Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, vol. 2/2, pp. 1571-1581.

———, « Sade, sergent du sexe », in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, n° Michel Foucault. Ed. établie sous la dir. de Daniel Defert ... ; 1, 2001, vol. 2/1, pp. 1686-1690.

EHESS (dir.), FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France (1980-1981)*, Hautes études., Paris, EHESS : Seuil : Gallimard, EHESS, 2014, 335 p.

FOUCAULT Michel, « *Histoire de la sexualité 1, La Volonté de savoir* », in *Œuvres*, Gallimard., Paris, Pléiade, 2015, vol. 2/2, pp. 617-736.

———, « *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs* », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, vol. 2/2, pp. 739-957.

———, « *Histoire de la sexualité 3, Le Souci de soi* », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, vol. 2/2, pp. 971-1180.

———, « Le Combat de la chasteté », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, vol. 2/2, pp. 1365-1379.

———, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, vol. 2/2, pp. 1281-1304.

———, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, vol. 2/2, pp. 1380-1397.

———, « De l'amitié comme mode de vie », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, vol. 2/2, pp. 1359-1364.

———, « Les Utopies réelles, ou Lieux et autres lieux », in Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607–608, 2015, vol. 2/2, pp. 1238-1247.

———, *Les Anormaux, Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard, Hautes études, 1999, 351 p.

———, « Le désir et la représentation », in *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1966, pp. 221-224.

LE BITOUX Jean (dir.), « Le gay savoir - Michel Foucault », in Jean LE BITOUX (dir.), *Entretiens sur la question gay*, Béziers, H&O, 2005, pp. 45-72.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

ALLOUCH Jean, « L'« intensification du plaisir » (Foucault) est un « plus-de-jouir » (Lacan) », *Acheronta*, Décembre 1999, n° 10, consulté le 10 mai 2017, URL : <http://acheronta.org/acheronta10/lintensi.htm>.

ARTIÈRES Philippe et DA SILVA Emmanuel (dir.), COSTA Jurandir Freire, « Foucault et la thérapeutique des plaisirs », in *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Editions Kimé, Philosophie,

épistémologie, 2001, pp. 192-210, consulté le 20 mars 2017, URL : http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=KIME_ARTIE_2001_01_0192.

BUTLER Judith, « Reconsidérer « les corps et les plaisirs » », *Foucault et la psychanalyse*, mars 2009, double 4-5, Philosophie, littérature, sciences humaines et sociales, pp. 91-102.

DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2006, 140 p.

———, « Désir et plaisir », *Le Magazine littéraire*, octobre 1994, n° 325, pp. 59-65.

EPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2015.

HALPERIN David M., « The Normalization of Queer Theory », *Journal of homosexuality*, 2003, pp. 339-343.

———, *Saint Foucault*, Didier ERIBON (trad.), Paris, EPEL, Les grands classiques de l'érotologie moderne, 2000, 160 p.

HALPERIN David M. et TRACHMAN Mathieu, « Défendre la culture gaie. Entretien avec David Halperin », *Genre, sexualité & société*, 2010, n° 4.

LINDON Mathieu, *Ce qu'aimer veut dire*, Paris, P.O.L, 2011, 311 p.

LORENZINI Daniele, « Le désir comme « transcendantal historique » de l'histoire de la sexualité », *Academia*, 2016, pp. 137-149.

LORENZINI Daniele, REVEL Ariane et SFORZINI Arianna (dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses, 2015, 266 p.

MONTAIGNE Michel de, *Essais I*, Paris, Gallimard, Collection folio, n° 289, 1986, n° . 3/1, 505 p.

MONTEBELLO Pierre, *L'autre métaphysique*, Dijon, Presses du réel, Drama, 2015, 266 p.

PAUTRAT Bernard, *Ethica sexualis. Spinoza et l'amour*, Paris, Payot & Rivages, Manuels Payot, 2011, 267 p.

PIETRO Tosi, « L'ontologie de la relation: entre trans-individualité et processus de reconnaissance », Université Libre de Bruxelles, 2012, consulté le 31 mai 2017, URL : http://www.academia.edu/4345913/Ontologie_de_la_relation_entre_trans-individualit%C3%A9_et_processus_de_reconnaissance.

RAFFNSØE Sverre, « Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault », *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale*, p. 66.

SPINOZA Benedictus de, « *Traité de la réforme de l'entendement* », in Charles APPUHN (dir.), *Œuvres I*, Paris, Flammarion, 1964, pp. 181-219.

———, *Éthique*, Paris, Seuil, 2010.

VOELTZEL Thierry, *Vingt ans et après*, Gallimard., Clamecy, Verticales, 2014.