

Michael Ignatieff

« Inquiétude et ascétisme »

The Times Literary Supplement

28 septembre 1984, p. 1071-1072

Fils d'un diplomate d'origine russe et neveu du philosophe George Grant, Michael Ignatieff naît à Toronto en 1947. Il étudie la philosophie à Oxford avec Isaiah Berlin avant d'obtenir son doctorat en histoire à l'université de Harvard, en 1976. Il se rend ensuite en Angleterre où il enseigne au King's College à Cambridge, à l'université d'Oxford, à la London School of Economics. Après son premier opus sur l'histoire de la prison durant la révolution industrielle, il s'intéressera aux relations internationales, à la politique des droits humains, aux conflits ethniques et au génocide (*Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001 ; *The Lesser Evil : Political Ethics in an Age of Terror*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2004 ; *Fire and Ashes : Success and Failure in Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 2013). Mais il est aussi l'auteur d'une œuvre foisonnante qui comprend des pièces de théâtre, des fictions, des récits biographiques (notamment sur sa propre famille et la vie d'Isaiah Berlin), et surtout une série de prises de position publiques – notamment sur la politique internationale américaine après septembre 2001 – qui en font un des intellectuels les plus connus au monde (il a reçu onze doctorats honoraires). Fort de cette position dans la cité,

il entreprend une carrière politique en 2005 : il devient député à la Chambre des communes du Canada et leader du Parti libéral entre 2009 et 2011. Après son abandon de la politique, il reprendra son poste de professeur à la Harvard Kennedy School et à l'université de Toronto. Il occupe aujourd'hui la Centennial Chair, Carnegie Council on Ethics and International Affairs.

Selon son propre témoignage, la lecture de Foucault avait profondément influencé son premier ouvrage sur la prison, *A Just Measure of Pain : The Penitentiary in the Industrial Revolution, 1750-1850* (Londres, Macmillan, 1978). Sa recension se confond ainsi avec l'hommage à l'« outsider » Foucault dont l'œuvre n'est ni celle d'un philosophe ni celle d'un historien. L'enquête historique de Foucault tend à faire ressortir, encore plus que la continuité entre nous et les Anciens, la différence qui nous en sépare tout en nous questionnant : « cette recréation d'un discours disparu a l'effet de faire ressortir les lignes de démarcation que nous n'avions pas vues dans notre propre discours. » Le travail foucauldien révèle ainsi que « la vie sexuelle moderne a besoin de trouver son propre discours sur l'art de vivre », renvoyant dos à dos le puritanisme moral chrétien et « le marketing commercial de l'imagination sexuelle ».

Ce compte rendu a été publié dans le *Times Literary Supplement*, mieux connu sous le nom de *TLS*, qui est paru pour la première fois en 1902 en tant que supplément littéraire du quotidien historique britannique, *The Times*. Devenu une publication indépendante en 1914, il a gardé des liens forts avec le quotidien. Aussi prestigieux que la *London Review of Books* ou *The New York Review of Books*, il a accueilli des essais, des recensions ou des

poésies sous forme anonyme jusqu'en 1974. Eliot, Henry James, Virginia Woolf, Italo Calvino, Milan Kundera et Seamus Heaney ont collaboré, parmi d'autres, à ses pages.

Inquiétude et ascétisme*

Michael IGNATIEFF

Ces livres parurent dans les librairies parisiennes alors que leur auteur était en train de mourir, hospitalisé dans le service des maladies nerveuses de la Pitié Salpêtrière. On dit qu'il put lire encore les premiers comptes rendus critiques : les quotidiens parisiens lui consacrèrent des pages. On peut imaginer son amusement macabre à la lecture de ses propres notices nécrologiques et à la vague de célébrité qui l'enveloppait dans la mort.

