

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

UNE INTERPRÉTATION DU THÈME FOUCALDIEN
DU SOUCI DE SOI

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
CHRYSYTIAN OUELLET

MARS 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

C'est en consultant la littérature critique sur les thèmes conjoints du souci de soi et de l'esthétique de l'existence que s'est imposée à moi la problématique dont il sera question dans ce mémoire. J'ai tout de suite été frappé par la distance qui séparait ma lecture – à l'origine davantage basée, je dois l'avouer, sur une intuition générale que sur une étude détaillée et attentive des textes de Foucault –, de celles de plusieurs commentateurs de renommée.

Un axe d'interprétation général m'a plus spécifiquement semblé être d'emblée contre-intuitif. J'ai pu remarquer que tout un pan de la littérature critique – pan constitué de différentes approches et de différents angles d'interprétation – s'évertuait à critiquer ce qui est considéré comme l'exacerbation illégitime par Foucault d'une certaine forme de solipsisme, d'individualisme et d'égoïsme extrême. Cette exacerbation apparaît pour certains sous la forme de ce qu'ils considèrent être une lecture trop « esthétisante » des Anciens (Pierre Hadot¹, Laurent Jaffro) ; pour d'autres, elle se révèle sous la forme d'une manifestation pervertie d'un

¹ Dans son article sur la culture de soi, P. Hadot critique la promotion de ce qu'il considère être une lecture beaucoup trop esthétisante des Anciens : « [...] je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme version XX^e siècle » (HADOT, P., « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », dans COLLAB., Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989, p. 267.) Il y aurait selon Hadot une exacerbation illégitime par Foucault d'un soi empirique égoïstement orienté vers lui-même qui, dans les faits, n'existait pas chez les Anciens. C'est que loin de constituer un repli de l'individu sur lui-même – c'est-à-dire un repli vers un soi empirique –, Hadot nous dit que le sujet ancien est par sa raison lié à la transcendance du monde. Cette interprétation rejoint celle de L. Jaffro, qui critique l'absence du traitement par Foucault de la notion de *prohairesis* – absence qui témoigne justement d'une lecture trop axée sur l'individu empirique et sur la négligence du cadre ontologique qui structure l'expérience du sujet chez les Anciens. Voir JAFFRO, L., « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'herméneutique du sujet* », dans GROS, F. et LEVY, C. (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 65 à 69.

idéal néanmoins louable de la modernité (Charles Taylor²) ; pour d'autres encore, elle se présente sous la forme d'une exclusion totale de l'autre à travers le développement d'une éthique d'un soi soliloque (Michaël Gardiner³), par opposition à une éthique dialogique du soi.

Or, à la lecture de *L'usage des plaisirs*, du *Souci de soi* et de *L'herméneutique du sujet*⁴, il m'a semblé bien au contraire que la conception de Foucault du sujet des Anciens, et par extension de l'esthétique de l'existence, disqualifiait ces interprétations. D'une part – et comme le montre bien dans son essai Annie Larivée⁵ – on ne peut pas dire de Foucault qu'il est insensible au cadre ontologique qui anime l'esthétique de l'existence des Anciens. Ressort fréquemment dans ses textes l'idée que le sujet est lié par sa propre raison à la raison universelle du monde ; s'il lui est permis de poser certains jugements de valeur sur « ce qui dépend de lui », c'est précisément parce qu'il sait qu'il occupe une certaine place au sein du monde et de la communauté humaine – monde et communauté qui sont ordonnés sur la raison universelle. Par ailleurs, il m'a semblé que si Gardiner a raison d'affirmer, lorsqu'il fait référence au thème du souci de soi chez Foucault, que le statut de l'autre et sa nécessité ne se posent pas au sens strict dans les termes d'une définition dialogique du soi, il reste néanmoins qu'ils impliquent une reconnaissance certaine de

² TAYLOR, C., *Grandeur et misère de la modernité*, Bellarmin, « Essentiel », 1992. Pour Taylor, l'esthétique de l'existence foucauldienne constitue en quelque sorte une doctrine de l'authenticité pervertie – perversion qui résulte de l'omission de certaines exigences fondamentales de la culture de l'authenticité. En recherchant le souci de la création, de l'originalité et de la réévaluation systématique des valeurs dominantes, l'esthétique de l'existence foucauldienne laisserait selon lui tomber une « ouverture à des horizons de signification » ainsi qu'une « définition du soi dans le dialogue » (pp. 87-88), qui sont des éléments fondamentaux et constitutifs de la culture moderne de l'authenticité.

³ M. Gardiner est l'auteur d'un article comparatif fort intéressant qui mesure Foucault à Bakhtine, et qui dénonce un problème déjà soulevé par Taylor : l'absence chez Foucault de l'aspect dialogique dans l'éthique du souci de soi. Voir GARDINER, M., « Foucault, ethics and dialogue », *History of the Human Sciences*, Vol. 9, n. 3, pp. 27-46.

