

## USAGE DES PLAISIRS ET TECHNIQUES DE SOI

Michel Foucault

Gallimard | « Le Débat »

1983/5 n° 27 | pages 46 à 72

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-le-debat-1983-5-page-46.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Michel Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Le Débat* 1983/5 (n° 27), p. 46-72.

DOI 10.3917/deba.027.0046  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Michel Foucault

# USAGE DES PLAISIRS ET TECHNIQUES DE SOI

## *I. Modifications.*

Cette série de recherches paraît plus tard que je n'avais prévu et sous une tout autre forme.

Voici pourquoi. Elles ne devaient être ni une histoire des comportements ni une histoire des représentations. Mais une histoire de la « sexualité » : les guillemets ont leur importance. Mon propos n'était pas de reconstituer une histoire des conduites et pratiques sexuelles, – de leurs formes successives, de leur évolution, de leur diffusion. Ce n'était pas non plus mon intention d'analyser les idées (scientifiques, religieuses ou philosophiques) à travers lesquelles on s'est représenté ces comportements. Je voulais d'abord m'arrêter devant cette notion, si quotidienne, si récente de « sexualité » : prendre recul par rapport à elle, contourner son évidence familière, analyser le contexte théorique et pratique auquel elle est associée. Le terme même de « sexualité » est apparu tardivement, au début du XIX<sup>e</sup> siècle ? Le fait ne doit être ni sous-estimé ni surinterprété. Il signale autre chose qu'un remaniement de vocabulaire ; mais il ne marque évidemment pas l'émergence soudaine de ce à quoi il se rapporte. Son usage s'est établi en relation avec d'autres phénomènes : toute une découpe de domaines de connaissances diverses (couvrant aussi bien les mécanismes biologiques de la reproduction que les variantes individuelles ou sociales du comportement) ; la mise en place d'un ensemble de règles et de normes, en partie traditionnelles, en partie nouvelles, et qui prennent appui sur des institutions religieuses, judiciaires, pédagogiques, médicales ; des changements aussi dans la façon dont les individus sont amenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leurs devoirs, à leurs plaisirs, à leurs sentiments et sensations, à leurs rêves.

Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s'était constituée, telle que les individus ont à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles dont la force de coercition est très variable. Histoire donc de la sexualité comme expérience, – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.

Parler ainsi de la sexualité impliquait qu'on s'affranchisse d'un schéma de pensée qui était alors assez courant : faire de la sexualité un invariant, et supposer que, si elle prend, dans ses manifestations, des

Michel Foucault est sur le point de publier la suite et la fin de *l'Histoire de la sexualité*, en trois volumes respectivement intitulés *L'Usage des plaisirs*, *Le Souci de soi* et *Les Aveux de la chair*. Le présent texte constitue leur introduction générale.

Cet article est paru en novembre 1983 dans le n° 27 du *Débat* (pp. 46 à 72).

formes historiquement singulières, c'est par l'effet des mécanismes divers de répression auxquels, en toute société, elle se trouve exposée ; ce qui revient à mettre hors champ historique le désir et le sujet du désir, et à demander à la forme générale de l'interdit de rendre compte de ce qu'il peut y avoir d'historique dans la sexualité. Mais ce travail critique n'était pas suffisant à lui seul. Parler de la sexualité comme d'une expérience historiquement singulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent : la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité. Or, sur les deux premiers points, le travail que j'avais entrepris antérieurement – soit à propos de la médecine et de la psychiatrie, soit à propos du pouvoir punitif et des pratiques disciplinaires – m'avait donné les outils dont j'avais besoin ; l'analyse des pratiques discursives permettait de suivre la formation des savoirs en échappant au dilemme de la science et de l'idéologie ; l'analyse des relations de pouvoir et de leurs technologies permettait de les envisager comme des stratégies ouvertes – en échappant à l'alternative d'un pouvoir conçu comme domination ou dénoncé comme simulacre.

En revanche, l'étude des modes selon lesquels les individus sont amenés à se reconnaître comme sujets sexuels me faisait beaucoup plus de difficultés. La notion de désir ou celle de sujet désirant constituait alors sinon une théorie, du moins un thème théorique généralement accepté. Cette acceptation même était étrange : c'est ce thème en effet qu'on retrouvait, selon certaines variantes, au cœur même de la théorie classique de la sexualité, mais aussi bien dans les conceptions qui cherchaient à s'en déprendre ; c'était lui aussi qui semblait avoir été hérité, au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, d'une longue tradition chrétienne. L'expérience de la sexualité peut bien se distinguer, comme une figure historique singulière, de l'expérience chrétienne de la « chair » : elles semblent hantées toutes deux par la présence de l'« homme de désir ». En tout cas, il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, sans faire, à propos du désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre une « généalogie » ; mais par là, je ne veux pas dire faire une histoire des conceptions successives du désir, de la concupiscence ou de la *libido*, mais analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu. Bref, l'idée était, dans cette généalogie, de chercher comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif. En somme, pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une « sexualité », il était utile de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir.

Un déplacement théorique avait été nécessaire pour analyser ce qui était souvent désigné comme le progrès des connaissances : il avait conduit à s'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir. Il avait fallu aussi un déplacement théorique pour analyser ce qu'on décrit souvent comme les manifestations du « Pouvoir » : il avait conduit à s'interroger plutôt sur les relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs. Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le « sujet » ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres – sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle – puis celle

des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer : étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'« histoire de l'homme de désir ».

Mais il était clair qu'entreprendre cette généalogie m'entraînait très loin de mon projet primitif. Je devais choisir : ou bien maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi. C'est pour ce dernier parti que j'ai opté, en réfléchissant qu'après tout, ce à quoi je suis tenu, – ce à quoi j'ai voulu me tenir depuis bien des années, c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir ? Il m'a semblé qu'en posant ainsi cette question et en essayant de l'élaborer à propos d'une période aussi éloignée de mes horizons autrefois familiers, j'abandonnais sans doute le plan envisagé, mais je serrais de plus près l'interrogation que depuis longtemps je m'efforce de poser. Dût cette approche me demander quelques années de travail supplémentaires. Certes, à ce long détour il y avait des risques, mais j'avais un motif et il m'a semblé avoir trouvé à cette recherche un certain profit théorique.

