

En 2018, presque trente-cinq ans après la mort de son auteur, le quatrième volume de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, *Les Aveux de la chair*, fut finalement publié dans la « Bibliothèque des histoires » des éditions Gallimard. La parution de ce texte, préparé sur la base des recherches que Foucault mena à la Bibliothèque dominicaine du Saulchoir¹, a rendu disponible au grand public les principales recherches du philosophe sur les Pères de l'Église, clôturant ainsi le programme de publications de l'*Histoire de la sexualité*². Depuis lors, plusieurs activités scientifiques³ et projets éditoriaux⁴ ont interrogé, sous différents points de vue, les principaux enjeux des recherches déployées par *Les Aveux de la chair*. Cet article se propose d'approfondir l'analyse de l'une des élaborations conceptuelles les plus saillantes de cette publication posthume de Foucault sur les Pères, à savoir la définition de « l'expérience de la chair ». Qu'est-ce que Foucault entend désigner avec ce syntagme ? Quel sont les enjeux que

¹ En 1979 Foucault décide de travailler régulièrement à la Bibliothèque du Saulchoir en raison des lenteurs du service de la Bibliothèque nationale. C'est donc dans cette bibliothèque qu'il a accès aux sources patristiques qui lui permettront de rédiger *Les Aveux de la chair*. Durant plus de dix ans, la Bibliothèque du Saulchoir joua un rôle prééminent dans la conservation des écrits inédits de Foucault. Grâce au soutien du Frère Michel Albaric, qui invita Foucault à y travailler, celle-ci abrita le « Fonds Foucault » – un ensemble de documents, archives et travaux de Michel Foucault de 1986 à 1997. Cf. Michel SENELLART, « Foucault et le christianisme : étapes d'une recherche » (<https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/3888/files/2019/10/M-Senellart-Foucault-et-le-christianisme.pdf>) ; Michel-Yves PERRIN « Foucault au travail : la bibliothèque du Saulchoir », Bibliothèque du Saulchoir 19 juin 2019 (<https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/3888/files/2019/10/MYP-Foucault-au-travail.pdf>). Sur le rôle de la bibliothèque du Saulchoir à l'égard de la conservation et de la diffusion des recherches de Foucault : <https://bibsaulchoir.hypotheses.org/la-bibliotheque/michel-foucault-et-la-bibliotheque-du-saulchoir>. Quant à l'importance de la Bibliothèque du Saulchoir pour les investigations de Foucault sur le christianisme, voir aussi : Michel SENELLART, « Situation du cours » dans Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, édité par Michel SENELLART, Paris, Seuil/Gallimard (coll. « Hautes études »), 2012, p. 335-336. Dès 2013, le manuscrit original des *Aveux de la chair* est déposé dans les boîtes n°85 et n° 86 du Fonds d'archives Foucault de la Bibliothèque Nationale de France (BnF). Le tapuscrit, en revanche, se trouve dans la boîte n° 84 du même fonds d'archives. Frédéric GROS, « Avertissement », in Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*, édité par Frédéric GROS, Paris, Gallimard (« coll. Bibliothèque des histoires »), 2018, p. VII-VIII.

² Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard (coll. « TEL »), 1997, p. 20.

³ Parmi ces activités scientifiques, le colloque « Foucault, les Pères, le sexe » tenu du 1 au 3 février à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et la BnF et la journée d'études « L'archéologie de la sexualité et *Les Aveux de la chair* » qui a eu lieu à l'Université Paris 8 le 5 avril 2019. La traduction du livre en différentes langues a donné lieu à l'organisation de plusieurs activités à l'étranger. En Amérique latine, le colloque « Foucault y la carne : sexualidad y cristianismo », Universidad Alberto Hurtado, Santiago du Chili, initialement prévu pour avril 2020 et reporté en avril 2022. Aux États-Unis, les colloques « The Confessions of the Flesh: Michel Foucault's final volume of "The History of Sexuality" », Université de Harvard, 5 décembre 2019 et « Foucault's Confessions », Université de Rice, avril-mai 2021.

⁴ Notamment Philippe BÜTTGEN, Philippe CHEVALLIER, Agustín COLOMBO et Arianna SFORZINI (dir.) *Foucault, les Pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*, Paris, Éditions de la Sorbonne (coll. « La philosophie à l'œuvre »), 2021 et le numéro spécial de la revue *Foucault Studies* dirigé par Agustín Colombo et Edward McGushin, consacré à la traduction anglaise des *Aveux de la chair* <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/819>. Pour une liste plus détaillée voir Agustín COLOMBO, « What is a Desiring Man ? » *Foucault Studies*, 29 (2021), p. 73, note 5.

celui-ci mobilise ? Pourquoi se servir d'un concept, celui d'expérience, si chargé et ambigu du point de vue de la pensée philosophique pour lire les Pères de l'Église ?

L'emploi du terme « expérience » dans *Les Aveux de la chair* ne constitue pas une nouveauté sous la plume de Foucault, puisqu'il est mobilisé à plusieurs occasions dans les recherches que le philosophe mène dans les années 1960. La conceptualisation de « l'expérience de la chair » témoigne en effet d'un « retour » du thème de l'expérience dans les investigations de Foucault. Ce faisant, la dimension de l'expérience semble constituer une clé interprétative majeure pour comprendre l'approche foucauldienne de la chair. Mais, en même temps, et du fait même de ce « retour », la chair semble donner à Foucault l'occasion de retravailler le concept d'expérience qu'il avait problématisé auparavant. Quels sont les termes de cette réélaboration conceptuelle de l'expérience suscitée par la question de la chair ?

Notre hypothèse est que la définition foucauldienne de la chair comme expérience comporte à la fois une dimension objective et une dimension subjective. Cette double portée de l'expérience suppose une nouvelle articulation des différentes approches de l'expérience explorées par Foucault durant les années 1960. La dimension objective de l'expérience reprend l'idée que l'expérience constitue une sorte de cadre formel, qui exprime un certain holisme, à l'intérieur duquel s'articulent une série d'éléments dans un moment historique déterminé. Dans les années 1960, Foucault forge cette approche de l'expérience en s'appropriant certains éléments du structuralisme, comme en témoigne en particulier la manière dont *l'Histoire de la folie* s'appuie sur les recherches de Georges Dumézil. En revanche, la dimension subjective de l'expérience constitue une réélaboration de l'idée d'« expérience limite » que Foucault explore à partir des textes « littéraires » d'auteurs comme Georges Bataille. Dans ce dernier cas, l'expérience de la chair mettrait en évidence un déplacement remarquable : au lieu d'amener à une dissolution du sujet, comme c'était le cas de l'expérience limite, la dimension subjective de l'expérience de la chair suppose une transformation et une constitution du sujet. C'est à partir de ce déplacement que les recherches sur la chair chrétienne, avant que Foucault ne se concentre sur la philosophie antique, problématisent la dimension de la subjectivité en tant qu'un élément agent qui exprime la capacité que le sujet a de se conduire soi-même. Ce faisant, la réflexion sur la chair permet à Foucault de mieux élaborer le concept de subjectivité, lequel tendait, dans ses travaux précédents, à être thématiqué en termes de surface d'application du pouvoir ou du gouvernement. Pourtant, cette élaboration engage un fort paradoxe. Car si à propos de l'expérience de la chair Foucault peut développer une approche de la subjectivité en tant qu'élément agent, il n'en demeure pas moins que les dynamiques de constitution de la subjectivité qu'il repère dans les écrits des Pères mènent l'individu à sa propre mortification.

Voilà donc le paradoxe de la chair chez Foucault : du point de vue heuristique, la chair apparaît comme une occasion clé pour penser la subjectivité, mais les pratiques et les dynamiques historiques que celle-ci engage organisent une constitution de soi qui prend la forme d'une mortification de l'individu.

L'expérience de la chair. Une expérience objective et subjective.

Afin de trouver la définition de l'expérience de la chair dans *Les Aveux de la chair*, il faut s'arrêter sur les pages qui closent la première section du livre consacrée à l'analyse de l'éthique sexuelle élaborée par Clément d'Alexandrie :

La pratique de la pénitence et les exercices de la vie ascétique organisent des relations entre le « mal faire » et le « dire vrai », elle lie en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai, sur un mode qui est sans doute beaucoup plus nouveau et beaucoup plus déterminant que tel ou tel degré de sévérité ajouté ou retranché au code. Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité : exercice de soi sur soi, connaissance de soi par soi, constitution de soi-même comme objet d'investigation et de discours, libération, purification de soi-même et salut à travers des opérations qui portent la lumière jusqu'au fond de soi et conduisent les plus profonds secrets jusqu'à la lumière de la manifestation rédemptrice. C'est une forme d'expérience – entendue à la fois comme mode de présence à soi et schéma de transformation de soi – qui s'est élaborée alors. Et c'est elle qui a peu à peu placé au centre de son dispositif le problème de la « chair » [...] La « chair » est à comprendre comme un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et de transformation de soi par soi, en fonction d'un certain rapport entre annulation du mal et manifestation de la vérité⁵.