La célébrité de Foucault a quelque chose d'intrigant. Il ne la rechercha pas. Il était critique à l'égard du rôle de prophète accordé aux intellectuels français par leur public, qu'il jugeait emprisonnant et aveuglant. Même s'il succomba parfois aux tentations de ce rôle – tout particulièrement dans l'accueil qu'il fit au despotisme islamique de l'Ayatollah Khomeini,

* Le titre original de cet article est « Anxiety and Ascetism ». Les notes de la traductrice sont appelées par des lettres et placées en fin d'article.

qui lui valut des jugements peu amènes –, il chercha dans ses longues heures silencieuses à la Bibliothèque nationale à échapper à son personnage public de maître des feux d'artifice intellectuels.

Ayant consacré sa carrière intellectuelle à étudier la manière dont les systèmes d'idées deviennent des systèmes de pouvoir, Foucault fut assez cohérent et conscient de lui-même pour éviter de faire de ses propres idées un système de pouvoir. Il eut de nombreux interlocuteurs – tous témoignent de sa générosité intellectuelle, de la façon dont il doutait minutieusement de lui-même, de son terrifiant sens de l'humour – mais il ne laissa derrière lui aucun disciple. À sa mort, il n'y avait pas de foucauldien, comme il y a des lacaniens ou il y eut autrefois des althussériens. Même s'il occupait une chaire prestigieuse au Collège de France, il restait un outsider solitaire dans la vie intellectuelle française. Il prêta son prestige à de nombreux groupes politiques – il distribua lui-même des tracts sous les murs des prisons, apporta un soutien critique aux causes féministe et homosexuelle, signa des pétitions et donna de l'argent pour les *boat people*, pour les populations tribales d'Afghanistan et les victimes du général Jaruzelski – mais il refusa d'adhérer à quelque label politique que ce soit, y compris au libéralisme actuellement à la mode dans les cercles intellectuels français.

La célébrité de Foucault fut paradoxale. Si les sondages d'opinion français des années 1980 s'acharnaient à le faire apparaître comme le plus important intellectuel français vivant, ce n'est pas parce qu'il s'associait à une doctrine ou à une idée portant son nom, mais peut-être parce qu'il assumait le rôle prophétique de l'homme de lettres français hérité de Sartre et Aron tout en gardant une distance ironique à l'égard de ses prétentions.

Son influence intellectuelle fut aussi paradoxale que sa renommée. Il ne laissa derrière lui aucune approche méthodologique cohérente, aucun système d'analyse philosophique, aucune théorie qu'on aurait pu à proprement dire qu'elle lui était propre. Ceux qui, juste après sa mort, dirent de lui que c'était le philosophe le plus important depuis Heidegger abandonnaient leur jugement aux exigences de la piété funéraire. Et pourtant, il est quasiment impossible pour un philosophe travaillant sur l'histoire de la philosophie ou pour un historien travaillant sur l'histoire des institutions, les sciences sociales ou la sexualité d'éviter de se confronter au défi lancé par les livres de Foucault.

En revenant aujourd'hui sur son œuvre, on commence à se rendre compte à quel point son pouvoir et son influence ont reposé sur la négation. Contre les philosophes, il insista, inspiré par Nietzsche, sur la relativité radicale de la vérité philosophique. Plutôt que l'histoire de la raison, il voulut écrire l'histoire de la vérité, une généalogie des discours scientifiques de l'époque moderne qui produisent leur propre récit de ce que c'est que le sexe, la société et le soi. Contre les historiens, il insista sur la discontinuité radicale des langages dans lesquels passé et présent communiquent. Dans la continuité de l'idée de « rupture épistémologique », il chercha à mettre en évidence les lignes de faille géologiques qui sous-tendent les traditions de pensée que les historiens avaient considérées comme un terrain uni.

Il manquait à son travail historique une théorie du changement historique : pourquoi de telles ruptures dans les langages de la raison, de la folie, de la conscience de soi et de l'explication sociale se produisirent, tout particulièrement entre 1750 et 1850, c'est ce qu'il ne réussit jamais à expliquer. Mais il réussit, souvent brillamment, à montrer combien ces changements étaient radicaux, et par

ce simple fait qu'il insista sur la radicalité du changement, il démontra le caractère inadéquat des systèmes d'explication existants, notamment de ceux qui lient les changements dans les pratiques discursives aux changements des bases économique et sociale de la société.