Les risques ? C'était de retarder et de bouleverser le programme de publication que j'avais prévu. Je suis reconnaissant à ceux qui ont suivi les trajets et les détours de mon travail – je pense aux auditeurs du Collège de France – et à ceux qui ont eu la patience d'en attendre le terme, – Pierre Nora au premier chef. Quant à ceux pour qui se donner du mal, commencer et recommencer, essayer, se tromper, tout reprendre de fond en comble, et trouver encore le moyen d'hésiter de pas en pas, ceux pour qui, en somme, travailler, c'est-à-dire se tenir dans la réserve et l'inquiétude, vaut démission, nous ne sommes pas, c'est manifeste, de la même planète.

Le danger était aussi d'aborder des documents de moi trop mal connus. Je risquais de les plier, sans trop m'en rendre compte, à des formes d'analyse ou à des modes de questionnement qui, venus d'ailleurs, ne leur convenaient guère ; les ouvrages de P. Brown, ceux de P. Hadot, et à plusieurs reprises leurs conversations et leurs avis m'ont été d'un grand secours. Je risquais aussi, à l'inverse, de perdre, dans l'effort pour me familiariser avec les textes anciens, le fil des questions que je voulais poser ; H. Dreyfus et P. Rabinow, à Berkeley, m'ont permis, par leurs réflexions, leurs questions, et grâce à leur exigence, un travail de reformulation théorique et méthodologique.

P. Veyne m'a constamment aidé, au cours de ces années. Il sait ce que c'est que rechercher, en véritable historien, le vrai ; mais il connaît aussi le labyrinthe dans lequel on entre dès qu'on veut faire l'histoire des jeux du vrai et du faux ; il est de ceux, assez rares aujourd'hui, qui acceptent d'affronter le danger que porte avec elle, pour toute pensée, la question de l'histoire de la vérité. Son influence sur ces pages serait difficile à circonscrire.

Le motif qui m'a poussé, en revanche, était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourrait par lui-même suffire. C'est la curiosité ; la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination : non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître,

mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit, est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n'ont qu'à rester en coulisses ; et qu'ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s'effacent d'eux-mêmes lorsqu'ils ont pris leurs effets. Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve ; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'« essai » – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même et non comme appropriation simplificatrice d'autrui – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée.

Les études qui suivent, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des études d'« histoire » par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent ; mais ce ne sont pas des travaux d'« historien ». Ce qui ne veut pas dire qu'elles résument ou synthétisent le travail qui aurait été fait par d'autres ; elles sont – si on veut bien les envisager du point de vue de leur « pragmatique » – le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger. C'était un exercice philosophique : son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et peut lui permettre de penser autrement.

Ai-je eu raison de prendre ces risques ? Ce n'est pas à moi de le dire. Je sais seulement qu'en déplaçant ainsi le thème et les repères chronologiques de mon étude, il m'a été possible de procéder à deux généralisations qui m'ont permis à la fois de la situer sur un horizon plus large et de mieux préciser sa méthode et son objet.

En remontant ainsi de l'époque moderne, à travers le christianisme, jusqu'à l'Antiquité, il m'a semblé qu'on ne pouvait éviter de poser une question à la fois très simple et très générale : pourquoi le comportement sexuel, pourquoi les activités et les plaisirs qui en relèvent, font-ils l'objet d'une préoccupation morale ? Pourquoi ce souci éthique, qui, au moins à certains moments, dans certaines sociétés ou dans certains groupes, paraît plus important que l'attention morale qu'on porte à d'autres domaines pourtant essentiels dans la vie individuelle ou collective, comme les conduites alimentaires ou l'accomplissement des devoirs civiques ? Je sais bien qu'une réponse vient tout de suite à l'esprit : c'est qu'ils sont l'objet d'interdits fondamentaux dont la transgression est considérée comme une faute grave. Mais c'est donner là comme solution la question elle-même ; et surtout c'est méconnaître que le souci éthique concernant la conduite sexuelle n'est pas toujours, dans son intensité ou dans ses formes, en relation directe avec le système des interdits ; il arrive souvent que la préoccupation morale soit forte là où, précisément, il n'y a ni obligation ni prohibition. Bref, l'interdit est une chose, la problématisation morale en est une autre. Il m'a donc semblé que la question qui devait servir de fil directeur était celle-ci : comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral ? Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité ? Pourquoi cette « problématisation » ? Et, après tout, c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée – par opposition à l'histoire des

comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l'être humain « problématise » ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit.

Mais en posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés : c'est ce qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence ». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. Ces « arts d'existence », ces « techniques de soi » ont sans doute perdu une certaine part de leur importance et de leur autonomie, lorsqu'ils ont été intégrés, avec le christianisme, dans l'exercice d'un pouvoir pastoral, puis plus tard dans des pratiques de type éducatif, médical, ou psychologique. Il n'en demeure pas moins qu'il y aurait sans doute à faire ou à reprendre la longue histoire de ces esthétiques de l'existence et de ces technologies de soi. Il y a longtemps maintenant que Burckhardt a souligné leur importance à l'époque de la Renaissance ; mais leur survie, leur histoire et leur développement ne s'arrêtent pas là<sup>1</sup>. En tout cas, il m'a semblé que l'étude de la problématisation du comportement sexuel dans l'Antiquité pouvait être considérée comme un chapitre – un des premiers chapitres – de cette histoire générale des « techniques de soi ».

Telle est l'ironie de ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir, pour modifier l'horizon de ce qu'on connaît et pour tenter de s'égarer un peu. Ont-ils effectivement conduit à penser autrement ? Peut-être ont-ils permis de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait selon un angle différent et sous une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi. Il me semble mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications. Problématisation de la folie et de la maladie à partir de pratiques sociales et médicales, définissant un certain profil de « normalisation » ; problématisation de la vie, du langage et du travail dans des pratiques discursives obéissant à certaines règles « épistémiques » ; problématisation du crime et du comportement criminel à partir de certaines pratiques punitives obéissant à un modèle « disciplinaire ». Et maintenant, je voudrais montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi faisant jouer les critères d'une « esthétique de l'existence ».