Sur la base de la définition de la chair comme « mode d'expérience », Foucault aménage un niveau de problématisation à partir d'un contraste avec ce qu'il appelle « le code ». À ses yeux, on ne peut pas saisir les modifications introduites par le christianisme en matière d'éthique sexuelle si on se focalise sur le système d'interdits qui organise la conduite sexuelle. Pour comprendre l'originalité du christianisme il faut, en revanche, se déplacer vers un autre « domaine d'analyse »⁶, qui ne s'organise pas à partir du couple permis-défendu mais qui obéit à d'autres critères d'articulation. Ce domaine est celui de « l'expérience », lequel englobe et rend intelligible le code sous une nouvelle perspective. Car c'est l'expérience, avec une forme précise, dans ce cas celle de la chair, qui reprend un code déjà formé « pour l'essentiel » avant le christianisme⁷.

Selon cette définition, deux phénomènes majeurs constituent les piliers fondateurs de l'expérience de la chair : la pratique ou discipline pénitentielle et l'ascèse monastique. La

⁵ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op.cit., p. 50-51.

⁶ *Ibid.*, p. 49

⁷ *Ibid.*, p. 51.

première, dont le développement implique une réélaboration du concept de *metanoia*⁸, s'élabore « à partir de la seconde moitié du second siècle » alors que la seconde se forge « à partir de la fin du troisième »⁹. Foucault décrit ces deux pratiques notamment à partir des écrits de Tertullien et de Cassien. C'est donc à ces deux « éléments nouveaux » qu'il faut se référer pour bien saisir la formation et la composition de l'expérience de la chair, et avec eux comprendre la coupure introduite par le christianisme en matière d'éthique sexuelle dans l'Antiquité.

Or, si du point de vue des éléments qui la composent, l'expérience de la chair est bien définie¹⁰, quelle portée conceptuelle Foucault attribue-t-il au terme « expérience » qu'il applique à sa lecture des Pères ? Répondre à cette question revient à dévoiler le sens que Foucault donne au concept de « chair », qu'il n'explicite jamais entièrement alors même qu'il en fait le cœur de sa lecture de l'éthique sexuelle élaborée par les Pères¹¹.

La portée du terme « expérience » que Foucault emploie pour définir la chair est caractérisée par une articulation singulière entre deux dimensions : l'une objective et l'autre subjective. Le caractère objectif de l'expérience de la chair est donné par la capacité que celle-ci a d'organiser un rapport entre un ensemble d'éléments spécifiques dans un moment historique déterminé : la pénitence et l'ascèse monastique à partir de la seconde moitié du II^e siècle et la fin du III^e siècle « organisent » ou forgent « un certain rapport » entre le soi, le vrai et le mal. C'est cette approche objective de l'expérience, en tant qu'articulation temporelle d'éléments, qui permet de tracer la discontinuité entre le christianisme et l'éthique ancienne des « *aphrodisia* »¹². Quant à la dimension subjective de l'expérience, elle désigne le rapport que le sujet entretient avec soi-même et sur la base duquel il est capable de se modifier ou de se transformer. Cette portée du terme « expérience » est thématisée lorsque, dans le passage que

⁸ Le terme grec « *μετάνοια* » se traduit comme pénitence ou repentir. Geoffrey William Hugo LAMPE (éd.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 855.

⁹ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 50.

¹⁰ Quoique clairement énoncé, ce diagnostic n'est pas exempt de problèmes car il suppose un fort déséquilibre vis-à-vis d'autres « éléments » qui, dans le développement du livre, ont un rôle tout aussi important que celui de la discipline pénitentielle et l'ascèse monastique – v.g., la théorie de la concupiscence élaborée par saint Augustin. Comme nous l'avons démontré ailleurs, Foucault modifie ultérieurement le diagnostic relatif aux principaux éléments de l'expérience de la chair à partir de la thématisation du « sujet désirant » et de « l'herméneutique du désir ». Ainsi, l'ascèse monastique de Cassien et la théorie de la libido d'Augustin deviennent les éléments principaux de l'expérience de la chair. XXX, *Revue théologique de Louvain*, XXX.

¹¹ Aucune mention n'y est faite à l'approche de la chair (*sarx*) chez Paul de Tarse par exemple. Pourtant, comme le montre le manuscrit inédit du projet abandonné de *La chair et le corps*, Foucault avait bien étudié le concept de *sarx* à partir des investigations d'E. Schweizer : « La notion de chair est difficile à explorer. Sans doute le christianisme ne l'a pas inventée. Il a fait écho aux principales significations que le mot *σάρξ* tour à tour a revêtues en Grèce : le corps physique, naturel, susceptible de devenir ; la réalité matérielle des choses ; la partie périssable de l'homme, ce qui s'oppose à l'intelligence et à l'esprit ; le lieu où prennent naissance les sensations qui atteignent l'âme ». Fonds d'archives Foucault, Bibliothèque Nationale de France, boîte 87, dossier n°3, p. 69-71.

¹² M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 50. Le contraste entre le « régime des *aphrodisia* » et la chair est une des principales lignes de force de l'analyse que Foucault consacre à l'éthique sexuelle élaborée par Clément d'Alexandrie. « Création et procréation », *Ibid.* p. 9-51.

nous avons reproduit, Foucault superpose la « forme » de la subjectivité, illustrée par les différentes pratiques à partir desquelles les individus peuvent se modifier – v.g. « exercice de soi sur soi », « libération, purification de soi-même » – à la « forme » de l'expérience (« Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité [...] C'est une forme d'expérience [...] qui s'élabore alors¹³. »).

Cette double approche objective et subjective de l'expérience n'est pas neuve car elle est utilisée dans l'introduction à *L'Usage des plaisirs*. La nouveauté consiste à observer qu'elle apparaît déjà, quoique de manière embryonnaire, à l'occasion des recherches que Foucault mène sur la chair, lesquelles précèdent les recherches que le philosophe consacre à la philosophie antique, déployées fondamentalement dans les volumes 2 et 3 de *l'Histoire de la sexualité*¹⁴.

Dans *L'Usage des plaisirs*, la dimension objective de l'expérience est employée comme cadre analytique majeur qui sert à préciser la perspective historique des recherches menées dans les derniers volumes de *l'Histoire de la sexualité*. Cette fois-ci, Foucault n'oppose pas cette approche de l'expérience au code mais à l'histoire des conduites et à celle des idées. Ainsi l'expérience est définie comme la « corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativités et formes de subjectivité »¹⁵. C'est justement cette fonction de « corrélation » qui a permis de définir cette approche de l'expérience comme une « structure objective » – comme nous l'observerons le terme « structure » n'est pas exempt de réminiscences dans le corpus foucauldien –, « anonyme et générale ('dans une culture') »¹⁶ qui relie les trois éléments mentionnés (i.e., savoir, types de normativités et formes de subjectivité). La définition de l'expérience donnée dans *Les Aveux de la chair* n'évoque ni ne distingue ces trois éléments, quoiqu'il soit possible d'y saisir la corrélation entre deux de ces éléments, c'est-à-dire le savoir ou la vérité et la subjectivité (« les relations à soi, au mal et au vrai » ; « transformation de soi par soi, en fonction d'un certain rapport entre annulation du mal et manifestation de la vérité »). Dans *L'Usage des plaisirs*, la subjectivité ne se superpose plus à l'expérience, comme c'était le cas dans *Les Aveux de la chair*, car elle est, avec le savoir et les types de normativité, un « axe » de celle-ci¹⁷.

¹³ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op.cit., p. 50.

¹⁴ F. GROS, « Avertissement », Michel FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. VII.

¹⁵ M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 9-10. Foucault donne une définition similaire de l'expérience dans Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, édité par Frédéric GROS, Paris, Seuil/Gallimard (coll. « Hautes études »), p. 4-7.

¹⁶ Béatrice HAN, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'histoire et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 250.

¹⁷ M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 11.

Quant à la dimension subjective de l'expérience, c'est-à-dire celle qui exprime l'idée d'un processus de modification du sujet sur la base du rapport qu'il entretient à lui-même, elle est thématifiée, dans *L'Usage des plaisirs*, sur la base d'une série d'observations relatives au concept de « morale ». C'est ici que Foucault reprend le contraste avec le « code » mobilisé dans la définition d'expérience donnée dans *Les Aveux*. Ainsi, il souligne que le terme « morale » évoque « 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 »¹⁸. Cette ligne d'analyse doit donc permettre de mettre en relief les « différentes manières de “se conduire” moralement » vis-à-vis d'« un code d'actions [...] et pour un type déterminé d'actions »¹⁹, par exemple, en matière d'éthique sexuelle. C'est à partir de cette perspective qu'il devient possible d'étudier le « rapport à soi » impliqué par toute action morale. 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 l'objet de cette 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, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme [...] pas de constitution 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 d'interdits²⁰.

La définition de « l'expérience de la chair », avec ses dimensions objective et subjective, semble donc constituer un moment séminal pour l'élaboration de l'approche et des thèmes caractéristiques des recherches tardives de Foucault. Mais sur quels éléments s'appuie-t-elle ? Comment expliquer l'articulation entre ces deux dimensions qui caractérise l'expérience de la chair ?