⁴ Pour les références complètes, voir bibliographie.

⁵ LARIVÉE, A., « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *Critique*, LVIII, no. 660, numéro spécial « Leçons de Foucault », mai 2002, pp. 335-353. Voir plus spécifiquement pp. 349-350.

l'importance constitutive de l'autre dans la formation du soi. L'autre apparaît à plusieurs reprises comme individu *indispensable* à la constitution du sujet. Le rapport à l'autre, sa nécessité, son rôle fondamental, sont exprimés à plusieurs reprises dans le *Souci de soi* et dans *L'herméneutique du sujet*. Bref, il m'a semblé de premier abord que le sujet de Foucault n'est pas du tout un sujet « seul au monde » ; l'autonomie qu'il recherche n'est pas celle que recherche un esthète compris comme un soliloque, un individualiste ou un égocentrique.

C'est de ces quelques préoccupations et de ces intuitions générales qu'est né mon désir de proposer cette lecture du souci de soi. Je tenterai de la justifier au meilleur de mes capacités. Avec ce que je propose dans les pages qui suivent, je n'ai évidemment pas la prétention d'innover. Je présente seulement une lecture qui prend position dans un débat déjà ouvert.

Remerciements

Je veux d'abord plus particulièrement remercier Georges Leroux pour m'avoir soutenu tout au long de ce projet. Les suggestions qu'il m'a faites au tout début de mon projet relativement au choix du sujet de mon mémoire m'ont été plus que salutaires. Grâce à ces suggestions, je me suis ouvert à la philosophie antique et j'ai pu ainsi vivre une sorte de « conversion » philosophique. J'ai par ailleurs grandement apprécié sa patience, sa compréhension, son empathie, son humanité et sa présence mesurée. Il a su percevoir mon besoin de latitude et il m'a toujours appuyé, malgré mon rythme très lent d'écriture.

Je veux également en profiter pour remercier mes parents, qui m'ont encouragé moralement tout au long de mon projet. Nicole et Jean-Marc n'ont jamais cessé de croire en moi et de m'aider à réaliser mes rêves. Je tiens également à remercier mes amis, Éric, Gaël, Jérôme et Colombe. Les discussions que j'ai pu avoir avec eux ont été à plusieurs reprises éclairantes et encourageantes.

Merci à Isabelle, pour tout. Merci pour m'avoir si généreusement appuyé durant ces deux dernières années, pour m'avoir inspiré et pour me faire toujours voir la vie d'une autre façon.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	ii
TABLE DES MATIÈRES	vi
LISTE DES ABRÉVIATIONS	vii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LE <i>SUJET</i> DU SOUCI	12
1.1 Le sujet éthique et spirituel des Anciens	15
1.2 Les moyens de l’auto-subjection : la faculté divine en l’homme et la conversion	23
CHAPITRE II	
LE <i>SOUCI</i>	43
2.1 Précisions méthodologiques	44
2.2 Un <i>mode d’assujettissement</i> qui repose sur la croyance en la nature et la raison	48
2.3 Le soi-même « déformé » comme <i>substance éthique</i> et la connaissance de soi comme <i>askêsis</i> ou travail éthique/spirituel sur soi-même	59
2.4 Le <i>telos</i> visé par la pratique du souci : indépendance et plénitude du sujet ..	78
CONCLUSION	82
BIBLIOGRAPHIE	88

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- MC *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.
- AS *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.
- OD *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, « Nrf », 1971.
- HF *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1972.
- SP *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1975.
- VS *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.
- UP *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.
- SS *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.
- HS *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, dir. par F. Ewald et A. Fontana, éd. par F. Gros, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2001.
- DE I *Dits et écrits I, 1954-1975*, éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.
- DE II *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

RÉSUMÉ

Il s'agit dans ce mémoire de proposer une interprétation du thème du *souci de soi* chez Michel Foucault. Tout en étant soucieux d'inscrire cette interprétation foucauldienne du *souci* à l'intérieur du projet plus général qui l'anime – c'est-à-dire une « ontologie du présent », un travail sur les limites contingentes qui façonnent notre expérience –, nous voulons avant tout montrer que le *souci*, tel que Foucault le comprend des Anciens, implique pour lui une pleine maîtrise de soi-même sur soi-même, qui doit être comprise comme une pure irréductibilité à tout ce qui est extérieur à soi : irréductibilité à un autre transcendant (une loi ou réalité divine extérieure à l'individu); détermination du soi par le soi comme sujet de son existence et non comme objet d'une existence supérieure ; indépendance à l'égard de l'autre concret (autrui). En somme, nous avançons que la maîtrise et l'indépendance radicales du sujet se trouvent affirmées autant à travers la forme particulière que prend le *soi*, qu'au travers le *souci* que le sujet doit se prodiguer à lui-même.