Voilà donc les raisons pour lesquelles j'ai recentré toute mon étude sur la généalogie de l'homme de désir, depuis l'Antiquité classique jusqu'aux premiers siècles du christianisme. J'ai suivi une distribution chronologique simple : un premier volume, *L'Usage des plaisirs*, est consacré à la manière dont l'activité sexuelle a été problématisée par les philosophes et les médecins, dans la culture grecque classique, au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. ; *Le Souci de soi* est consacré à cette problématisation dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère ; enfin *Les Aveux de la chair* traitent de la formation de la doctrine et de

1. Il serait inexact de croire que, depuis Burckhardt, l'étude de ces arts et de cette esthétique de l'existence a été complètement négligée. On peut, par exemple, en trouver une analyse remarquable dans le récent livre de S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning* (1980).

la pastorale de la chair. Quant aux documents que j'utiliserai, ils seront pour la plupart des textes « prescriptifs » ; par là, je veux dire des textes qui, quelle que soit leur forme (discours, dialogue, traité, recueil de préceptes, lettres, etc.), ont pour objet principal de proposer des règles de conduite. Mais par « textes prescriptifs », je n'entends pas tout ouvrage de morale ; je ne m'adresserai que pour y trouver des éclaircissements aux textes théoriques sur la doctrine du plaisir ou des passions. Le domaine que j'analyserai est constitué par des textes qui prétendent donner des règles, des avis, des conseils pour se conduire comme il faut : textes « pratiques », mais qui sont eux-mêmes objets de « pratique » dans la mesure où ils demandent à être lus, appris, médités, utilisés, mis à l'épreuve et où ils visent à constituer finalement l'armature de la conduite quotidienne. Ces textes ont pour rôle d'être des opérateurs qui permettent aux individus de s'interroger sur leur propre conduite, de veiller sur elle, de la former et de se façonner soi-même comme sujet éthique ; ils relèvent en somme d'une fonction « étho-poétique », pour transposer un mot qui se trouve dans Plutarque. Mais puisque toutes ces études se trouvent au point de croisement d'une analyse des problématisations et d'une histoire des pratiques de soi, je voudrais m'arrêter, avant de commencer, sur ces deux notions : justifier les formes de « problématisation » que j'ai retenues, et expliquer ce qu'on peut entendre par « pratiques de soi ».

## *II. Les formes de problématisation.*

Supposons qu'on accepte un instant des catégories aussi générales que celles de « paganisme », de « christianisme », de « morale » et de « morale sexuelle » ; et supposons qu'on demande sur quels points la « morale sexuelle du christianisme » s'est opposée le plus nettement à la « morale sexuelle du paganisme ancien ». Prohibition de l'inceste, domination masculine, assujettissement de la femme ? Ce ne sont pas ces réponses, sans doute, qui seraient données : on connaît l'étendue et la constance de ces phénomènes sous leurs formes variées. Plus vraisemblablement, on proposerait d'autres points de différenciation. La valeur de l'acte sexuel lui-même : le christianisme l'aurait associé au mal, au péché, à la chute, à la mort, alors que l'Antiquité l'aurait doté de significations positives. La délimitation du partenaire légitime : le christianisme, à la différence de ce qui se passait dans les sociétés grecques ou romaines, ne l'aurait accepté que dans le mariage monogamique et, à l'intérieur de cette conjugalité, lui aurait imposé le principe d'une finalité exclusivement procréatrice. La disqualification des relations entre individus de même sexe ; le christianisme les aurait exclues rigoureusement tandis que la Grèce les aurait exaltées – et Rome, acceptées – au moins entre hommes et garçons. À ces trois points d'opposition majeurs, on pourrait ajouter la haute valeur morale et spirituelle que le christianisme, à la différence de la morale païenne, aurait prêtée à l'abstinence rigoureuse, à la chasteté permanente et à la virginité. En somme, sur tous ces points qui ont été considérés pendant si longtemps comme si importants – nature de l'acte sexuel, fidélité monogamique, rapports homosexuels, chasteté –, il semble que les Anciens aient été plutôt indifférents, et que rien de tout cela n'ait sollicité beaucoup de leur attention ni constitué pour eux des problèmes très aigus.

Or ce n'est guère exact ; et on pourrait le montrer facilement. On pourrait le montrer par le jeu des emprunts directs et des continuités très étroites qu'on peut constater entre les premières doctrines chrétiennes et la philosophie morale de l'Antiquité : le premier grand texte chrétien sur la pratique sexuelle dans la vie de mariage – c'est le chapitre X du second livre du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie – prend appui sur un certain nombre de références scripturaires, mais bien davantage sur un ensemble de principes et de préceptes directement empruntés à la philosophie païenne. Mais on pourrait aussi montrer, au cœur même de la pensée grecque ou gréco-romaine, la présence des thèmes, des inquiétudes, des exigences d'austé-

rité que, souvent, on croit propres au christianisme ou même à la morale des sociétés européennes modernes. En voici plusieurs manifestations : une peur, un modèle, une image, un exemple.

1. *Une peur*. Les jeunes gens atteints d'une perte de semence « portent dans toute l'habitude du corps l'empreinte de la caducité et de vieillesse ; ils deviennent lâches, sans force, engourdis, stupides, affaïsés, voûtés, incapables de rien, avec le teint pâle, blanc, efféminé, sans appétit, sans chaleur, les membres pesants, les jambes gourdes, d'une faiblesse extrême, en un mot presque totalement perdus. Cette maladie est même, chez plusieurs, un acheminement à la paralysie ; comment en effet la puissance nerveuse ne serait-elle pas atteinte, la nature étant affaiblie dans le principe régénératif et dans la source même de la vie ? ». Cette maladie, « honteuse en elle-même », est « dangereuse en ce qu'elle conduit au marasme, nuisible à la société en ce qu'elle s'oppose à la propagation de l'espèce ; parce qu'elle est sous tous les rapports la source d'une infinité de maux, elle exige de prompts secours »<sup>2</sup>.

Dans ce texte on reconnaît facilement les hantises qui ont été entretenues par la médecine et la pédagogie depuis le XVII<sup>e</sup> ou le XVIII<sup>e</sup> siècle, autour de la pure dépense sexuelle – celle qui n'a ni fécondité ni partenaire ; l'épuisement progressif de l'organisme, la mort de l'individu, la destruction de sa race et finalement le dommage porté à toute l'humanité, ont été régulièrement, au fil d'une littérature bavarde, promis à qui abuserait de son sexe. Ces peurs sollicitées semblent avoir constitué la relève « naturaliste » et scientifique d'une tradition chrétienne qui assignait le plaisir au domaine de la mort et du mal.