La chair et le « retour » de l'expérience

Durant les années 1970, Foucault emploie très peu le concept d'« expérience », et ne l'analyse pas davantage. Cela implique un fort contraste vis-à-vis des recherches des années 1960²¹. En effet, durant cette période, Foucault problématise à plusieurs reprises et de différentes manières le thème de l'expérience dans le cadre de la réflexion qu'il mène, dans le

¹⁸ *Ibid.*, p. 37

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibid.*, p. 40.

²¹ Pour de possibles explications sur ce silence voir Luca PALTRINIERI, *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne (coll. « La philosophie à l'œuvre »), 2012, p. 103-104 et Frédéric GROS, *Foucault et la folie*, Paris, PUF (coll. « Philosophies »), p. 84.

sillage critique de Kant, à propos des rapports entre l'empirique et le transcendantal²². L'expérience de la chair étudiée dans *Les Aveux de la chair* témoigne donc du « retour » du thème de l'expérience dans les recherches de Foucault au début des années 1980. Notre objectif dans cette étude consiste à montrer la manière dont la définition de l'expérience de la chair reprend et réélabore certains aspects de la réflexion sur l'expérience que le philosophe mène dans les années 1960.

Dans les recherches de ces années, à côté de l'analyse existentielle et l'épistémologie historique, le structuralisme et la littérature fournissent des outils significatifs à Foucault pour repenser la question de l'expérience²³. Dans notre perspective, ces deux dernières références sont centrales pour mieux comprendre la manière dont le thème de l'expérience est repris et réélaboré dans le cadre des recherches du philosophe sur la chair chrétienne. En effet, la dimension objective de l'expérience de la chair reprend l'idée d'un certain formalisme ou holisme que Foucault repère dans le structuralisme. En revanche, la dimension subjective de l'expérience de la chair peut se comprendre comme une réélaboration du thème de l'expérience limite que Foucault problématise à partir des écrits littéraires d'auteurs comme Georges Bataille et Maurice Blanchot.

a) Le structuralisme et la dimension objective de l'expérience de la chair.

Les rapports de Foucault au structuralisme sont complexes et ambivalents, comme c'est souvent le cas lorsqu'il dialogue avec d'autres courants de pensée. Il convient donc de se focaliser sur l'aspect le plus significatif pour nous de ce rapport, c'est-à-dire la manière dont Foucault s'approprie certains éléments du structuralisme pour développer une approche de l'expérience conçue comme un « formalisme » et un « holisme », lesquels illustrent l'idée d'une « système structuré »²⁴. Comme Foucault le souligne dans un entretien donné en 1966,

²² Cette problématique a été amplement étudiée. Un des premiers à l'avoir abordée fut Béatrice Han. B. HAN, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit.,. Nous mentionnerons d'autres références relatives à l'analyse de cette thématique au fur et à mesure que nous déploierons notre analyse.

²³ Sur les rapports entre l'archéologie foucauldienne et le structuralisme voir L. PALTRINIERI, *L'Expérience du concept*, op. cit., chapitre II « Le programme archéologique, entre phénoménologie et structuralisme », p. 68-114 et B. HAN, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 77-79. Le livre de Paltrinieri montre en outre l'importance que revêt l'épistémologie historique de Canguilhem pour la réflexion de Foucault relative au rapport entre l'empirique et le transcendantal. Quant au rapport de Foucault à l'analyse existentielle voir Michel FOUCAULT, « Introduction » dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard (coll. « Quarto »), 2001, p. 93-147. Sur ce point voir aussi Michel FOUCAULT *Binswanger et l'analyse existentielle*, édité par Elisabetta BASSO, Paris, Seuil/Gallimard (coll. « Hautes études »), 2021. Quant à la réflexion sur le concept d'expérience déployée au sein de ce rapport, Philippe SABOT, « L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault », *Archives de philosophie*, 69 (2006), p. 285-303.

²⁴ L. PALTRINIERI, *L'Expérience du concept*, op. cit., p. 77.

l'approche du « système » élaborée par le structuralisme lui a permis d'étudier « un ensemble de relations qui se maintiennent, se transforment, indépendamment des choses qu'elles relient »²⁵. C'est ainsi que le système, tel qu'il a été développé dans les recherches de Lévi-Strauss ou Lacan, opère comme une instance, souligne-t-il, qui nous soutient « dans l'espace et dans le temps », montrant donc que le « sens » n'est « qu'une sorte d'effet de surface » et qu'il n'est pas fondé par « le sujet »²⁶. Dans cette perspective, affirme Foucault, *Les mots et les choses* comportent une tentative pour « mettre au jour » la « structure théorique » ou le « système » qui commande la « conduite » des gens « aujourd'hui », c'est-à-dire la façon dont « les gens réfléchissent, écrivent, jugent, parlent [...] éprouvent les choses, dont leur sensibilité réagit »²⁷. La notion de « système » sert aussi à Foucault, comme en témoigne l'entretien mentionné, à se démarquer de la phénoménologie, qui était une des traditions philosophiques dominantes à l'époque où il était étudiant universitaire. En effet, celle-ci implique une rupture avec la « génération de Merleau-Ponty et de Sartre » car, dans la philosophie de ce dernier – Sartre est ici en particulier la référence de laquelle Foucault se démarque –, le sujet joue un rôle clé dans la constitution du sens, compte tenu du fait qu'il est « à la fois lecteur et mécanographe du sens », c'est-à-dire qu'il découvre le sens et qu'il est agi « par lui »²⁸. Comme nous l'observerons lorsque nous interrogerons l'élaboration de la dimension subjective de l'expérience, la manière dont Foucault s'appuie sur la littérature pour explorer la notion d'expérience durant ces mêmes années est aussi marquée par le souci de s'écarter de la phénoménologie.

Or, en ce qui concerne l'élaboration de l'approche objective ou formelle de l'expérience, ce sont en particulier les recherches de Georges Dumézil qui semblent avoir inspiré Foucault. En effet, comme il l'affirme dans un autre entretien en 1961, Dumézil a influencé son travail sur l'histoire de la folie « par son idée de structure » et Foucault de préciser : « Comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience »²⁹. »

²⁵ Michel FOUCAULT, « Entretien avec Madeleine Chapsal », *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 542.

²⁶ *Ibid.*, p. 542-543.

²⁷ *Ibid.*, p. 543. Italiques selon l'original. Dans l'approche structurale, les termes « structure » et « système », que Foucault superpose dans le passage de l'entretien cité, ont deux sens différents. Selon Lévi-Strauss, le système « considéré dans son ensemble » permet d'apercevoir « la structure ». Ainsi, pour comprendre l'avunculat, il est nécessaire de le traiter « comme une relation intérieure à un système » à partir de laquelle on peut observer qu'il a une structure qui « repose sur quatre termes (frère, sœur, père, fils) unis entre eux par deux couples d'oppositions corrélatives, et tels que, dans chacun des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative ». Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, [1958], 1974, 62. Aux yeux de Lévi-Strauss, « cette structure est la structure de parenté la plus simple qu'on puisse concevoir et puisse exister » (*Ibidem*).

²⁸ *Ibid.*, p. 541-542. Italiques selon l'original.

²⁹ Michel FOUCAULT, « La folie n'existe que dans une société », *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 196.

La « structure des trois fonctions » est le schéma conceptuel qui guide les recherches comparatives de Dumézil consacrées aux mythes des Indoeuropéens. La portée de ces trois fonctions est clairement expliquée dans le cadre d'une série de conférences qu'il donne à Londres en 1951. Ces fonctions sont : « 1° L'administration à la fois mystérieuse et régulière du monde ; 2° Le jeu de la vigueur physique, de la force principalement mais non uniquement guerrière ; 3° La fécondité, avec beaucoup de conséquences et de résonances, telles que la prospérité, la santé, la longue vie, la tranquillité, la volupté, le "nombre" »³⁰. » A partir de cette idée de structure, dont la définition sera précisée postérieurement³¹, Dumézil explore les correspondances entre les mythes de différents peuples indo-européens. L'analyse d'un aspect de la première fonction de la structure, la « fonction initiale », c'est-à-dire celle du dieu premier, comprise dans une des conférences de Londres à partir du dieu Romain Janus, illustre bien la méthode de Dumézil. Selon lui, Janus est le dieu Romain du commencement, mais ce rôle ne doit pas être compris en termes d'une temporalité chronologique ou historique, car on risque alors de conclure, comme le font « les historicistes », que Janus était le plus vieux dieu du Latium, le dieu des Romains archaïques, représentant ainsi une religion plus ancienne « que celle que couvrent les noms notamment de Jupiter, de Mars et de Quirinus »³². Dans la perspective structuraliste, il faut en revanche se demander comment Janus s'articule à la première fonction, c'est-à-dire la fonction souveraine. Ainsi, il est possible de voir que Janus n'a pas précédé Jupiter mais que tous les deux « forment "structure", l'un aidant et appelant l'autre, tous deux collaborant dans des formules et dans des rituels comme collaborent dans le Veda l'"impulseur" Savitr et les souverains Mitra-Varuna, comme le "créateur" Spenta Mainyu et Vohu Manah, l'archange héritier de Mitra, collaborent dans le zoroastrisme »³³. Dans le cadre de cette structure et de la première fonction que celle-ci dévoile, Janus est donc le premier des dieux non parce qu'il est apparu avant, au sein d'une religion plus ancienne, mais parce qu'il est « le créateur des choses et le père des êtres, des dieux mêmes »³⁴.