Nous voulons également montrer, dans la même perspective, que cette *irréductibilité radicale* n'est paradoxalement pas à comprendre en termes d'autonomie ou d'auto-détermination, au sens moderne des termes. Foucault est très conscient du rapport essentiel qui lie l'homme et le Dieu dans toute l'expérience antique de la subjectivité. Cependant, nous pensons qu'il arrive à se représenter le lien stoïcien de l'individu au Dieu de telle manière que la pleine souveraineté de cet individu ne s'en trouve nullement atteinte.

Finalement, nous voulons montrer que pour Foucault, cette maîtrise de soi-même par soi-même et sur soi-même ne se manifeste réellement que dans la période hellénistique et romaine, et plus particulièrement à travers la philosophie stoïcienne. L'esthétique ou l'éthique de la maîtrise de soi par soi ne traverse pas pour lui – en tout cas, pas dans sa forme pleinement réalisée – toute la philosophie païenne. Avant comme après les Stoïciens, l'éthique des philosophes se concrétise, à différents degrés et de différentes manières, sous la forme d'une *domination* d'un autre (ontologique ou concret).

Mots-clés : Michel Foucault, souci de soi, connaissance de soi, stoïcisme, liberté.

INTRODUCTION

Notre projet consiste ici à proposer une interprétation qui puisse rendre compte de la lecture foucauldienne du souci de soi. Une telle interprétation doit tenir compte, avant toute chose, de la disposition particulière sous laquelle se présente la lecture foucauldienne des Anciens. À travers cette lecture, Foucault ne fait pas seulement interpréter, mais il pense en même temps son propre projet philosophique. À partir d'une série d'articles qu'il a écrits entre 1981 et 1984¹, on peut voir qu'il envisage le souci de soi comme une « position » philosophique, éthique et politique qui peut s'avérer tout à fait utile et pertinente pour penser et pour agir dans le cadre historique qui est le nôtre. Le souci de soi est effectivement un thème que Foucault explore – et à propos duquel il offre une interprétation audacieuse et surprenante sur laquelle nous nous pencherons –, mais l'étude de ce thème est effectuée avant tout dans le but de « promouvoir de nouveaux modes de subjectivité » et de dégager de

¹ Voir principalement : « What is Enlightenment ? » (« Qu'est-ce que les Lumières ? »), dans RABINOW, P. (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Voir aussi : a) « The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir » ; trad. F. Durand-Bogaert), dans DREYFUS, H. et RABINOW, P., *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226 ; b) « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress » (« À propos de la généalogie de la morale : un aperçu du travail en cours » ; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow ; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), dans DREYFUS, H. et RABINOW, P., *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2^e éd., 1983, pp. 229-252 ; c) « Politics and Ethics : An Interview » (« Politique et éthique : une interview » ; entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor ; Université de Berkeley, avril 1983), réponses traduites en anglais, dans RABINOW, P. (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380 ; d) « Le retour de la morale » (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), *Les Nouvelles littéraires*, n. 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41 ; e) « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia, Revista internacional de filosofia*, n. 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116 ; f) « Truth, Power, Self » (« Vérité, pouvoir et soi » ; entretien avec R. Martin, université du Vermont, 25 octobre 1982 ; trad. F. Durand-Bogaert), dans HUTTON, P. H., GUTMAN, H. et MARTIN, L. H. (éd.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9-15.

toutes nouvelles « possibilités stratégiques » qui pourraient nous être utiles pour notre propre actualité. La lecture foucauldienne du souci de soi participe en effet du projet plus général, théorisé de manière plus précise, à l'époque qui nous intéresse, dans un texte sur Kant², de penser notre propre présent, de faire une « ontologie critique de nous-mêmes » qui soit en même temps un « *ethos* de la modernité » et une esthétique moderne de l'existence.

Comment comprendre ce projet ? Comment en préciser le sens ? Foucault nous dit dans ce texte que la critique qu'il compte faire, c'est bien, à l'instar de celle de Kant, « l'analyse des limites et la réflexion sur elles », mais il précise et distingue tout de suite le sens de sa propre démarche critique par rapport à celle de Kant, en nous disant que

[...] si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible³.

Foucault se pose ainsi en héritier du projet kantien : devenir majeur, c'est une « tâche-obligation », dont il se considère l'un des dépositaires actuels⁴. Or – on le voit –, le sens du travail kantien sur les limites se trouve par ailleurs modifié. Il y a certes, dans la démarche entreprise par Foucault comme dans celle initiée par Kant, une volonté de faire état de la situation actuelle. Réflexion sur le présent, donc. En revanche, le but de Foucault est non pas, à travers cette réflexion, d'indiquer à la connaissance des bornes à ne pas franchir, mais au contraire de permettre un certain

² FOUCAULT, M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Loc. Cit.*

³ *Ibid.*, p. 1393.