Or cette description est, en fait, une traduction – une traduction libre, dans le style de l'époque – d'un texte écrit par un médecin grec, Arétée, au premier siècle de notre ère. Et de cette crainte de l'acte sexuel, des soupçons qu'il est susceptible, s'il est dérégulé, et s'il entraîne une perte inconsidérée de semence, de produire sur la vie de l'individu les effets les plus nocifs, on trouverait bien des témoignages à la même époque : Soranus, par exemple, considérait que l'activité sexuelle était, en tout état de cause, moins favorable à la santé que l'abstention pure et simple et la virginité. Plus anciennement encore, la médecine avait donné des conseils pressants de prudence et d'économie dans l'usage des plaisirs sexuels : éviter leur usage intempestif, tenir compte des conditions dans lesquelles on les pratique, redouter leur violence propre et les erreurs de régime. Ne s'y prêter, dirent même certains, que « si on veut se nuire à soi-même ». Peur fort ancienne par conséquent.

2. *Un modèle*. On sait comment François de Sales exhortait à la vertu conjugale ; aux gens mariés il tendait un miroir naturel en leur proposant le modèle de l'éléphant et des belles mœurs dont il faisait preuve avec son épouse. Ce « n'est qu'une grosse bête, mais la plus digne qui vive sur la terre, et qui a le plus de sens... Il ne change jamais de femelle et aime tendrement celle qu'il a choisie, avec laquelle néanmoins il ne parie que de trois ans en trois ans, et cela pour cinq jours seulement et si secrètement que jamais il n'est vu en cet acte ; mais il est bien vu pourtant le sixième jour auquel, avant toute chose, il va droit à la rivière en laquelle il se lave tout le corps, sans vouloir aucunement retourner au troupeau qu'il ne soit auparavant purifié. Ne sont-ce pas là belles et honnêtes humeurs ? »<sup>3</sup>. Or ce texte lui-même est

2. Arétée, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5.

La traduction française, L. Renard (1834), commente ainsi ce passage : « La gonorrhée dont il est question ici diffère essentiellement de la maladie qui porte ce nom aujourd'hui, et qu'on appelle avec plus de raison Blennorrhagie... La gonorrhée simple ou vraie, dont parle ici Arétée, est caractérisée par un écoulement involontaire et hors du coït de l'humeur spermatique et mêlée d'humeur prostatique. Cette maladie honteuse est souvent excitée par la masturbation et en est une suite. »

3. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 3q.



une variation sur un thème qui a été transmis par une longue tradition (à travers Aldrovandi, Gessner, Vincent de Beauvais et le fameux *Physiologicus*) ; on en trouve déjà la formulation chez Pline, que l'*Introduction à la vie dévote* suit d'assez près : « C'est par pudeur que les éléphants ne s'accouplent que dans le secret... La femelle ne se laisse couvrir que tous les deux ans, et, dit-on, pendant cinq jours de chaque année, pas davantage ; le sixième, ils se baignent dans la rivière et ne rejoignent leur troupe qu'après le bain. Ils ne connaissent pas l'adultère<sup>4</sup>... » Certes, Pline ne prétendait pas proposer un schéma aussi explicitement didactique que François de Sales ; il se référait cependant à un modèle de conduite visiblement valorisé. Ce n'est pas que la fidélité réciproque des deux conjoints ait été un précepte généralement reçu et accepté chez les Grecs et les Romains. Mais c'était un enseignement donné avec insistance dans certains courants philosophiques comme le stoïcisme tardif ; c'était aussi un comportement qui était apprécié comme une manifestation de vertu, de fermeté d'âme et de maîtrise de soi. On pouvait louer Caton le Jeune qui, à l'âge où il décida de se marier, n'avait encore eu de relation avec aucune femme, et mieux encore Lelius qui « dans sa longue vie n'approcha qu'une femme, la première et la seule qu'il eût épousée »<sup>5</sup>. On peut remonter plus loin encore dans la définition de ce modèle de conjugalité réciproque et fidèle. Nicoclès, dans le discours que lui prête Isocrate, montre toute l'importance morale et politique qu'il accorde au fait de « n'avoir depuis son mariage jamais eu de relation sexuelle avec personne d'autre qu'avec sa femme »<sup>6</sup>. Et dans sa cité idéale, Aristote veut que soit considérée comme « action déshonorante » (et cela d'une « manière absolue et sans exception ») la relation du mari avec une autre femme ou celle de l'épouse avec un autre homme<sup>7</sup>. La « fidélité » sexuelle du mari à l'égard de son épouse légitime n'était requise ni par les lois ni par les coutumes ; ce n'en était pas moins pourtant une question qu'on posait et une forme d'austérité à laquelle certains moralistes attachaient un grand prix.

3. *Une image*. Il y a dans les textes du XIX<sup>e</sup> siècle un portrait type de l'homosexuel ou de l'inverti : ses gestes, sa tenue, la manière dont il s'attife, sa coquetterie, mais aussi la forme et les expressions de son visage, son anatomie, la morphologie féminine de tout son corps font régulièrement partie de cette description disqualificatrice ; celle-ci se réfère à la fois au thème d'une inversion des rôles sexuels et au principe d'un stigmate naturel de cette offense à la nature ; on croirait, disait-on, que « la nature elle-même s'est rendue complice du mensonge sexuel »<sup>8</sup>. Il y aurait sans doute à faire la longue histoire de cette image (à laquelle des comportements effectifs ont pu correspondre, par un jeu complexe d'inductions et de défis). On lirait, dans l'intensité si vivement négative de ce stéréotype, la difficulté séculaire, dans nos sociétés, à intégrer les deux phénomènes, d'ailleurs différents, que sont l'interversion des rôles sexuels et la relation entre individus de même sexe. Or cette image, avec l'aura répulsive qui l'entoure, a parcouru les siècles ; elle était déjà fort nettement dessinée dans la littérature gréco-romaine de l'époque impériale. On la rencontre dans le portrait de l'*Effeminatus* tracé par l'auteur d'une *Physiognomonis* anonyme du IV<sup>e</sup> siècle ; dans la description des prêtres

4. Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 5, 13.