³⁰ Georges DUMÉZIL, « Les dieux des trois fonctions », dans *Les dieux des Indo-européens*, Paris, PUF « coll. Mythes et religions », 1952, p. 7.

³¹ « Par-delà les prêtres, les guerriers et les producteurs, et plus essentielles qu'eux, s'articulent les trois "fonctions" hiérarchisées de souveraineté magique et juridique, de force physique et principalement guerrière, d'abondance tranquille et féconde ». Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968, p. 16.

³² G. DUMÉZIL, *Les dieux des Indo-européens*, *op. cit.*, p. 98.

³³ *Ibid.*, p. 97.

³⁴ *Ibid.*, p. 98. Dans l'entretien mentionné précédemment, que Foucault donne en 1966, il évoque indirectement les recherches de Dumézil consacrées « aux mythes romains, scandinaves, celtiques » pour expliquer la notion de « système ». M. FOUCAULT, « Entretien avec Madeleine Chapsal », *op. cit.*, p. 542.

L'influence de la perspective structuraliste de Dumézil sur l'approche de l'expérience mobilisée par Foucault dans l'*Histoire de la folie* a déjà fait l'objet d'une analyse détaillée³⁵. Il est pourtant utile d'en rappeler ses principales caractéristiques. Dans l'*Histoire de la folie* le recours aux « expériences fondamentales »³⁶ exprime l'idée que l'expérience constitue une dimension objective qui articule un ensemble d'éléments donnant un sens à la folie à des époques déterminées. Comme l'explique Frédéric Gros, ces expériences se placent à un deuxième niveau par rapport à la « structure tragique de partage » entre raison et folie qui, dans la préface originale de *Folie et déraison*, fonctionne comme une sorte de « réserve métaphysique de l'histoire »³⁷. Pourtant, le rapport entre les expériences et le partage originaire entre folie et déraison ne se borne pas à répéter cette origine revêtue d'un sens neuf mais « assure le déploiement à chaque fois d'une nouvelle série des gestes historiques »³⁸. Le sens de la folie est ainsi interrogé « à travers la structure [...] qui ordonne », ce que Foucault appelle les quatre formes de conscience de folie³⁹. Celles-ci sont des « procédures historiques de limitation » de la folie, des « manières spécifiques pour la raison d'appréhender la folie tout en s'en gardant »⁴⁰. Ainsi, « l'historicité d'une expérience ne tient que par le tressage de ces limitations concrètes, où se précipiteront pour Foucault les contenus d'archive »⁴¹ qu'il mobilisera pour décrire respectivement l'expérience de la folie de la Renaissance, celle de l'âge classique et celle de la modernité. Toujours est-il que, malgré le recours au structuralisme, l'approche de l'expérience proposée par l'*Histoire de la folie* était encore influencée par la phénoménologie. En effet, comme le souligne Gros, dans la préface originale du livre, il s'agit bien « de réduire les vérités délivrées par les sciences positives de la folie ("renoncer au confort des vérités terminales" [...]) en en appelant à une *expérience primordiale* »⁴².

³⁵ Matías ABEIJÓN, « Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil », *Ideas y valores* 68, 169 (2019), p. 153-179.

³⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard (coll. « TEL »), p. 228.

³⁷ F. GROS, *Foucault et la folie*, op. cit., p. 33-34. Gros appelle « expérience primordiale » ce premier partage entre folie et déraison (p. 29). La préface originale de *Folie et déraison* souligne que l'histoire de la folie doit constituer une « étude structurale de l'ensemble historique – notions, institutions, mesures judiciaires et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même ; mais à défaut de cette inaccessibilité primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ». Michel FOUCAULT, « Préface », *Dits et écrits I*, op. cit., p. 192.

³⁸ F. GROS, *Foucault et la folie*, op. cit., p. 37.

³⁹ *Ibid.* p. 40. Ces quatre formes de conscience de folie sont : la conscience critique, la conscience pratique, la conscience énonciative, la conscience analytique. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 215-221.

⁴⁰ F. GROS, *Foucault et la folie*, op. cit., p. 38.

⁴¹ *Ibidem.* Pour une analyse spécifique de la manière dont ces consciences de folie s'articulent dans chaque expérience, F. GROS, *Foucault et la folie*, op. cit., p. 40-43. Selon Abeijón il y aurait une correspondance entre les formes de conscience chez Foucault et les trois fonctions de la structure chez Dumézil. M. ABEIJÓN, « Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil », art. cit., p. 173.

⁴² F. GROS, *Foucault et la folie*, op. cit., p. 29. Italiques selon l'original. Cette ambivalence entre phénoménologie et structuralisme est aussi présente dans *Naissance de la clinique*, où il s'agit d'analyser la mutation du discours

Dans les années 1960, à la suite de l'*Histoire de la folie*, Foucault abandonnera la thématization de l'expérience au fur et à mesure qu'il forgera d'autres concepts qui reprennent les principaux traits de celle-ci – ses caractères objectif, formel et holistique – afin d'aborder la dimension clairement discursive que ses recherches désormais acquièrent. Ce déplacement est évident dans le cas du concept d'épistémè qui est au cœur des investigations déployées dans *Les mots et les choses*⁴³. La mise à l'écart de la problématisation de l'approche objective de l'expérience est encore plus évidente dans les années 1970, où Foucault reprend, dans le cours *Le pouvoir psychiatrique*, « l'étude de l'archive psychiatrique au point où il l'avait abandonné dans son *Histoire de la folie* »⁴⁴. Dans ce cours, il « ne recherche plus, comme dans l'*Histoire de la folie*, une expérience fondamentale comme élément de systématisation des gestes et des discours, mais une tactique générale de pouvoir comme foyer de production de savoir et des pratiques »⁴⁵. Toujours est-il que dans le cadre des différentes analyses de cette époque, focalisées sur les diverses dynamiques historiques de ce « foyer », Foucault emploie des termes, notamment celui de « dispositif », qui lui permettent de mettre en relief une systématisation d'éléments à un moment historique déterminé⁴⁶. C'est cette idée de systématisation d'éléments qui revient, comme nous l'avons montré, dans l'approche objective de la chair comme expérience. Évidemment, elle revient d'une manière très rudimentaire et générale, mais elle y joue un rôle crucial car elle permet d'identifier une corrélation d'éléments à un moment donné, sur la base de laquelle la chair est définie, justement, comme une « expérience ». Ces éléments

médical non pas à partir des contenus thématiques ou des modalités logiques mais plutôt « de la distribution originaire du visible et de l'invisible ». Ce faisant, il est possible de comprendre que la médecine comme science clinique « est apparue sous des conditions qui définissent, avec sa possibilité historique, le domaine de son expérience et la structure de sa rationalité ». Michel FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF (coll. Quadrige), 1963, p. 8-13. C'est ainsi que *Naissance de la clinique* se propose d'interroger « la structure commune qui découpe et articule ce qui se voit et ce qui se dit » car ce qui compte « dans les choses dites par les hommes », en l'occurrence le discours clinique, est « ce qui d'entrée de jeu les systématise » (*Ibid.*, p. 18. Italiques selon l'original). Sur le rapport de *Naissance de la clinique* à la phénoménologie, notamment à travers le concept d'« *a priori* historique » que le livre introduit voir Jean-François COURTINE « Foucault lecteur de Husserl, l'*a priori* historique et le quasi-transcendantal », *Giornale di metafisica*, 29 (2007), p. 211-232 et B. HAN, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 80-93. Sur le rôle que la phénoménologie attribue à la réduction vis-à-vis des sciences positives, voir Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand et préfacé par Gerard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 172-175.

⁴³ Foucault saisira pourtant l'occasion de la rédaction de la préface de la traduction anglaise des *Mots et les choses* pour prendre ses distances avec le structuralisme : « je n'ai utilisé aucune des méthodes, aucun des concepts ou des mots clef qui caractérisent l'analyse structurale ». Michel FOUCAULT, « Préface à l'édition anglaise », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, p. 881. Sur la relation entre épistémè et structuralisme François WAHL, « Y a-t-il une épistémè structuraliste ? », *Qu'est-ce que le structuralisme ? 5. Philosophie*, Paris, Seuil, 1973, p. 17-126.

⁴⁴ F. GROS, *Foucault et la folie*, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁶ C'est le cas par exemple des dispositifs d'alliance et de sexualité dans *La volonté de savoir*. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard (coll. « TEL »), 1994, p. 141-142. Pour une définition du dispositif voir Michel FOUCAULT, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, p. 299-301.

sont la pratique de la pénitence à partir du II^e siècle et les exercices de la vie ascétique, à partir du III^e siècle, éléments qui organisent un certain rapport entre le soi, le mal et le vrai.

b) L'expérience limite : de la dé-subjectivation à l'expérience subjective de la chair comme constitution de soi.