⁴ *Ibid.*, pp. 1396-1397.

dépassement éventuel des bornes de notre savoir et de notre expérience actuels⁵. Pour reprendre les termes mêmes de Foucault : il faut – c'est la tâche de la philosophie aujourd'hui – faire un « diagnostic du présent » afin de pouvoir être capable de penser et d'agir autrement.

Face à ce projet, trois questions se posent d'emblée : d'abord, pourquoi Foucault recherche-t-il ce dépassement ? Qu'y a-t-il dans notre propre actualité qui exige un tel dépassement ? Quelles limites *arbitraires* doit-on tenter de franchir, et pourquoi ? Ensuite, comment Foucault compte-t-il remplir cet objectif ? Quels moyens se donne-t-il pour mener à bien son projet critique ? Finalement, ce projet qui constitue la motivation de Foucault risque-t-il, parce qu'il constitue en quelque sorte, inévitablement, une forme d'instrumentalisation des Anciens, de pervertir le sens des conceptions anciennes ? Nos deux chapitres répondront par la négative à cette troisième question.

Mais revenons à nos deux premières questions. C'est en lisant les trois tomes d'*Histoire de la sexualité*, comme s'il s'agissait d'un tout cohérent, que l'on peut tenter une réponse à la première. Nous disons « comme s'il s'agissait d'un tout cohérent », parce que cela ne va évidemment pas de soi, étant donné les conditions dans lesquelles s'est réalisé le travail de Foucault. On sait que la publication des deux derniers tomes d'*Histoire de la sexualité* suit de presque dix ans la parution du premier tome, et que le projet d'écriture que Foucault avait à l'origine s'est sensiblement modifié. Les périodes historiques et les thèmes ne sont pas les mêmes que ceux envisagés au départ. Or, si l'on tente tout de même de comprendre le tout

⁵ Voir également l'introduction de *L'usage des plaisirs* ainsi que « Entretien avec Michel Foucault » (entretien avec D.Trombadori, Paris, fin 1978), dans *Il Contributo*, 4^e année, n.1, janvier-mars 1980, pp. 23-84. « Mon problème est de faire de moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés. Ce qui signifie qu'au bout du livre nous puissions établir des rapports nouveaux avec ce qui est en question [...] » (*DE II*, p. 863).

dans sa cohérence d'ensemble (le projet est après tout, au bout du compte, réfléchi de la sorte par Foucault⁶), il nous semble qu'on peut proposer – le tout de façon très schématique certes –, l'idée selon laquelle *La volonté de savoir* marquerait en quelque sorte un premier temps, celui du *diagnostic*, et que les deux derniers tomes fourniraient ensuite les éléments devant contribuer au franchissement des limites.

Il nous semble en effet que le premier tome est l'occasion pour Foucault de montrer que ce qui est menaçant pour nous aujourd'hui, ce qu'il faut tenter de dépasser, ce sont tous les processus de normalisation qui tendent à assujettir l'individu, à en faire un objet contrôlable pouvant être utile à un système visant toujours plus d'efficacité et d'ordre. Ces processus fonctionnent à partir de tout un complexe savoir-pouvoir prenant appui, entre autres choses, sur le mythe de la connaissance de soi comprise comme condition de libération du sujet. Foucault ne nous montre-t-il pas que la mise en discours du sexe, fonctionnant à partir du dispositif de l'aveu, conduit non pas à la libération, mais à l'assujettissement de l'individu ?

Si l'on accepte ainsi de lire le premier tome d'*Histoire de la sexualité* comme une tentative de diagnostic des menaces qui pèsent sur nous dans le monde actuel, il nous semble que les deux derniers tomes peuvent ensuite apparaître comme une tentative de réponse à ces écueils, tentative qui ne doit certes pas être envisagée comme une solution, mais comme un cas de figure nous permettant de problématiser autrement notre propre présent. Ces deux ouvrages nous montrent en effet qu'une autre manière de se constituer comme sujet éthique que celle de la connaissance de son « moi profond » est possible. Une autre manière d'envisager le rapport à soi a déjà existé dans l'histoire de l'Occident. Les Grecs et les Romains ont, selon toute

⁶UP, pp. 9 à 21. Foucault pense toute son histoire de la sexualité comme un projet généalogique lui permettant d'« étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant comme domaine de référence et champs d'investigation ce qu'on pourrait appeler "l'histoire de l'homme de désir"» (UP, p. 13).

vraisemblance, pensé le rapport à soi en vertu d'un précepte qui surplombe celui de la connaissance de soi : celui du souci. C'est évidemment ce modèle qu'il s'agira d'analyser dans ce mémoire.

Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, avec qui nous sommes sur ce point en parfait accord, ont bien résumé le sens du projet de Foucault :

[...] Foucault procède [...] à partir d'un diagnostic du danger qui menace aujourd'hui : en cherchant à fonder les normes dans la religion, la loi et la science, nous avons été amenés à déchiffrer la vérité de nos désirs, ce qui nous a emprisonnés dans notre rapport à nous-mêmes et assujettis au pouvoir normalisateur de la loi et de la médecine. De là, Foucault passe à une définition du problème qui nous préoccupe aujourd'hui, à savoir comment construire une éthique différente. Puis, afin de nous dégager de son emprise, il retrace la généalogie de la conscience chrétienne de soi, montrant qu'elle est responsable du danger qui nous menace aujourd'hui; ce faisant, il met en évidence le système qui précède immédiatement le nôtre. Le système grec est un système qui n'est relié ni à la religion, ni à la science, ni à la loi et qui, s'il n'est pas menacé par les dangers que nous connaissons aujourd'hui, possède néanmoins ses propres dangers; il n'offre donc pas de solution pour nous. Foucault insiste beaucoup sur l'idée que cette analyse ne propose ni alternative ni solution. Mais elle nous montre quand même que d'autres, avant nous, ont eu à résoudre un problème analogue, de par sa forme, à celui qui se pose à nous aujourd'hui, nous permettant ainsi de repenser notre problème selon une perspective nouvelle⁷.

La deuxième question, celle des moyens utilisés pour permettre le franchissement de ces limites contingentes, doit être abordée en tenant compte de la méthode utilisée par Foucault pour analyser les textes des Anciens. L'expérience de la transformation de soi-même ne peut se concrétiser qu'en produisant, non pas une herméneutique, mais une *généalogie*, qui a précisément pour effet de rendre possible une expérience, une pensée, un agir autre. La généalogie permet, selon ce que

⁷ DREYFUS, H. et RABINOW, P., *Op. Cit.*, pp. 352-353.

Foucault nous en dit dans son texte sur les *Lumières*, de dégager « de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »⁸. En ce sens, on peut également la définir de la manière dont Foucault lui-même définissait la méthode généalogique nietzschéenne, comme l'ont très bien fait remarquer Hubert Dreyfus et Paul Rabinow : la généalogie consiste « à s'emparer d'un système de règles [...] [pour] le ployer à une volonté nouvelle [et] le faire entrer dans un autre jeu »⁹. C'est donc par la méthode généalogique que Foucault prétend pouvoir faire le diagnostic de notre présent et rendre possible le franchissement des limites contingentes.

Ce qu'il faut retenir, en somme, c'est qu'il y a un véritable projet qui motive Foucault et qui est au fondement de son intérêt pour le souci de soi. Ce projet a des fins qui ne sont pas d'abord herméneutiques. On peut dire que Foucault instrumentalise les Grecs, qu'il les reprend pour servir des intérêts qui lui sont propres, c'est-à-dire pour s'inscrire dans la tradition kantienne et participer au projet moderne qui est de faire une « ontologie critique de nous-mêmes ».

*

Cela étant dit, sous quel angle devons-nous aborder le problème du souci de soi ? Quelle approche doit-on privilégier ? Comme nous venons de le voir, en raison de la disposition particulière de Foucault à l'égard de son objet d'étude, il serait imprudent de traiter du souci de soi sans interroger à la fois le projet philosophique qui sous-tend sa lecture. Il est vrai qu'hormis quelques spécialistes en philosophie gréco-romaine, la plupart des auteurs prennent en compte ce projet philosophique et y confèrent une importance plus ou moins déterminante en fonction de l'angle qui les préoccupe et des textes sur lesquels ils se basent pour faire leurs analyses.

⁸ « Qu'est-ce que les Lumières », dans *DE II*, p. 1393.

⁹ FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p.158, cité dans DREYFUS, H. et RABINOW, P., *Op. Cit.*, p. 350.

Dans cette perspective, la voie qui est empruntée par plusieurs commentateurs est d'essayer de dégager le sens de la notion d'esthétique de l'existence. Une fois le sens de cette notion clarifié, se disent-ils, il devient du même coup plus facile de comprendre le sens du souci de soi. Cette approche peut sembler fructueuse et révélatrice, dans la mesure où Foucault pense effectivement son propre projet philosophique comme une esthétique de l'existence et dans la mesure où il accorde une importance assez significative à ce thème chez les philosophes de la période hellénistique et romaine. On peut très bien considérer que c'est après tout ce qui le distingue des interprétations plus traditionnelles sur les Anciens.