Je me suis référé d'une façon générale, pour les textes latins et grecs, à la *Collection des Universités de France*, – et pour ceux qui n'y figurent pas à la *Collection Loeb*. Ce sont les traductions de la *C.U.F.* que j'ai reproduites la plupart du temps ; dans le sens contraire, j'ai indiqué en note la traduction utilisée. Assez souvent j'ai porté dans le texte la transcription de certains termes grecs, lorsqu'ils étaient nécessaires pour préciser le sens de la traduction.

Je remercie la Bibliothèque du Saulchoir et son directeur ; ils m'ont aidé, surtout à partir du moment – récent – où les conditions de travail à la *Bibliothèque nationale* se sont considérablement détériorées.

5. Plutarque, *Vie de Caton*, VII.

6. Isocrate, *A Nicoclès*.

7. Aristote, *Politique*, VII, 16, 1635 b.

8. H. Dauvergne, *Les Forcats*, 1841, p. 289.

d'Atargatis dont Apulée se moque dans les *Métamorphoses*<sup>9</sup> ; dans la symbolisation que Dion de Pruse propose du *daïmon* de l'intempérance, au cours de l'une de ses conférences sur la monarchie<sup>10</sup> ; dans l'évocation fugitive des petits rhéteurs tout parfumés et frisottés qu'Épictète interpelle dans le fond de sa classe et auxquels il demande s'ils sont hommes ou femmes<sup>11</sup>. On pourrait la voir aussi dans le portrait de la jeunesse décadente, telle que Sénèque le Rhéteur la voit avec grande répugnance autour de lui : « la passion malsaine de chanter et de danser remplit l'âme de nos efféminés ; s'onduler les cheveux, rendre sa voix assez ténue pour égaler la caresse des voix féminines, rivaliser avec les femmes pour la mollesse des attitudes, s'étudier à des recherches très obscènes, voilà l'idéal de nos adolescents... Amollis et énervés dès leur naissance, ils le restent volontiers, toujours prêts à attaquer la pudeur des autres et ne s'occupant pas de la leur »<sup>12</sup>. Mais le portrait, avec ses traits essentiels, est plus ancien encore. Le premier discours de Socrate, dans le *Phèdre*, y fait allusion, lorsqu'il blâme l'amour qu'on porte aux garçons mollassons, élevés dans la délicatesse de l'ombre, et tout ornés de fards et de parures<sup>13</sup>. C'est bien aussi sous ces traits qu'Agathon apparaît dans les *Thesmophories*, teint pâle, joues rasées, voix de femme, joliesse, robe de safran, résille ; tout cela fait demander à son interlocuteur s'il est en présence vraiment d'un homme ou d'une femme<sup>14</sup>. Il serait tout à fait inexact de voir là une condamnation de l'amour des garçons ou de ce que nous appelons en général les relations homosexuelles ; mais il faut bien y reconnaître l'effet d'appréciations fortement négatives à propos de certains aspects possibles de la relation entre hommes, ainsi qu'une vive répugnance à l'égard de tout ce qui pourrait marquer un renoncement volontaire aux prestiges et aux marques du rôle viril. Le domaine des amours masculines a bien pu être « libre » dans l'Antiquité grecque, beaucoup plus en tout cas qu'il ne l'a été dans les sociétés européennes modernes ; il n'en demeure pas moins qu'on voit se marquer très tôt des réactions négatives intenses et des formes de disqualification qui se prolongeront longtemps.

4. *Un modèle*. Le héros vertueux qui est capable de se détourner du plaisir comme d'une tentation avec laquelle il sait ne pas tomber est une figure familière au christianisme. Mais est également connue de l'Antiquité païenne la figure de ces athlètes de la tempérance qui sont assez maîtres d'eux-mêmes et de leurs convoitises pour renoncer au plaisir sexuel. Bien avant un thaumaturge comme Apollonius de Tyane qui avait, une fois pour toutes, fait vœu de chasteté et, de toute sa vie, n'avait plus eu de rapports sexuels<sup>15</sup>, la Grèce avait connu et honoré de pareils modèles. Chez certains, cette extrême vertu était la marque visible de la maîtrise qu'ils exerçaient sur eux-mêmes et donc du pouvoir qu'ils étaient dignes d'assumer sur les autres : ainsi l'Agésilas de Xénophon non seulement « ne touchait pas à ceux qui ne lui inspiraient aucun désir », mais renonçait à embrasser même le garçon qu'il aimait ; et il prenait soin de ne loger que dans les temples ou dans un endroit visible « pour que tous puissent être témoins de sa tempérance »<sup>16</sup>. Mais pour d'autres cette abstention était directement liée à une forme de sagesse qui les mettait directement en contact avec quelque élément supérieur à la nature humaine et qui leur donnait accès à l'être même de la vérité : tel était bien le Socrate dont tous voulaient approcher, dont tous étaient amoureux, dont tous cherchaient à s'approprier la sagesse, – cette sagesse qui se manifestait et s'éprouvait justement en ceci

9. Apulée, *Métamorphoses*, VIII, 26 sq.

10. Dion de Pruse, *Discours*, IV, 101-115.

11. Épictète, *Entretiens*, III, 1.

12. Sénèque le Rhéteur, *Controverses*, I. Préface, 8.

13. Platon, *Phèdre*, 23 q c.d.

14. Aristophane, *Thesmophories*.

15. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 13.

16. Xénophon, *Agésilas*, 6.

qu'il était capable lui-même de ne pas porter la main sur la beauté complaisante d'Alcibiade<sup>17</sup>. La thématique d'un rapport entre l'abstinence sexuelle et l'accès à la vérité était déjà fortement marquée.