Quels sont les déplacements qui permettraient de mieux comprendre l'élaboration de la dimension subjective de l'expérience de la chair ? Pour répondre à cette question il convient de s'arrêter sur le fameux entretien que Foucault donne à D. Trombadori, lequel constitue un moment important du « retour » de l'expérience vers la fin des années 1970.

Dans cet entretien, et tout comme il le fera dans *Les Aveux de la chair*, Foucault évoque l'idée d'une expérience subjective entendue en termes de transformation de soi. Plus précisément, cette transformation de soi est liée, dans l'entretien, au travail d'écriture ainsi qu'à l'effet de lecture de ses livres : « Mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé », et quant à l'effet qu'il espère que ses livres produisent sur les lecteurs, il affirme : « On [les] lit, donc, comme une expérience qui change, qui empêche d'être toujours les mêmes ou d'avoir avec les choses, avec les autres, le même type de rapport que l'on avait avant la lecture ⁴⁷. » Cette idée d'expérience « pleine » sera mobilisée à nouveau pour définir « les actes de subjectivité », c'est-à-dire l'objet d'analyse spécifique des leçons du cours *Du gouvernement des vivants* consacrées à étudier le baptême, la pénitence canonique et l'ascèse monastique, les éléments autour desquels Foucault fait pivoter la formation de l'expérience de la chair dans *Les Aveux de la chair*⁴⁸. Or dans l'entretien avec Trombadori, l'approche subjective de l'expérience n'est pas associée au christianisme, mais aux auteurs « littéraires » comme Bataille, Blanchot et Klossowski qui, selon Foucault, lui ont permis de se décaler par rapport à sa formation philosophique universitaire. Chez eux, il aurait ainsi découvert une approche de « l'expérience personnelle » alternative à celle de la phénoménologie⁴⁹. Or, en réalité il s'agit d'une référence indirecte ou inversée. Car chez ces auteurs Foucault repère, comme il le dit d'ailleurs lui-même, l'idée d'une « expérience limite » qui est une entreprise, non pas d'élaboration ou de transformation de soi, mais de « dé-subjectivation » puisque celle-ci a pour fonction

⁴⁷ Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits II*, op. cit., p. 860 et p. 866.

⁴⁸ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 111-112. Pourtant, dans ce cours Foucault n'évoque aucune dimension objective de l'expérience de la chair.

⁴⁹ Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », op. cit., p. 861-862.

« d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution »⁵⁰.

Dans ces pages nous nous concentrerons sur l'approche de l'expérience que Foucault repère chez Bataille. Car c'est à partir de l'élaboration du thème de « l'expérience intérieure » menée par ce dernier que les déplacements opérés par la dimension subjective de l'expérience de la chair peuvent être mis en évidence le plus clairement⁵¹.

De manière générale, dans la lecture que Foucault fait de ces auteurs, l'idée de la dissolution du sujet est problématisée par le biais d'une réflexion sur le langage. Dans l'hommage à Bataille publié dans la revue *Critique* en 1963, le langage employé par ces auteurs dans le sillage de Nietzsche est assimilé à une expérience souveraine qui devrait libérer « notre langage » et notre pensée du sommeil anthropologique, conséquence de l'articulation opérée par Kant « entre le discours métaphysique et les limites de la raison »⁵². Face à cette situation, Foucault conçoit le langage de Bataille comme celui qui « s'effondre sans cesse au cœur de son propre espace, laissant à nu, dans l'inertie de l'extase, le sujet insistant et invisible qui a tenté de le tenir à bout de bras, et se trouve comme rejeté par lui, exténué sur le sable de ce qu'il ne peut plus dire »⁵³. Ce langage suppose ainsi un « effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l'intérieur d'un langage qui la dépossède mais la multiplie dans l'espace de sa lacune », effondrement et dispersion que Foucault n'hésite pas à qualifier d'« une des structures fondamentales de la pensée contemporaine »⁵⁴. Comme Philippe Sabot l'a bien montré, ce diagnostic est repris dans *Les mots et les choses* où, appuyé sur la perspective du langage qu'il repère dans la littérature, Foucault annoncera « la mort de l'homme »⁵⁵.

Pour comprendre la perspective du langage que Foucault attribue à Bataille, il faut s'arrêter sur l'analyse qu'il mène au sujet de la question de la transgression. Selon Foucault, la transgression ne peut se comprendre sans l'idée de limite. Entre elles, il y a « un rapport en

⁵⁰ *Ibid.*, p. 862.

⁵¹ Daniel Verginelli Galantin a étudié en profondeur les enjeux de l'approche de l'expérience que Foucault forge à partir de ces auteurs. Nous nous permettons de renvoyer à son excellent travail. Daniel VERGINELLI GALANTIN, « Experiência e política no pensamento de Michel Foucault », thèse de doctorat, Université fédérale du Paraná, Brésil, 2017.

⁵² Michel FOUCAULT, « Préface à la transgression », *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 267-268.

⁵³ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁵ « En mobilisant *in fine* la référence à l'expérience littéraire du langage, Foucault ne cherche pourtant pas à opérer une ultime synthèse, en forme de réconciliation, entre l'homme et l'être du langage ; il tente plutôt de rejoindre la limite où vient se dissoudre la positivité que l'homme ne cesse de faire et refaire dans les sciences humaines, de désigner le point d'effondrement [...] de la configuration du savoir moderne » Philippe SABOT, *Lire Les mots et les choses Michel Foucault*, Paris, PUF (coll. « Quadrige manuels »), 2006, p. 144-145. Et aussi : « La "mort de l'homme", c'est donc le point de fuite de l'anthropologisme moderne, "le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser" » (*Ibid.*, p. 146).

vrille » qui illustre, en fait, un « étrange croisement d'êtres qui, hors de lui n'existent pas, mais échangent en lui totalement ce qu'ils sont »⁵⁶. Car il n'y a pas de transgression sans limite mais la transgression qui franchit la limite fait que celle-ci s'ouvre « violemment sur l'illimité », portant ainsi la limite « jusqu'à la limite de son être », ce qui mène la limite à éprouver « sa vérité positive dans le mouvement de sa perte »⁵⁷ et impliquant, par conséquent, la fin de la transgression. Entre la limite et la transgression il ne peut donc y avoir d'effraction. Elles s'appartiennent mutuellement. Ainsi, la transgression constitue une affirmation qui ne nie pas et par conséquent elle est une « affirmation non-positive », une « affirmation qui n'affirme rien : en pleine rupture de transitivité »⁵⁸. L'expérience de la transgression qui traverse toute l'œuvre de Bataille, « par un décrochage systématique, par rapport au Je qui vient de prendre la parole » – « décrochages dans le temps [...], décrochages dans la distance de la parole à celui qui parle [...], décrochages intérieurs à la souveraineté qui pense et écrit » fait ainsi que le langage philosophique s'avance pour éprouver la perte du sujet « jusqu'à la limite »⁵⁹.

L'idée consistant à porter le sujet à la limite sans pourtant la transgresser est au cœur de la caractérisation de l'expérience intérieure chez Bataille. Pour lui, l'expérience constitue un « voyage au bout du possible de l'homme [...] cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible. Du fait qu'elle est négation d'autres valeurs [...] l'expérience ayant l'existence positive devient elle-même positivement la valeur et l'autorité »⁶⁰. Cet extrême du possible constitue un « point » où l'homme, « s'étant dépouillée de leurre et de crainte, s'avance si loin qu'on ne puisse concevoir une possibilité d'aller plus loin », et c'est pour cela que ce point suppose « rire, extase, approche terrifiée de la mort ; [...] erreur, nausée, agitation incessante du possible et de l'impossible, et, pour finir, brisé, toutefois, par degrés, lentement voulu, l'état de supplice, son absorption dans le désespoir »⁶¹. Sorte d'anti-ascèse mystique qui, au contraire de celle expérimentée par Jean de la Croix, qui a la « prétention à devenir tout par possession de Dieu », demande de « cesser de vouloir être tout »⁶². L'expérience intérieure de Bataille est ainsi une « joie inhumaine » qui comporte « le

⁵⁶ *Ibid.* p. 265.

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ *Ibid.* p. 266.

⁵⁹ *Ibid.* p. 271.

⁶⁰ Georges BATAILLE, *L'Expérience intérieure*. Paris, Gallimard (coll. « TEL »), 1978, p. 19. Italiques selon l'original. La fonction de l'expérience comme ce qui permet d'altérer les valeurs ou d'en opérer une transfiguration, met en évidence toute l'héritage nietzschéen chez Bataille. Sur ce point voir, D. VERGINELLI GALANTIN, « Experiência e política no pensamento de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 58-60. Dans ses analyses, Verginelli Galantin s'appuie particulièrement sur Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1962.

⁶¹ G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 52.