Ce programme sceptique cohérent, mettant en cause les prétentions universalisantes des philosophes et l'empirisme borné des historiens, ne le rendit aimable à aucun des deux camps. Beaucoup de philosophes de langue anglaise trouvèrent sa théorie du langage confuse et imprécise, tandis que beaucoup d'historiens trouvèrent son histoire trop philosophique, accordant trop à des généralisations fondées sur des faits isolés et spectaculaires.

Cependant, en liant l'histoire des idées à l'histoire des institutions, l'histoire de la raison à sa sombre réalisation dans les prisons, les hôpitaux, les asiles et les confessionnaux, Foucault inventa de fait une nouvelle histoire de la rationalité moderne, en même temps qu'une nouvelle philosophie de la relation entre savoir et pouvoir.

Les deux volumes qu'il laisse derrière lui intrigueront à coup sûr quiconque cherchera à saisir l'unité et la continuité de son travail. Leur style universitaire simple et austère ne rencontrera pas les attentes de ceux qui furent attirés vers son travail par le brio de sa prose, par ces scènes par lesquelles les livres antérieurs commençaient – la pénible description de la mort de Damien au début de *Surveiller et Punir*, l'analyse du jeu de miroir des représentations dans les *Ménines* de Vélasquez au début des *Mots et les Choses*, et l'évocation de la Nef des fous médiévale dans *Histoire de la folie à l'âge classique*.

C'est aussi par leur aire chronologique et thématique que les nouveaux volumes surprendront les lecteurs qui s'attendaient à ce que Foucault poursuive sa généalogie de

la raison moderne. En effet, dans l'intervalle qui a séparé la publication du premier volume de l'*Histoire de la sexualité* en 1976 et la parution de ces deux volumes suivants huit ans plus tard, les grandes directions de son travail se sont déplacées de façon si radicale que la continuité du projet tout entier peut être mise en doute. Tout son travail antérieur peut être lu comme une généalogie des tendances disciplinaires et autoritaires de la rationalité moderne. Le segment chronologique choisi était cette charnière autour de laquelle tourne la modernité : 1775-1850. Comme l'a dit une fois Foucault, son sujet était l'histoire de notre propre sujétion, c'est-à-dire la manière dont nous avons fait de nos corps, de nos comportements, de notre raison et de notre conscience le sujet de notre propre science, de notre propre discipline et de notre propre maîtrise. L'*Histoire de la sexualité*, avec ses six volumes prévus, était destinée à mener cette histoire de la sujétion dans les renforcements les plus profonds de notre subjectivité. Comment, demandait Foucault, les hommes et les femmes de la modernité en sont-ils venus à considérer leur sexualité comme le secret caché de leur être ? Pourquoi la sexualité est-elle au centre du combat qu'ils mènent pour le contrôle des autres et d'eux-mêmes ? Pourquoi pensent-ils que la connaissance de leur sexualité leur donnera une vraie connaissance sur eux-mêmes ?

Le premier volume était guidé par la présupposition que ces préoccupations étaient distinctivement modernes, et qu'elles étaient l'œuvre de la même raison ordonnante et enfermante dont il avait déjà examiné les effets dans la prison, l'asile et l'hôpital. En consacrant ces deux nouveaux volumes aux discours grecs et latins sur l'ascétisme sexuel, Foucault jeta par-dessus bord cette équation entre modernité et répression rationalisée dont dépendait la cohérence de son

projet originel. À l'évidence, ce n'est pas juste le rationalisme post-Lumières des temps modernes qui porte ce réflexe disciplinaire à l'égard de ce qui est sexuel, auquel nous semblons ne jamais pouvoir échapper, mais la raison occidentale elle-même depuis l'aube de la philosophie grecque.