Il ne faut pas cependant trop solliciter ces quelques références. On ne saurait en inférer que la morale sexuelle du christianisme et celle du paganisme forment continuité. Des thèmes, des principes, des notions peuvent bien se retrouver dans l'un et dans l'autre ; elles n'y ont pas pour autant la même place ni la même valeur. Socrate n'est pas un Père du désert luttant contre la tentation ; et Nicoclès n'est pas un mari chrétien ; le rire d'Aristophane devant Agathon travesti a peu de traits communs avec la disqualification de l'inverti qu'on trouvera bien plus tard dans le discours médical. De plus, il faut garder à l'esprit que l'Église et la pastorale chrétienne ont fait valoir le principe d'une morale dont les préceptes étaient contraignants et la portée universelle (ce qui n'excluait ni les différences de prescription relatives au statut des individus, ni l'existence de mouvements ascétiques ayant leurs aspirations propres). Dans la pensée antique, en revanche, les exigences d'austérité n'étaient pas organisées en une morale unifiée, cohérente, autoritaire et imposée de la même façon à tous ; elles étaient plutôt un supplément, et comme un « luxe » par rapport à la morale couramment admise ; elles se présentaient d'ailleurs en « foyers dispersés » ; ceux-ci avaient leur origine dans différents mouvements philosophiques ou religieux ; ils trouvaient leur milieu de développement dans des groupes multiples ; ils proposaient, plus qu'ils n'imposaient, des styles de modération ou de rigueur qui avaient chacun sa physionomie particulière : l'austérité pythagoricienne n'était pas celle des stoïciens qui était très différente à son tour de celle qui était recommandée par Épicure. Des rapprochements qu'on a pu esquisser, il ne faut pas conclure que la morale chrétienne du sexe était en quelque sorte « préformée » dans la pensée ancienne ; il faut plutôt concevoir que très tôt, dans la réflexion morale de l'Antiquité, s'est formée une thématique – une « quadri-thématique » – de l'austérité sexuelle, autour et à propos de la vie du corps, de l'institution du mariage, des relations entre hommes, et de l'existence de sagesse. Et cette thématique, à travers des institutions, des ensembles de préceptes, des références théoriques extrêmement diverses, et en dépit de beaucoup de remaniements a gardé, à travers le temps, une certaine constance : comme s'il y avait là, depuis l'Antiquité, quatre points de problématisation à partir desquels se reformulait sans cesse – selon des schémas souvent différents – le souci de l'austérité sexuelle.

Or il faut noter que ces thèmes d'austérité ne coïncidaient pas avec les partages que pouvaient tracer les grands interdits sociaux, civils ou religieux. On pourrait penser en effet que c'est là où les prohibitions sont les plus fondamentales, là où les obligations sont les plus coercitives que, d'une façon générale, les morales développent les exigences d'austérité les plus insistantes : le cas peut se produire et l'histoire du christianisme ou de l'Europe moderne en donnerait sans doute des exemples<sup>18</sup>. Mais il semble bien qu'il n'en ait pas été ainsi dans l'Antiquité. Ceci apparaît d'abord très clairement dans la dissymétrie très particulière à toute cette réflexion morale sur le comportement sexuel : les femmes sont astreintes en général (et sauf la liberté que peut leur donner un statut comme celui de courtisane) à des contraintes extrêmement strictes ; et pourtant ce n'est pas aux femmes que s'adresse cette morale ; ce ne sont ni leurs devoirs, ni leurs obligations, qui y sont rappelés, justifiés ou développés. C'est une morale d'hommes : une morale pensée, écrite, enseignée par des hommes et adressée à des hommes, évidemment libres. Morale virile, par conséquent, où les femmes

17. Platon, *Banquet*, 217a-219e.

18. On peut penser que le développement d'une morale des relations du mariage, et plus précisément des réflexions sur le comportement sexuel des époux dans le rapport conjugal (qui ont pris une si grande importance dans la pastorale chrétienne) est une conséquence de l'introduction d'ailleurs lente, tardive et difficile, du modèle chrétien du mariage au cours du Haut Moyen Âge (cf. G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, 1981).

n'apparaissent qu'à titre d'objets ou tout au plus de partenaires qu'il convient de former, d'éduquer et de surveiller, quand on les a sous son pouvoir, et dont il faut s'abstenir en revanche quand elles sont sous le pouvoir d'un autre (père, mari, tuteur). C'est sans doute là un des points les plus remarquables de cette réflexion morale : elle n'essaie pas de définir un champ de conduite et un domaine de règles valables – selon les modulations nécessaires – aux deux sexes ; elle est une élaboration de la conduite masculine faite du point de vue des hommes et pour donner forme à leur conduite.

Mieux encore : elle ne s'adresse pas aux hommes à propos de conduites qui pourraient relever de quelques interdits reconnus par tous et solennellement rappelés dans les codes, les coutumes ou les prescriptions religieuses. Elle s'adresse à eux à propos des conduites où justement ils ont à faire usage de leur droit, de leur pouvoir, de leur autorité et de leur liberté : dans les pratiques de plaisirs qui ne sont pas condamnées, dans une vie de mariage où dans l'exercice d'un pouvoir marital aucune règle ni coutume n'empêche l'homme d'avoir des rapports sexuels extra-conjugaux, dans des rapports avec les garçons, qui, au moins dans certaines limites, sont admis, courants et même valorisés. Il faut comprendre ces thèmes de l'austérité sexuelle, non comme une traduction ou un commentaire de prohibitions profondes et essentielles, mais comme élaboration et stylisation d'une activité dans l'exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté.

Ce qui ne veut pas dire que cette thématique de l'austérité sexuelle ne représente rien de plus qu'un raffinement sans conséquence et une spéculation sans attache avec aucune préoccupation précise. Au contraire, il est facile de voir que chacune de ces grandes figures de l'austérité sexuelle se rapporte à un axe de l'expérience, et à un faisceau de relations concrètes : rapports au corps, avec la question de la santé, et derrière elle tout le jeu de la vie et de la mort ; rapport à l'autre sexe, avec la question de l'épouse comme partenaire privilégiée, et derrière elle tout le jeu de l'institution familiale et du lien qu'elle crée ; rapport à son propre sexe avec la question des partenaires qu'on peut y choisir, de l'ajustement entre rôles sociaux et rôles sexuels ; enfin rapport à la vérité où se pose la question des conditions spirituelles qui permettent d'avoir accès à la sagesse.

Il y a ainsi tout un recentrement à opérer. Plutôt que de chercher les interdits de base qui se cachent ou se manifestent dans les exigences de l'austérité sexuelle, il faut chercher à partir de quelle région de l'expérience et sous quelles formes le comportement sexuel a été problématisé, devenant objet de souci, élément pour la réflexion, matière à stylisation. Plus précisément, il faut se demander pourquoi les quatre grands domaines de relations où il semblait que l'homme libre, dans les sociétés anciennes, ait pu déployer son activité sans rencontrer de prohibition majeure, ont été justement les lieux d'une problématisation intense de la pratique sexuelle. Pourquoi est-ce là, à propos du corps, à propos de l'épouse, à propos des garçons et de la vérité, que la pratique des plaisirs a fait question ? Pourquoi l'insertion ou l'interférence de l'activité sexuelle dans ces relations est-elle devenue objet d'inquiétude, de débat et de réflexion ? Pourquoi les axes de l'expérience quotidienne ont-ils donné lieu à une pensée qui cherchait la raréfaction du comportement sexuel, sa modération, sa mise en forme, et la définition d'un style austère dans la pratique des plaisirs ? Comment le comportement sexuel, dans la mesure où il impliquait ces différents types de relations, a-t-il été réfléchi comme domaine d'expérience morale ?