⁶² *Ibid.*, p. 34.

désespoir, l'amour, la folie » et « la perte de soi jusqu'à la mort »⁶³, étant cette dernière, évidemment, la limite absolue de l'expérience. Ce paysage intime de l'expérience, que Bataille résume avec l'idée de supplice, ne se comprend pas sans la caractérisation qu'il attribue à ce type d'expérience en termes d'autorité et de contestation. En effet, l'expérience intérieure doit répondre à la nécessité de « mettre tout en cause » ou en question, « sans repos admissible »⁶⁴. C'est ainsi qu'elle est une alternative aux autres types d'expériences fondées sur les croyances religieuses, comme la mystique, car « les présuppositions dogmatiques » donnent « des limites indues à l'expérience »⁶⁵. Ce faisant, cette mise en question de tout, mène l'homme au bout du possible. Mais, compte tenu du fait que l'expérience intérieure n'a de principe ni dans un dogme, ni dans « la science », ni dans une recherche « d'états enrichissants » (v.g. attitude esthétique ou expérimentale), elle n'a « d'autre fin qu'elle-même » et, par conséquent, en s'ouvrant à l'expérience intérieure on ne peut « désormais avoir d'autre valeur ni d'autre autorité »⁶⁶. Ainsi, puisque l'expérience intérieure est à elle-même son propre fondement, « je conteste au nom de la contestation qu'est l'expérience elle-même (la volonté d'aller au bout du possible) » et, ce faisant, « l'expérience, son autorité, sa méthode, ne se distinguent pas de la contestation »⁶⁷. L'expérience se fonde en elle-même et, en raison de cela, elle est souveraine et capable de tout contester. Maurice Blanchot décrit cette capacité propre à l'expérience intérieure comme le geste « extrême » de l'homme ultime, c'est-à-dire de l'homme qui est conscient de vivre au moment final et définitif de la dialectique historique, l'homme universel maître de toutes les catégories du savoir, qui peut tout et qui a réponse à tout⁶⁸. « L'expérience-limite », comme Blanchot l'appelle, est donc « celle qui attend cet homme ultime, capable une dernière fois de ne pas s'arrêter à cette suffisance qu'il atteint »⁶⁹. Grâce à la publication récente d'un ensemble de textes inédits de Foucault sur la littérature, il est possible d'observer que l'autorité et la liberté constituent deux enjeux centraux dans le contraste que Foucault dresse très tôt, entre l'approche phénoménologique de l'expérience et celle forgée par Bataille. Dans

⁶³ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 18. Dans une note en bas de page, Bataille précise qu'autorité « s'entend dans le domaine de l'esprit, comme on dit l'autorité de la science, de l'Église, de l'Écriture » (*Ibidem*).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁸ Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 303-304. La référence implicite de cette interprétation sont les leçons d'Alexandre Kojève sur la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, que Bataille, entre autres, avait suivies dans les années 1930 à l'École des hautes études de Paris. Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard (coll. « TEL »), 1980. Sur ce point voir D. VERGINELLI GALANTIN, « Experiência e política no pensamento de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 139-142.

⁶⁹ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 304. Pour une description plus détaillée de l'expérience intérieure chez Bataille voir Martin JAY, *Songs of experience. Modern American and European variations on a universal theme*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2005, p. 366-381.

le texte « L'expérience phénoménologique – l'expérience chez Bataille » publié dans *Folie, langage et littérature*, l'expérience phénoménologique est décrite comme « un cheminement à travers le champ des possibilités nécessaires » qui se laisse « guider par le déploiement nécessaire de toutes les variations possibles [...] sous la constellation d'une nécessité d'essence, qui la précèdera, de peu, mais sans cesse, jusqu'au bout de son chemin »⁷⁰. Chez Bataille, au contraire, l'expérience

ne suit que le vœu de Blanchot – d'être elle-même l'autorité, renversant ainsi le *sens*, l'orientation de la marche philosophique [...] Il ne suffit pas de dire qu'elle retrouve sa liberté : il faudrait dire qu'elle a retourné la lame de sa liberté : non plus libre exercice de la nécessité ou bonheur de l'autorité reçue – mais geste original d'autorité, elle se fait autorité, autorité *créatrice* d'elle-même, reposant sur soi, se recueillant sur soi, s'exerçant dans l'expansion de soi⁷¹.

Pour saisir la manière dont cette dimension subjective de l'expérience revient, quoique modifiée, dans les recherches de Foucault sur la chair, il convient de mentionner un autre aspect de l'approche de l'expérience intérieure développée par Bataille : l'idée que celle-ci n'est assimilable ni à un projet ni à une action. La nature de l'expérience intérieure, affirme Bataille, « est de ne pouvoir exister comme projet » et, en ce sens, elle « est le contraire de l'action » car cette dernière « est tout entière dans la dépendance du projet »⁷². Le problème de l'action est qu'elle suppose ce que Bataille appelle « la pensée discursive »⁷³, le fait de penser, de parler, de réfléchir. Ainsi, elle empêche que l'homme fasse l'expérience d'aller au bout du possible. Ce faisant, le projet, impliqué par l'action, « c'est une façon d'être dans le temps paradoxale » car « c'est la remise de l'existence à plus tard », ce qui suppose qu'on escamote l'existence : « Ce n'est pas mourir mais être mort »⁷⁴. Le dédain de Bataille pour les notions de projet et d'action met aussi en relief l'alternative que l'expérience intérieure représenta, pour le jeune Foucault, vis-à-vis de la phénoménologie, en particulier celle de Sartre⁷⁵. Comme Foucault l'explique lui-même dans un entretien resté longtemps inédit mais qui a été finalement publié par *Le Nouvel observateur* en 2018, la réaction de Sartre à la publication de *L'Expérience intérieure* a été pour lui « la raison d'une rupture irréparable ». Cette rupture, souligne Foucault,

⁷⁰ Michel FOUCAULT, *Folie, langage et littérature*, édité par Henri-Paul FRUCHAUD, Daniele LORENZINI et Judith REVEL, introduction par Judith REVEL, Paris, Vrin (coll. « Philosophie du présent »), 2019, p.127. Sur la méthode de la variation en phénoménologie voir Edmund HUSSERL, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, traduit de l'allemand par D. Souche, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1970, p. 412-423.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² G. BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 58.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Sur la question de l'homme comme projet chez Sartre voir par exemple Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard (coll. TEL), [1943], 1976, « Chapitre premier : Être et faire : la liberté. I. La condition première de l'action, c'est la liberté » p. 477-526.

a impliqué pour lui « l'indication de quelque chose qui devait sans doute être essentielle à notre époque », à savoir que ce « qui est important pour la philosophie, pour la politique, finalement pour tout homme, c'est bien ce que Bataille appelait l'expérience, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas l'affirmation du sujet dans la continuité fondatrice de son projet »⁷⁶.

Il n'en reste pas moins que l'approche subjective de l'expérience de la chair est assez différente de l'expérience intérieure de Bataille. En effet, et quoique dans le sillage de Bataille, celle-ci ne devrait pas être assimilée à un projet ; elle suppose bien pourtant une action, ou du moins un objectif.

En tant que transformation de soi, l'expérience de la chair implique l'activité du sujet capable d'opérer une modification sur soi avec un but déterminé, à savoir la purification de soi en vue du salut. Cette capacité du sujet agent, susceptible de se conduire en vue de sa propre purification, est thématisée au cours de l'analyse des deux éléments qui organisent l'expérience de la chair. Dans le cas de la pénitence, elle est d'abord problématisée dans les recherches consacrées à la discipline pénitentielle du baptême élaborée par Tertullien et institutionnalisée par le catéchuménat, où Foucault affirme littéralement que Tertullien introduit une approche de la *metanoia* dans laquelle le sujet est « agent » de sa propre purification⁷⁷. Dans le cas des investigations sur l'*exomologesis* ou seconde pénitence, qui complètent l'analyse de la *metanoia*, le pénitent est celui qui expose lui-même, en public et de manière dramatique, sa condition de pécheur afin de renoncer au péché et d'être réintégré à l'Église⁷⁸. Quant à l'ascèse monastique, l'action menée par le sujet dans le but de se purifier est notamment examinée au moyen des techniques ou d'exercices tels que l'examen des pensées et l'aveu, c'est-à-dire l'*exagoreusis*⁷⁹. Cet ensemble de recherches permet d'observer que l'approche subjective de l'expérience de la chair introduit des déplacements assez prononcés vis-à-vis de l'approche de l'expérience élaborée par Bataille. En effet, ces exercices chrétiens de purification impliquent

⁷⁶ « Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir spirituel : l'entretien inédit de 1979 », *Le Nouvel observateur*, entretien publié le 7 février 2018, consulté en ligne (L'Obs site web). Sur la réaction de Sartre à *L'Expérience intérieure*, voir Jean-Paul SARTRE « Un nouveau mystique » dans *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 143-188.

⁷⁷ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 58. Foucault appuie son analyse sur le livre VI du *De baptismo* de Tertullien. Celle-ci est une des principales modifications de la *metanoia* que Foucault attribue à Tertullien vis-à-vis de ces prédécesseurs, notamment des Pères apostoliques et les Apologistes. *Ibid.*, p. 54-56.