Les relations sexuelles ont toujours, dans la tradition occidentale, été problématiques, potentiellement dangereuses pour la santé, la paix de l'esprit et la vertu. Il n'y a nulle part dans notre héritage l'équivalent de l'*ars amandi* hindoue ou orientale, qui cherche la perfection du plaisir érotique et sexuel à des fins spirituelles. Dans tous nos discours, qu'ils soient moraux ou médicaux, le sexe a constitué une inquiétude difficile à dénouer.

Foucault est attentif à ne pas exagérer la continuité du discours occidental sur la sexualité. Le sens de nos inquiétudes sexuelles s'est déplacé de façon notable, d'abord entre les périodes grecque et romaine, puis de façon plus radicale encore avec l'avènement du christianisme. Les textes grecs et latins qui sont le sujet de ces volumes peuvent bien être à l'origine de notre propre culture sexuelle, mais ils constituent des origines que nous ne pouvons que contempler avec des yeux étrangers. D'après Foucault, le propos de son retour à la littérature grecque et latine était « d'interroger [...] la différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre »^(a).

Dans *L'Usage des plaisirs*, il nous renvoie à un monde moral dans lequel la division fondamentale entre les types de pratique sexuelle ne passait pas entre pratique homosexuelle et pratique hétérosexuelle mais entre jouissance tempérante ou intempérante des plaisirs, amour platonique et simple désir physique. Comme tout bon récit anthropologique d'une tribu disparue, cette recreation d'un discours disparu a l'effet de faire ressortir les lignes de démarcation que

nous n'avions pas vues dans notre propre discours. Dans l'éthique sexuelle grecque, il n'était pas incohérent pour un homme d'être un mari, un père et un chef de famille et en même temps d'être l'amant et le protecteur d'un jeune garçon. Foucault montre que cette vision éthique développait une idée du soi comme pouvant posséder des dispositions homosexuelles et hétérosexuelles à la fois.

Dans l'éthique grecque classique, l'inquiétude morale portait sur un problème qui tient peu de place dans l'éthique sexuelle contemporaine : un jeune homme de bonne famille pouvait-il légitimement prendre du plaisir dans une position sexuelle passive ? La passivité sexuelle était-elle compatible avec les rôles virils de futur père, de chef de famille et de citoyen ? Foucault est clair sur le fait que si les morales sont historiquement relatives, c'est parce que chacune d'entre elles est adressée à un public déterminé : dans ce cas, les hommes adultes citoyens qui constituaient la communauté civique de la vie grecque.

Les femmes étaient considérées comme ayant une aptitude au plaisir sexuel, mais elles n'étaient pas considérées comme des sujets sexuels, maîtresses de leur propre désir. L'acte sexuel était défini dans des termes masculins, comme pénétration, et le rôle actif n'était accordé qu'à l'homme. Foucault laisse de côté sans l'explorer la question du lesbianisme dans l'éthique sexuelle grecque – omission curieuse étant donné l'importance de Sappho.

Entre les auteurs grecs qui figurent dans le volume 2 de *Histoire de la sexualité* – Platon, Aristote, Hippocrate et Xénophon – et les moralistes romains du volume 3 – Artémidore, Galien, Épictète, Plutarque, Sénèque et Soranus –, la direction du questionnement moral se déplaça des relations homosexuelles aux relations hétérosexuelles, de la compatibilité de la virilité avec le plaisir passif à la

moralité des relations conjugales entre époux. À travers les lettres émouvantes qu'adresse Pline à sa femme, à travers les traités moraux d'Épicure, Sénèque et Lucien, Foucault retrace l'émergence progressive d'un idéal de l'amour hétérosexuel à l'intérieur du mariage, vu comme l'état privilégié et naturel des relations sexuelles. La monogamie déplaça l'idéal grec de la tempérance dans les affaires sexuelles. Le lien entre activité sexuelle et procréation fut resserré : le mariage était naturel parce qu'il était l'attachement qui promouvait le *telos* humain de la reproduction. L'homosexualité ne fut pas bannie du nouveau discours, mais le vieux langage platonique de l'amour masculin désintéressé perdit de son pouvoir d'émotion et de conviction. Entre Platon et Plutarque, la division de l'érotique en platonique et physique cessa. Dans le *Dialogue de l'amour* de Plutarque, la sexualité fut unifiée pour la première fois en un domaine unique pouvant prendre deux formes, homosexuelle et hétérosexuelle.