### *III. Morale et pratiques de soi.*

Pour répondre à cette question, il faut introduire quelques considérations de méthode ; ou plus précisément il convient de s'interroger sur l'objet qu'on se propose lorsqu'on entreprend d'étudier les formes et transformations d'une « morale ».

On connaît l'ambiguïté du mot. Par « morale », on entend un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. Il arrive que ces règles et valeurs soient très explicitement formulées en une doctrine cohérente et en un enseignement explicite. Mais il arrive aussi qu'elles soient transmises de façon diffuse et que, loin de former un ensemble systématique, elles constituent un jeu complexe d'éléments qui se compensent, se corrigent, s'annulent sur certains points, permettant ainsi compromis ou échappatoires. Sous ces réserves, on peut appeler « code moral » cet ensemble prescriptif. Mais par « morale », on entend aussi le comportement réel des individus dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées : on désigne ainsi la manière dont ils se soumettent plus ou moins complètement à un principe de conduite, dont ils obéissent ou résistent à un interdit ou une prescription, dont ils respectent ou négligent un ensemble de valeurs ; l'étude de cet aspect de la morale doit déterminer comment, et avec quelles marges de variation ou de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence à un système prescriptif qui est explicitement ou implicitement donné dans leur culture et dont ils ont une conscience plus ou moins claire. Appelons ce niveau de phénomènes la « moralité des comportements ».

Ce n'est pas tout. Une chose en effet est une règle de conduite ; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle. Mais autre chose encore la manière dont on doit « se conduire », – c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. Un code d'actions étant donné et pour un type déterminé d'actions (qu'on peut définir par leur degré de conformité ou de divergence par rapport à ce code), il y a différentes manières de « se conduire » moralement, différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action. Soit un code de prescriptions sexuelles enjoignant aux deux époux une fidélité conjugale stricte et symétrique, ainsi que la permanence d'une volonté procréatrice ; il y aura, même dans ce cadre aussi rigoureux, bien des manières de pratiquer cette austérité, bien des manières d'« être fidèle ». Ces différences peuvent porter sur plusieurs points.

Elles concernent ce qu'on pourrait appeler la *détermination de la substance éthique*, c'est-à-dire la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale. Ainsi, on peut faire porter l'essentiel de la pratique de fidélité sur le strict respect des interdits et des obligations dans les actes mêmes qu'on accomplit. Mais on peut aussi faire consister l'essentiel de la fidélité dans la maîtrise des désirs, dans le combat acharné qu'on mène contre eux, dans la force avec laquelle on sait résister aux tentations : ce qui constitue le contenu de la fidélité, c'est cette vigilance, et cette lutte ; les mouvements contradictoires de l'âme, beaucoup plus que les actes eux-mêmes dans leur effectuation, seront alors la matière de la pratique morale. On peut encore la faire consister dans l'intensité, la continuité, la réciprocité des sentiments qu'on éprouve pour le conjoint, et dans la qualité de la relation qui lie, en permanence, les deux époux.

Les différences peuvent aussi porter sur le *mode d'assujettissement*, c'est-à-dire sur la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre. On peut, par exemple, pratiquer la fidélité conjugale, et se soumettre au précepte qui l'impose, parce qu'on se reconnaît comme faisant partie du groupe social qui l'accepte, qui s'en réclame à haute voix et qui en conserve silencieusement l'habitude ; mais on peut la pratiquer aussi parce qu'on se considère comme héritier d'une tradition spirituelle, qu'on a la responsabilité de maintenir ou de faire revivre ; on peut aussi exercer cette fidélité en répondant à un appel, en se proposant en exemple, ou en cherchant à donner à sa vie personnelle une forme qui réponde à des critères d'éclat, de beauté, de noblesse ou de perfection.

Il y a aussi des différences possibles dans les formes de l'« élaboration » du travail éthique qu'on effectue sur soi-même, et non pas seulement pour rendre son comportement conforme à une règle donnée mais pour essayer de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite. Ainsi l'austérité sexuelle peut-elle se pratiquer à travers un long travail d'apprentissage, de mémorisation, d'assimilation d'un ensemble systématique de préceptes et à travers le contrôle régulier de la conduite dans l'exactitude avec laquelle on l'applique ; on peut la pratiquer dans la forme d'une renonciation soudaine globale et définitive aux plaisirs ; on peut la pratiquer aussi dans la forme d'un combat permanent dont les péripéties – jusque dans les défaites passagères – peuvent avoir leur sens et leur valeur ; elle peut s'exercer aussi à travers un déchiffrement aussi soigneux, permanent et détaillé que possible des mouvements du désir, dans toutes les formes, même les plus obscures, sous lesquelles il se cache.

D'autres différences enfin concernent ce qu'on pourrait appeler la *téléologie* du sujet moral : car une action n'est pas morale seulement en elle-même et dans sa singularité ; elle l'est aussi par son insertion et par la place qu'elle occupe dans l'ensemble d'une conduite ; elle est un élément et un aspect de cette conduite, et elle marque une étape dans sa durée, un progrès éventuel dans sa continuité. Une action morale tend à son propre accomplissement ; mais en outre elle vise, à travers celui-ci, à la constitution d'une conduite morale qui mène l'individu non pas simplement à des actions toujours conformes à des valeurs et des règles, mais aussi à un certain mode d'être, caractéristique du sujet moral. Et sur ce point il y a bien des différences possibles : la fidélité conjugale peut relever d'une conduite morale qui achemine vers une maîtrise de soi de plus en plus complète ; elle peut être une conduite morale qui manifeste un détachement soudain et radical à l'égard du monde ; elle peut tendre à une tranquillité parfaite de l'âme, à une insensibilité totale aux agitations des passions, ou à une purification qui assure le salut après la mort, et l'immortalité bienheureuse.