⁷⁸ Foucault base son analyse notamment sur le livre XI de *De paenitentia* de Tertullien. Michel FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 93-95. L'*exomologesis* était considérée comme une pénitence seconde par rapport au baptême. Elle était ainsi exceptionnelle et permettait au pénitent de mettre en lumière son état de pécheur au moyen d'une procédure, publique et dramatique, qui pouvait impliquer, par exemple, « coucher sous le sac et la cendre, s'envelopper le corps de sombres haillons, abandonner son âme à la tristesse, corriger par de rudes traitements ses membres fautifs », *Ibid.*, p. 94.

⁷⁹ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 133-145. Foucault étaye son analyse sur les *Institutions* et les *Conférences* de Cassien, mais il définit l'*exagoreusis* sur la base des écrits de Basile de Césarée comme la pratique permanente de l'examen-aveu. Saint Basile, P.G., t. 31, col. 985 (*Ibid.* p. 133).

un *dépassement de la limite* puisqu'à travers eux l'individu se modifie lui-même au moyen d'une série de mécanismes lui permettant de renoncer à la mort et de la dépasser en vue du salut tout en se mortifiant lui-même. Cela dit, il faut pourtant signaler que Foucault écarte la dimension de la foi et des croyances que ces exercices possèdent chez les Pères. En effet, comme il le précise dans *Du gouvernement des vivants*, les analyses qu'il consacre à ces exercices ne se focalisent pas sur le « régime de la foi » mais sur le celui de « l'aveu ». Ce faisant, il ne s'agit pas pour lui d'étudier comment les individus adhèrent à un contenu de vérité intangible et révélée mais d'interroger l'obligation que ceux-ci ont de manifester leurs vérités cachés et individuelles par des actes qui ont « des effets de connaissance, des effets libérateurs »⁸⁰.

Dans le cas de la pénitence du baptême, Foucault montre bien que celle-ci est conçue comme ce qui ouvre l'accès à la vie tout en étant elle-même une mort. Cette idée est notamment illustrée par l'approche du baptême comme mort de la mort qu'il repère chez Ambroise. Dieu condamne l'homme à la mort comme conséquence du péché de la Chute, mais ce châtiment n'est pas redoutable ni sans remède. D'une part, parce que Dieu a permis à l'homme de ressusciter et, de l'autre, parce que la mort, comme terme de la vie mortelle, est aussi le terme du péché. Le baptême est donc une sorte d'inversion de la mort : une mise à mort « volontaire » qui fait mourir au péché et à la mort et qui, à ce titre, doit donc être « ardemment désirée »⁸¹. La mortification de l'*exomologesis* est notamment illustrée par la figure du martyr, car le pénitent qui pratique l'exomologèse doit témoigner comme le martyr : « Exprimer son repentir, montrer la force qui lui donne sa foi et rendre manifeste que ce corps qu'il humilie n'est que poussière et mort, et que la vraie vie est ailleurs »⁸². » Quant à l'ascèse monastique, le thème de la mortification est articulé à celui du renoncement de soi. Pour Foucault, ce dernier est, à la fois, la condition et l'effet des techniques ascétiques monastiques. Compte tenu du fait que, comme conséquence de la Chute, l'individu ne peut pas se conduire soi-même car il risque de tomber dans le péché, il a besoin d'une direction spirituelle. Cette direction, nous dit Foucault, « consiste dans un dressage à l'obéissance, entendu comme renonciation aux volontés propres par soumission à celui d'autrui »⁸³. Le paradoxe de l'obéissance monastique est ainsi qu'elle

⁸⁰ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 82. Foucault suit donc ici le même principe que Bataille : écarter la dimension confessionnelle du christianisme de l'approche de l'expérience. Pourtant, à la différence de Bataille, chez Foucault cette décision méthodologique est motivée par le rapport que la dimension des croyances pourrait avoir avec l'idéologie. Sur ce point voir Philippe BÜTTGEN, « Foucault's concept of confession » *Foucault Studies*, 29 (2021), p. 11-13.

⁸¹ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, op. cit., p. 74-75. Foucault suit ici notamment le *De sacramentis* d'Ambroise de Milan.

⁸² *Ibid.*, p. 104. Peut-être est-il pertinent de rappeler que l'exomologèse était notamment pratiquée par les relaps qui, ayant renoncé à la foi chrétienne, ne s'exposèrent pas au martyre.

⁸³ *Ibid.*, p. 120.

est « un exercice de la volonté sur elle-même mais contre elle-même »⁸⁴. L'examen des pensées et l'aveu jouent un rôle clé dans le cadre de cette dynamique du renoncement à sa propre volonté. Car leur articulation (*exagoreusis*) permet de mieux ancrer la soumission de soi dans le cadre de la direction. Comme Foucault l'explique bien, l'objectif de l'*exagoreusis* est d'identifier l'origine des pensées (*logismoi/cogitationes*) du moins dans le but d'écarter les tentations et les assauts camouflés de Satan. Pourtant, cette purification à travers l'*exagoreusis*, il ne faut pas la comprendre ni « comme la restauration de soi-même » ni « comme un affranchissement du sujet », car « elle est, au contraire, l'abandon définitif de toute volonté propre » pour mieux obéir au directeur spirituel et pour cela elle constitue « une certaine manière de mourir à soi-même »⁸⁵.

Les analyses de ces différentes formes de mortification de soi mettent bien en évidence la façon dont l'approche chrétienne de la chair permet à Foucault de thématiser, de manière autonome et indépendante, l'activité du sujet. C'est le sujet ou l'individu, en tant qu'élément agent, qui entreprend ces « expériences », le paradoxe étant que celles-ci, à ses yeux, mènent l'individu à sa propre mortification et à dépasser ainsi le seuil de la mort et du péché comme condition de sa propre purification et transformation. Foucault thématise donc cette dimension du sujet agent dans le cadre des recherches sur la chair chrétienne bien avant de se concentrer sur la philosophie antique, quoique, chez cette dernière, il pourra explorer des « modes » de constitution de la subjectivité ou « modalités d'expérience » subjectives bien différentes. C'est le cas, par exemple, des « arts de vivre » qu'il étudie sur la base des textes de Sénèque, lesquels aboutissent, non à la mortification de soi, mais à la tranquillité⁸⁶. Ou, encore, c'est aussi le cas de l'*enkrateia* chez Aristote qui constitue « une forme active de maîtrise de soi, qui permet de résister ou de lutter, et d'assurer sa domination dans le domaine des désirs et de plaisirs »⁸⁷.

Certes, cette élaboration conceptuelle relative à la subjectivité ne s'opère pas complètement à l'intérieur de la réflexion que Foucault mène sur la chair. En effet, il est possible d'observer comment elle se met déjà en place un peu avant, où, toujours dans le cadre des recherches qu'il mène sur le christianisme, Foucault étudie le pouvoir pastoral⁸⁸. Toujours

⁸⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁵ *Ibid.*, 145.

⁸⁶ Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, édité par Frédéric GROS Paris, Seuil/Gallimard (coll. « Hautes études »), 2014, p. 33-34.

⁸⁷ M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs, op. cit.*, p. 87.

⁸⁸ Pour Foucault le pouvoir pastoral constitue un type de pouvoir sur les hommes qui se développe à partir de la formation de l'Église. Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, édité par Michel SENELLART, Paris, Seuil/Gallimard (coll. « Hautes études »), 2004, p. 151. Michel Senellart a bien mis en évidence cette élaboration embryonnaire de la subjectivité chez Foucault. Michel SENELLART, « Paradosi e attualità della soggettivazione cristiana », dans E. DE CONCILIIIS (éd.), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Napoli, Mimesis, 2007, p. 41. Pour une analyse approfondie du pouvoir pastoral voir Philippe

est-il que, à partir du concept d'expérience de la chair, Foucault fait un pas de plus dans le développement de ce domaine analytique. En effet, dans les investigations sur le pouvoir pastoral, la notion de « subjectivation », et non pas celle de subjectivité, est introduite pour faire référence au rapport que l'individu entretient avec lui-même dans l'examen de conscience que Foucault décrit comme un aspect de la vérité en tant qu'en élément propre au pouvoir pastoral⁸⁹. Ainsi, la problématisation de la capacité agente de l'individu demeurerait encore trop attachée à la thématisation du pouvoir⁹⁰. Avec la notion d'expérience, en tant qu'expérience subjective, la chair permet d'opérer un découpage plus complet de la question de la subjectivité mettant mieux en relief la dimension que celle-ci a en tant qu'un élément agent⁹¹.

Conclusion

Nous nous sommes proposés d'interroger la portée que Foucault attribue à la notion d'expérience de la chair dans *Les Aveux de la chair*. Ce faisant, il s'agissait de comprendre les enjeux de cette définition en analysant la manière dont Foucault mobilise le terme « expérience » pour forger une approche de la conception chrétienne de la chair sur la base de la lecture des Pères de l'Église. Au cours de notre étude, nous avons démontré que l'expérience de la chair est constituée par une double dimension conceptuelle : une dimension objective et une dimension subjective. La première est déterminée par son caractère formel ou holistique ainsi que par sa capacité à articuler des rapports entre différents éléments, en l'occurrence la manifestation de la vérité, l'annulation du mal et le rapport que le sujet a à lui-même dans le cadre d'un ensemble de pratiques à un moment historique déterminé, à savoir, la discipline de pénitence et l'ascèse monastique à partir du II^e et III^e siècles. La seconde, en revanche, désigne l'activité que le sujet entreprend vis-à-vis de lui-même au moyen de ces pratiques dans le but de se connaître lui-même et de se purifier. Cette définition de l'expérience de la chair, avec sa

BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histories, sciences sociales*, 5 (2007), 62^{ème} année, p. 1129-1154.