Comme c'est souvent le cas dans son œuvre, Foucault a plus de succès dans la description du changement que dans son explication. Il nie que l'accent toujours plus important mis sur le mariage comme centre de la vie sexuelle au troisième siècle avant J.-C. ne traduise l'individualisation et la privatisation d'un langage de la vertu publique face à la décadence croissante de la vie publique romaine. Mais, puisque l'arrière-plan social et politique de cette période est à peine mentionné, la relation entre la crise de l'empire et la transformation du langage moral est laissée dans l'obscurité. À la place, Foucault soutient que les changements constatés dans le langage de la moralité sexuelle font partie d'un changement plus profond dans le langage de la conscience de soi. Entre Socrate et Épictète, la maxime selon laquelle « une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue » changea de

sens. Pour Socrate, l'examen de soi avait signifié un dialogue de la raison avec son propre aveuglement. Pour Épictète, l'examen de soi impliquait un programme ascétique corporel et mental destiné à atteindre la maîtrise de soi, la libération de la raison des mirages de l'imagination. En même temps que l'image de la maîtrise de soi se transformait, l'idéal sexuel passa de la tempérance à l'idée plus austère d'*ataraxia*, d'indifférence rationnelle au désir lui-même.

En quel sens, Foucault demande-t-il, le stoïcisme païen est-il à la racine de l'ascétisme moderne dans les questions sexuelles ? Entre nous et les Grecs s'étend l'ombre d'Augustin et de Thomas d'Aquin. Si nous sommes les héritiers des Grecs et des Romains, c'est à travers l'appropriation chrétienne du passé stoïcien. Foucault rappelle brièvement la controverse qui a divisé la pensée occidentale depuis la Renaissance sur la relation entre pensée chrétienne et païenne. Dans ce débat, il ne fait pas d'Épictète un bon chrétien *avant la lettre*^(b), ni ne se joint à la nostalgie, tout aussi commune, pour l'âge d'or d'une tolérance sexuelle païenne passée. Sa contribution au débat est d'insister sur le fait que les discours chrétiens classiques sur les questions sexuelles sont si différents dans leur structure et dans leur mode d'adresse qu'il n'y a pas de sens à comparer leurs contenus à l'aide d'opposés binaires tels que « répressif » et « tolérant ».

Le discours sexuel classique unifiait l'esthétique et le moral dans des traités sur l'art de vivre adressés aux citoyens mâles. Le discours chrétien prit la forme d'un code moral qui sépara la morale et l'esthétique et s'adressa pour sa part à un sujet moral universel incluant les femmes et les esclaves. Les anciens traités de vertu ne proscrivaient ni n'énuméraient les interdits sexuels comme les confesseurs chrétiens le feraient. Dans le discours classique, l'activité sexuelle était comprise comme une pratique sociale, tandis

que dans le langage de l'Église elle était comprise comme le signe de la chute de l'homme, comme une marque de son péché, une tâche que la pratique ascétique ne pourrait jamais faire entièrement disparaître. Dans les deux discours, on considérait la sexualité comme dangereuse pour la santé et la moralité, mais ce n'est que dans la chrétienté que l'excès sexuel fut menacé de damnation éternelle, et seulement dans le discours chrétien qu'émergea l'idée que le motif sexuel pouvait affleurer dans chaque acte de la vie, comme le ver dans la pomme corrompant la substance d'une vie de l'intérieur. C'est dans le sens chrétien de l'omniprésence du motif sexuel que l'idée freudienne des pulsions sublimées sexuellement a sa racine.