Or, il n'est pas certain qu'il faille privilégier une telle approche et ce, pour les deux raisons suivantes. D'une part, il est vrai que la notion d'esthétique de l'existence a pour avantage de rendre compte à la fois de la lecture foucauldienne des Anciens et de son projet philosophique personnel. Il s'agit d'une notion centrale, d'une notion clé qui lui permet de penser un rapprochement possible entre les Anciens et les Modernes. Mais la force de cette notion est également sa plus grande faiblesse : terme pivot bien sûr, mais terme fourre-tout aussi. Il n'est pas vrai que dans l'esprit de Foucault l'art de vivre des Stoïciens et des Épicuriens correspond à la volonté nietzschéenne de faire de sa vie une œuvre d'art ou au désir kantien d'autonomie et de volonté libre. Trop de commentateurs se font prendre au jeu en appliquant les catégories de l'esthétique de l'existence des Modernes à celle des Anciens. Et Foucault, en s'engageant sur les deux fronts à la fois, en écrivant tout autant sur l'art de vivre de Marc-Aurèle, d'Épictète, d'Épicure, etc., que sur « l'ontologie du présent » des Modernes, entretient malheureusement cette ambiguïté, bien que ce ne soit sans doute pas volontaire de sa part. Il faut donc éviter, selon nous, une telle avenue.

Mais plus fondamentalement, il faut éviter d'emprunter une telle voie puisque, d'autre part, la hiérarchisation que pose Foucault entre le souci de soi des Grecs et Romains et leur art de vivre interdit à toute interprétation de poser l'adéquation ou la subordination du souci de soi à une esthétique du soi. À propos de la période qu'il privilégie pour son étude du souci de soi, (*grosso modo*, les deux premiers siècles de notre ère), tout l'effort de Foucault est précisément de montrer que l'esthétique de l'existence ou l'art de vivre (*tekhnê tou biou*) qui caractérise les systèmes théoriques et pratiques de cette période, s'inscrit à l'intérieur du cadre plus général du *souci de soi*¹⁰. Cette nuance théorique a une conséquence déterminante : le souci de soi ne peut pas être entièrement expliqué par la notion d'esthétique de soi, peu importe le sens qu'on attribue à cette esthétique. Il inclut bien sûr un art de vivre qui sera traité à quelques reprises par Foucault dans des termes qui peuvent être très proches de certaines formulations modernes et contemporaines, mais il engage beaucoup plus. L'analyse de la notion d'esthétique de l'existence s'avère par conséquent insuffisante pour parvenir à une compréhension adéquate du problème, puisque le souci de soi ne se réduit pas dans l'esprit de Foucault à l'exhortation d'une esthétique de l'existence, quel que soit le sens qu'on confère à cette esthétique. On pourrait même affirmer – dans la mesure où les Anciens prennent une si grande importance dans les derniers écrits de Foucault – que c'est la notion de souci de soi qui éclaire celle d'esthétique de l'existence, et non pas l'inverse.

S'il faut traiter du souci de soi, ce n'est donc pas, nous semble-t-il, en l'étudiant strictement en fonction de l'esthétique de l'existence. Nous croyons que la meilleure manière d'aborder le problème est de considérer le thème du souci de soi *pour lui-même*, tout en gardant à l'esprit par ailleurs ce qui motive réellement Foucault : promouvoir de nouveaux modes de subjectivité en repérant les limites arbitraires qui nous façonnent. Une fois dégagé le sens de la compréhension

¹⁰ « Cours du 17 mars », dans *HS*, pp. 419 à 434.

foucauldienne du souci de soi, peut-être serons-nous à même de comprendre le nouveau type de problématisation auquel nous conviait Foucault, pour penser notre propre actualité.

Considéré pour lui-même, le souci apparaît comme un principe théorique général qui, en ce qui a trait à la période post-classique surtout, doit guider l'ensemble de la vie d'un individu. Il s'agit d'un précepte, d'une exhortation à opérer certaines transformations sur soi-même. La proposition générale du souci de soi, qui est de « parvenir à un rapport plein à soi-même » ou « un rapport de maîtrise sur soi-même », est extrêmement équivoque, et elle appelle une interrogation à deux volets : qu'est-ce que le *souci* ?, d'une part ; et qu'est-ce que le *soi* dont il faut se soucier ? (quel est le sujet du souci ?), d'autre part. Notre développement sera donc organisé suivant ces deux volets : la question du *soi* fera l'objet du premier chapitre et la question du *souci* fera l'objet du deuxième.

*

La thèse générale que nous voulons défendre est la suivante : le souci de soi tel qu'interprété par Foucault engage une liberté radicale qui n'est pas celle des Modernes, mais qui est néanmoins – et paradoxalement – à comprendre comme une indépendance absolue du soi à l'égard de tout le reste (indépendance à l'égard du monde, des autres et même du Dieu, comme nous allons le voir).