⁸⁹ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 183-187. Pourtant, dans les conférences qu'il donne au Japon quelques semaines après avoir terminé le cours *Sécurité, territoire, population*, Foucault emploie le terme « subjectivité » pour indiquer un des effets du pouvoir pastoral. Michel FOUCAULT, « la philosophie analytique de la politique », *Dits et écrits II*, op. cit., p. 549 ; « Sexualité et pouvoir », *Ibid.*, p. 566 (dans cette conférence Foucault évoque aussi le terme « chair » pour faire référence à la subjectivité, entendue notamment en termes de corps, en tant qu'effet du pouvoir pastoral).

⁹⁰ La même observation pourrait être appliquée aux « contre-conduites », lesquelles constituent une opposition au pouvoir pastoral et, de plus, ne comportent pas exclusivement une activité du sujet car elles peuvent être individuelles ou collectives. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 195-232.

⁹¹ Pour une analyse plus approfondie de la question de la subjectivité chez le dernier Foucault, voir Judith REVEL « Between Politics and Ethics. The Question of Subjectivation », CREMONESI et al (ed.), *Foucault and the Making of Subjects*, London/New York, Rowman & Littlefield International, 2016, p.163-173; Frédéric GROS, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de philosophie*, 65, (2002/2), p. 229-237.

double dimension, semble constituer un moment d'élaboration conceptuel important pour la définition de l'expérience que Foucault utilisera par la suite dans *L'Usage des plaisirs* pour expliquer le profond remaniement du projet de l'*Histoire de la sexualité*.

Comme nous l'avons montré, la définition de l'expérience de la chair suppose un « retour » du thème de l'expérience, retour qu'elle n'inaugure pas pour autant, car Foucault, après un long silence, évoque le terme expérience dans le cadre d'une série d'interventions – nous avons mentionné à cet égard l'entretien avec Trombadori ainsi que celui sur l'Iran publié dans *Le Nouvel observateur* – qui précèdent de peu ou sont peut-être même contemporains à la préparation des *Aveux de la chair*. Dans le cadre de ce « retour », les recherches sur la chair donnent à Foucault l'occasion de réarticuler les réflexions sur l'expérience qu'il avait déployées durant les années 1960. Ainsi, la dimension objective de l'expérience de la chair reprend l'idée que l'expérience constitue une instance au sein de laquelle une série d'éléments s'organisent ou se mettent en rapport, que Foucault avait explorée sur la base du structuralisme, en particulier des notions de « système » et de « structure ». En revanche, la dimension subjective de l'expérience de la chair suppose une réélaboration du thème de « l'expérience limite » que Foucault avait problématisé à partir des écrits de Blanchot et de Bataille. Ce faisant, la définition de « l'expérience de la chair » semble constituer une sorte de « solution » au conflit « mal résolu » que, comme Foucault l'affirme dans un entretien des années 1960, il eut « pendant une longue période » entre « la passion pour Blanchot, Bataille », et d'autre part l'intérêt pour « certaines études positives comme celles de Dumézil et de Lévi-Strauss »⁹². Peut-être la réflexion sur la chair est-elle capable de fournir une telle solution car elle mobilise le « problème religieux », c'est-à-dire l'« unique dénominateur commun », que partagent, selon Foucault, le structuralisme et l'approche littéraire de l'expérience⁹³. Ce qui est en tout cas plus clair c'est que la définition foucauldienne de la chair engage une élaboration conceptuelle profonde de l'expérience, au sein de laquelle le religieux, ou devrait-on dire plutôt dans le cas de Foucault le « spirituel »⁹⁴, joue un rôle central comme ce qui permet de penser une rupture radicale du sujet avec lui-même. À partir de là, on peut comprendre pourquoi les recherches sur les Pères de l'Église ont donné lieu à cette réélaboration du concept d'expérience : chez eux, en particulier dans les réflexions de Tertullien sur la pénitence et dans celle de Cassien sur l'ascèse

⁹² Michel FOUCAULT, « Qui êtes-vous professeur Foucault ? », *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 642.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ « Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir spirituel : l'entretien inédit de 1979 », *Le Nouvel observateur*, entretien publié le 7 février 2018, consulté en ligne (L'Obs site web).

monastique, Foucault repère un matériel riche pour problématiser la radicalité de l'expérience comme transformation de soi.

Or, l'approche de l'expérience de la chair introduite par *Les Aveux de la chair* opère aussi des déplacements importants vis-à-vis des recherches des années 1960, lesquels entraînent la problématisation d'une perspective de la subjectivité selon laquelle le sujet est capable de mener une action lui permettant de se transformer. Ainsi, la chair véhicule toute une réflexion sur la subjectivité en tant qu'un élément agent. Ce faisant, Foucault introduit la dimension de l'action du sujet comme un problème relatif à l'expérience, s'éloignant, par conséquent, de l'approche de l'expérience développée par Bataille. En effet, dans le cas de l'expérience de la chair c'est le sujet lui-même qui opère sa propre transformation sur la base et à partir d'une expérience historique (objective ou formelle) composée d'un ensemble d'éléments précis. Ce déplacement pose une série de problèmes, en particulier en ce qui concerne le rapport entre expérience et liberté. Comme nous l'avons vu, chez Bataille le fait que l'expérience n'implique ni d'autre action ni d'autre projet qu'elle-même rend à l'expérience intérieure toute son autorité et sa souveraineté. C'est dans cette mesure que l'expérience intérieure peut, comme le dit Foucault, « retourner la lame de sa propre liberté » et constituer ainsi une autorité qui repose uniquement sur elle-même. Dans le cas de la chair, en revanche, c'est le sujet qui, reposant sur une expérience objective, ne se crée pas mais se transforme lui-même au moyen de l'activité qu'il déploie (expérience subjective). Ce faisant, Foucault tend à concevoir la forme de la subjectivité comme le résultat d'un mouvement par lequel le sujet met en pratique sa propre liberté, le paradoxe étant dans le cas spécifique de la chair, que cette mise en pratique de la liberté de soi mène l'individu à sa propre mortification⁹⁵.

Sur la base de ce constat, une série de questions s'imposent : quel serait le fondement de cette activité de libération du sujet ? Peut-elle seulement s'appuyer sur des pratiques aménagées au sein d'une expérience historique et objective ? Comment penser cette activité du sujet que Foucault thématise sur la base de la chair ? Et dans quelle mesure la question de la chair réarticule la tentative de Foucault de se démarquer de la phénoménologie, qui était, comme nous l'avons observé, un des enjeux de l'élaboration du concept d'expérience que Foucault déploie durant les années 1960 en s'appuyant sur le structuralisme et la littérature ?

⁹⁵ Ce rapport entre expérience, subjectivité et liberté est caractéristique de l'approche foucauldienne de la critique, qui mobilise à nouveau le thème de la limite, avec un résultat qui n'est pas celui de la mortification de soi et que Foucault attribue à la chair : « Je caractériserai donc l'*ethos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres ». Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 1394.

La question de la chair semble ouvrir un nouveau chantier de recherches important pour développer l'approche foucauldienne de la subjectivité. Compte tenu des éléments qu'il mobilise, ce chantier fournit une nouvelle perspective pour interroger à nouveaux frais le dialogue entre Foucault et d'autres courants philosophiques, en particulier, la phénoménologie, qui, tout comme Foucault, s'appuie sur le concept de « chair » pour repenser les rapports entre expérience et subjectivité⁹⁶.

Résumé : La définition de la chair comme une « expérience » constitue une des principales contributions conceptuelles des *Aveux de la chair*, quatrième volume de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault. Mais qu'est-ce que Foucault entend désigner avec le syntagme « expérience de la chair » ? Et quel sont les enjeux que celui-ci mobilise ? Cet article interroge la portée de cette définition en avançant l'hypothèse que celle-ci doit être comprise à la lumière des approches de l'expérience que Foucault développe dans les années 1960 en s'appuyant sur le structuralisme et la littérature. C'est ainsi que l'article dévoile la définition de la chair comme une expérience à la fois objective et subjective dont l'élaboration engage le développement d'une approche de la subjectivité en tant qu'un élément agent capable de se transformer lui-même.

Mots clé : Michel Foucault, chair, expérience, subjectivité, christianisme.

Adresse électronique : acolumbo@mailfence.com

⁹⁶ C'est le cas de Maurice Merleau-Ponty et de Michel Henry. Nous pensons en particulier aux recherches de ce dernier car, tout comme Foucault, Henry développe une approche de la chair qui implique une lecture et une interprétation du christianisme. Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2002.