Dans le discours classique, l'activité sexuelle occupait une place distincte et délimitée au sein des préoccupations morales. Elle était considérée comme limitée par la volonté et par les relations sociales de l'*oeconomia*, ou ménage. Dans le langage chrétien, le sexe devient pour la première fois la vérité secrète de l'homme déchu, le signe principal de sa chute et donc la préoccupation principale de sa vie morale.

En montrant les contrastes du discours moral comme droit et comme art, code ou dialogue, injonction ou méditation, Foucault ne nous propose pas seulement une nouvelle manière de comprendre la différence entre ascétisme païen et ascétisme chrétien. Son analyse implique aussi – et plusieurs des derniers entretiens amplifient cette suggestion – que la vie sexuelle moderne a besoin de trouver son propre discours sur l'art de vivre, qui remplace les langages médicaux et psychanalytiques qui aujourd'hui servent de guides aux choix sexuels. Il nous faut trouver une manière de nous demander ce qui est convenable, honorable et beau dans les affaires sexuelles, et nos langages hérités de la médecine et de la psychologie peuvent seulement nous dire ce qui est

bien, sain et normal. Le retour de Foucault aux Grecs et aux Romains semble avoir été une tentative d'identifier plus précisément l'absence qui est au cœur de la culture sexuelle moderne : d'un côté demeure le vestige du puritanisme moral chrétien, détaché d'une théologie du salut qui le rendait crédible ; de l'autre, un hédonisme guidé par les « guides pratiques », la psychologie populaire et le marketing commercial de l'imagination sexuelle. Au milieu, il y a un vide que des individus consciencieux tentent de remplir avec leurs propres arts de vivre privés. Mais le langage public qui rendrait compréhensibles ces arts privés les uns aux autres manque : Foucault tente de recouvrir la possibilité d'un langage non coercitif sur l'art de vivre dans lequel l'élément sexuel aurait une place séparée au sein du compte général de ce que nous nous devons les uns aux autres.

C'est là, juste au moment où ces livres se terminent, comparant les langages classiques et chrétiens afin de montrer, par implication, le silence qui est au cœur du langage moral moderne, que la mort de Foucault se fait sentir avec le plus d'acuité. Le volume suivant – *L'Aveu de la chair* – nécessitait un mois de travail supplémentaire pour être achevé, mais il paraîtra à l'automne comme Foucault l'a laissé*. Parce que *l'Histoire de la sexualité* demeurera inachevée, l'histoire de l'ascétisme moderne qui nous est offerte n'esquisse qu'un contour. C'est une histoire qui commence, désormais, non avec Pinel ou avec la raison sécularisée des Lumières mais avec les stoïciens païens et avec saint Paul, Tertullien, saint Augustin. Elle commence,

* Selon le testament de Foucault interdisant toute publication posthume, le manuscrit des *Aveux de la chair* (au pluriel) n'a jamais été publié. Des versions de ce manuscrit sont conservées dans les archives du philosophe, à l'Institut mémoire de l'édition contemporaine de Caen et désormais à la Bibliothèque nationale de France.

désormais, non plus avec l'enfermement du fou, du criminel et du malade au XVII^e siècle, mais avec ce sens du péché et ce sens du désir qui datent de la rencontre des langages païens et chrétiens du soi.

C'est une généalogie du présent qui rompt avec ses travaux antérieurs et avec la tradition qui, depuis Weber, a cherché à définir la modernité dans les termes de la particularité singulière de l'ascétisme d'après la Réforme. C'est le dernier témoignage du courage d'un homme mourant que ces derniers travaux se soient dégagés des chemins frayés par les travaux des autres, mais aussi par vingt-cinq ans des siens propres.

[Traduit par Ariane Revel, Université Paris-Est Créteil]

© Avec l'aimable autorisation de l'auteur.

Notes de la traductrice

- a. Citation extraite de Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, II. *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1984, p. 13, n. 1. Cette citation n'est pas renseignée dans le texte d'Ignatieff, mais mise entre guillemets.
- b. En français dans le texte.