Dans un premier chapitre, il s'agira de montrer que le *soi* du souci, tel qu'interprété par Foucault, est certes le *sujet* d'une éthique ancienne, bien qu'il dispose cependant – et c'est le plus important – d'une liberté radicale (autarcie, indépendance) qui peut surprendre, dans un cadre où il y a pour ce sujet, par définition, exhortation à se plier à un ordre universel transcendant. Nous allons montrer que si Foucault arrive à effectuer ce coup de force, c'est *entre autres* parce

qu'il s'inspire principalement de la philosophie stoïcienne, qui – parce qu'elle peut être lue comme une forme de panthéisme, ou en tout cas parce qu'elle permet de penser le lien homme/divin sur le plan de l'immanence –, autorise une telle interprétation.

Le chapitre sera divisé en deux grandes parties : nous aborderons d'abord la question du statut du sujet. Nous développerons quelques arguments qui permettent de penser que le sujet dont traite Foucault est bien le sujet éthique des Anciens, et non le sujet moderne, malgré certaines critiques qui abondent en ce sens. Notre principal interlocuteur pour cette première partie sera Pierre Hadot, qui défend l'idée que la compréhension foucauldienne des Anciens fait davantage référence à une esthétique moderne (baudelairienne) de l'existence qu'à l'art de vivre des Stoïciens. Nous nous pencherons ensuite sur deux problématiques analysées par Foucault dans son *Herméneutique du sujet* (la « faculté divine en l'homme » et la « conversion »), afin de faire ressortir le caractère *radical* de la liberté des Anciens (maîtrise, autosuffisance, indépendance), dont il veut rendre compte. Pour cette partie, Laurent Jaffro (qui a écrit un article sur la *prohairesis*, ou « faculté divine en l'homme ») et Paul Aubin (qui traite de la conversion), seront nos principaux interlocuteurs.

Dans un deuxième chapitre, nous nous pencherons sur le problème du *souci*. Nous verrons que la liberté radicale se trouve réaffirmée à travers le traitement particulier que fait Foucault de ce thème. Nous verrons que le caractère radical de la liberté est mis en valeur par l'analyse foucauldienne parce que le souci est pensé sur la base d'un certain nombre de différenciations fondamentales (souci / connaissance, savoir de spiritualité / savoir de connaissance, plaisir / désir) qui mettent en valeur ce caractère. Ce deuxième chapitre sera également l'occasion pour nous de venir

nuancer – à la lumière de *L'herméneutique du sujet*¹¹ – les grandes divisions qu'on croyait évidentes lors de la parution des deux derniers volumes sur la sexualité, dont entre autres la division « philosophie païenne/philosophie chrétienne », fondée sur l'opposition « maîtrise de soi/assujettissement de soi ». Nous verrons que le couple connaissance de soi/souci de soi permet à ce titre d'imaginer une autre articulation, qui singularise les philosophes de la période hellénistique et romaine en les présentant comme les seuls réels représentants d'une philosophie de la maîtrise de soi, tout en rapprochant Platon des penseurs chrétiens et en les présentant comme les dépositaires d'une philosophie de l'assujettissement¹².

¹¹ Il est à noter que nous ne ferons pas référence dans ce mémoire, sinon de manière tout à fait exceptionnelle, au cours nouvellement paru aux éditions Seuil/Gallimard, *Le gouvernement de soi et des autres*, bien qu'une prise en compte de ce cours semblerait tout à fait à propos, étant donné le sujet sur lequel nous nous penchons. Deux raisons expliquent ce silence. D'une part, le cours a paru en janvier 2008, alors que nous avons achevé la rédaction de nos deux chapitres. Prendre en compte en détail les analyses du cours de 1982-1983 aurait demandé de notre part tout un travail qui a déjà été complété alors que l'ouvrage n'était pas encore disponible. D'autre part, nous avons survolé une bonne partie du cours et – sous réserve d'une investigation plus poussée – nous ne pensons pas que le contenu soit susceptible de modifier l'essentiel de nos observations générales. Le cours porte essentiellement sur la *parrhêsia*, thème déjà abordé en 1981-1982, et il semble, à première vue du moins, ne pas signaler de rupture fondamentale par rapport au travail fait en 1981-1982.

¹² Pour Platon, plusieurs nuances seront apportées à cet égard. Il reste néanmoins que la conclusion à laquelle nous arriverons atteste davantage d'une tendance chez Platon à affirmer l'assujettissement de l'individu plutôt que la maîtrise qu'il peut avoir sur lui-même.

CHAPITRE I

Le sujet du souci

Le soi est le but définitif et unique du souci de soi. [...] C'est une activité qui n'est centrée que sur le soi, c'est une activité qui ne trouve son aboutissement, son accomplissement et sa satisfaction, au sens fort du terme, que dans le soi, c'est-à-dire dans l'activité même qui est exercée sur le soi. On se soucie de soi pour soi-même, et c'est dans le souci de soi que ce souci trouve sa propre récompense. Dans le souci de soi on est son propre objet, on est sa propre fin. Il y a, si vous voulez, à la fois une absolutisation (pardonnez le mot) de soi comme objet du souci, et une auto-finalisation de soi par soi dans la pratique qu'on appelle le souci de soi¹.