En somme, une action pour être dite « morale » ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, une loi ou une valeur. Toute action morale, c'est vrai, comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère ; mais elle implique aussi un certain rapport à soi ; celui-ci n'est pas simplement « conscience de soi », mais constitution de soi comme « sujet moral », dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue cet objet de pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même, et, pour ce faire, agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme. Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale ; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral ; et pas de constitution du sujet moral sans des « modes de subjectivation » et sans une « ascétique » ou des « pratiques de soi » qui les appuient. L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits.

Ces distinctions ne doivent pas avoir que des effets théoriques. Elles ont aussi leurs conséquences pour l'analyse historique. Qui veut faire l'histoire d'une « morale » doit tenir compte des différentes réalités que recouvre le mot. Histoire des « moralités » : celle qui étudie dans quelle mesure les actions de tels individus ou de tels groupes sont conformes ou non aux règles et aux valeurs qui sont proposées par différentes instances. Histoire des « codes », celle qui analyse les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société ou un groupe donné, les instances ou appareils de contrainte qui les font valoir, et les formes que prennent leur multiplicité, leurs divergences ou leurs contradictions. Histoire enfin de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale : cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la

réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi sur soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même. C'est là ce qu'on pourrait appeler histoire de l'« éthique » et de l'« ascétique », entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer.

S'il est vrai en effet que toute « morale » au sens large comporte les deux aspects que je viens d'indiquer, celui des codes de comportement et celui des formes de subjectivation ; s'il est vrai qu'ils ne peuvent jamais être dissociés entièrement, mais qu'il leur arrive de se développer l'un et l'autre dans une relative autonomie, il faut aussi admettre que dans certaines morales, l'accent est surtout porté sur le code, sa systématisme, sa richesse, capacité à s'ajuster à tous les cas possibles et à recouvrir tous les domaines de comportement ; dans de telles morales l'importance est à chercher du côté des instances d'autorité qui font valoir ce code, qui en imposent l'apprentissage et l'observation, qui sanctionnent les infractions ; dans ces conditions la subjectivation se fait, pour l'essentiel, dans une forme quasi juridique, où le sujet moral se rapporte à une loi, ou à un ensemble de lois, auxquels il doit se soumettre sous peine de fautes qui l'exposent à un châtement. Il serait tout à fait inexact de réduire la morale chrétienne – on devrait sans doute dire « les morales chrétiennes » – à un tel modèle : il n'est peut-être pas faux de penser que l'organisation du système pénitentiel au début du XIII<sup>e</sup> siècle et son développement jusqu'à la veille de la Réforme a constitué une très forte « juridification » – une très forte « codification » au sens strict – de l'expérience morale : c'est contre elle qu'ont réagi beaucoup de mouvements spirituels et ascétiques qui se sont développés avant la Réforme.

En revanche, on peut bien concevoir des morales dans lesquelles l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi. Dans ce cas, le système des codes et des règles de comportement peut être assez rudimentaire. Son observation exacte peut être relativement inessentielle, si on le compare du moins à ce qui est exigé de l'individu pour que, dans le rapport qu'il a à lui-même, dans ses différentes actions, pensées, ou sentiments, il se constitue comme sujet moral ; l'accent est mis alors sur les formes des rapports à soi, sur les procédés et les techniques par lesquels on les élabore, sur les exercices par lesquels on se donne à soi-même comme objet à connaître, et sur les pratiques qui permettent de transformer son propre mode d'être. Ces « morales orientées vers l'éthique » (et qui ne coïncident pas forcément avec les morales de ce qu'on appelle le renoncement ascétique) ont été très importantes dans le christianisme à côté des morales « orientées vers le code » : entre elles il y a eu parfois juxtapositions, parfois rivalités et conflits, parfois composition.

Or il semble bien, du moins en première approche, que les réflexions morales dans l'Antiquité grecque ou gréco-romaine aient été beaucoup plus orientées vers les pratiques de soi et la question de l'*askésis* que vers les codifications de conduites et la définition stricte du permis et du défendu. Si on fait exception de la *République* et des *Lois*, on trouverait bien peu de références au principe d'un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, d'une instance chargée d'en surveiller l'application, des châtements qui sanctionneraient les infractions commises, des conditions et circonstances qui pourraient affecter la valeur d'un acte. Même si la nécessité de respecter la loi et les coutumes – les *nomoi* – est très souvent soulignée, l'important est moins dans le contenu de la loi et ses conditions d'application que dans l'attitude qui fait qu'on les respecte. L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi.

De là le choix de méthode que j'ai fait tout au long de cette étude sur les morales sexuelles de l'Antiquité païenne et chrétienne. Garder à l'esprit la distinction entre les éléments de code d'une morale et les éléments d'ascèse ; n'oublier ni leur coexistence, ni leurs relations, ni leur relative autonomie, ni leurs différences possibles d'accentuation ; tenir compte de tout ce qui semble indiquer le privilège, dans ces morales, des pratiques de soi, l'intérêt qu'on pouvait leur porter, l'effort qu'on faisait pour les développer, les perfectionner et les enseigner, le débat qui avait cours à leur sujet. Si bien qu'on aurait ainsi à transformer la question si souvent posée à propos de la continuité (ou de la rupture) entre les morales philosophiques de l'Antiquité et la morale chrétienne ; au lieu de se demander quels sont les éléments de code que le christianisme a pu emprunter à la pensée ancienne et quels sont ceux qu'il a ajoutés de son propre chef, pour définir ce qui est permis et défendu dans l'ordre d'une sexualité, supposée constante, il conviendrait de se demander comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, élaborées et diversifiées.

On ne suppose pas que les codes soient sans importance, demeurent constants. Mais on peut remarquer que finalement ils tournent autour de quelques principes assez simples et assez peu nombreux : peut-être les hommes n'inventent-ils pas beaucoup plus dans l'ordre des interdits que dans celui des plaisirs. Leur permanence aussi est assez grande : la prolifération sensible des codifications (concernant les lieux, les partenaires, les gestes permis ou défendus) se produira assez tard dans le christianisme. En revanche, il semble – c'est en tout cas l'hypothèse que je voudrais explorer ici – qu'il y a tout un champ d'historicité complète et riche dans la manière dont l'individu est appelé à se reconnaître comme sujet moral de la conduite sexuelle. Il s'agirait de voir comment, de la pensée grecque classique jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée.

*Michel Foucault.*