Dans *l'Herméneutique du sujet*, Foucault concentre son analyse presque exclusivement sur les deux premiers siècles de notre ère. Il veut faire ressortir ce qu'il y a de singulier dans la manière hellénistique et romaine de réfléchir et de vivre le souci de soi, par contraste avec les manières chrétienne et platonicienne. Grâce aux nombreuses précisions et pistes d'interprétation qu'il nous propose sur son propre travail, on sait que sa motivation à se tourner vers les Anciens est principalement attribuable à son désir d'étudier de nouveaux modes de subjectivations, lesquels sont susceptibles selon lui de nous offrir de nouvelles possibilités de résister aux pouvoirs actuels qui se manifestent principalement sous la forme d'assujettissements identitaires. Les Anciens nous offrent peut-être, pense-t-il, la possibilité de résister à ces assujettissements identitaires en proposant de nouveaux modes de subjectivation, de nouvelles manières de se constituer comme sujet.

Afin de dégager ces possibilités, Foucault tente donc de proposer une caractérisation globale du mode de subjectivation des Anciens, pensée dans les termes d'un souci de soi, en se penchant sur les principaux courants de pensée de

¹ *HS*, pp. 170-171.

l'époque hellénistique et romaine (il faut dire qu'il étudie principalement les Stoïciens). Or, considérant que les Anciens nous offrent selon lui d'autres modèles qui nous permettent possiblement d'appréhender de manière neuve notre propre réalité, la question qui doit nous intéresser est la suivante : qu'est-ce ce qui paraît à Foucault si singulier dans l'histoire de la pensée ? Autrement dit, quel est donc ce soi qui doit être l'objet du souci ? Comment doit-on le comprendre ? C'est ce que nous voulons étudier dans ce chapitre. Comme nous en avons fait rapidement état dans notre introduction, il y a certaines mésententes sur la question. Certaines interprétations laissent croire – pour diverses raisons – que Foucault aurait en quelque sorte dénaturé le sujet ancien en faisant de lui un sujet moderne. Pour les raisons que nous avons brièvement esquissées en introduction et pour d'autres que nous évoquerons un peu plus loin, nous nous opposons à ces interprétations. Le sujet dont traite Foucault est bien le sujet éthique des Anciens.

Par ailleurs, cela ne veut pas dire pour autant que Foucault ne donne pas, par la manière dont il pose le problème, une certaine connotation particulière au soi des Anciens. Chez les Stoïciens, l'autarcie, la liberté, l'indépendance de l'homme à l'égard de ce qu'il ne peut contrôler constitue le but ultime qu'il peut atteindre s'il arrive à faire un usage adéquat de ses représentations. Il s'agit pour lui de départager ce qui dépend de lui de ce qui ne dépend pas de lui et de régler ses pensées sur la volonté de la Providence divine. L'homme est libre lorsqu'il choisit de faire coïncider sa volonté avec celle du *logos* universel. Foucault fait état bien sûr de cet usage des représentations et du *telos* d'autarcie, d'ataraxie, d'indépendance visés par les Stoïciens, mais le lexique qu'il utilise – qui se distingue par l'utilisation fréquente et soutenue de plusieurs expressions exploitant la notion de « soi » –, et sa manière de problématiser certains thèmes comme la faculté divine en l'homme ou la conversion évoquent plus que la liberté stoïcienne, telle qu'on la conçoit d'ordinaire. En fait, si l'on se fie à l'interprétation de Foucault, la liberté stoïcienne n'évoque pas uniquement l'idée de régler sa raison sur la raison universelle, mais également l'idée

– qui peut sembler paradoxale étant donné la proposition précédente – que la liberté qu’un individu peut et doit espérer est celle qui fait de lui un être absolument singulier, absolument autosuffisant et indépendant. C’est du moins ce que nous voudrions montrer dans ce premier chapitre. Pour ce faire, nous procéderons en deux étapes.

Il s’agira d’abord de mettre en évidence le fait que – contrairement à ce que certains commentateurs peuvent penser – le sujet dont traite Foucault est bien le sujet éthique des Anciens. Nous verrons, d’une part, que Foucault fait bien ressortir la modalité spirituelle qui caractérise ce sujet ancien en l’opposant sur ce point au sujet moderne. Notre auteur insiste en effet sur l’idée que pour les Anciens, lorsque l’individu veut avoir accès à la vérité et au soi véritable, il doit nécessairement opérer une transformation spirituelle considérable en fonction d’un certain idéal moral. Nous verrons par ailleurs que la représentation que Foucault se fait du sujet Ancien ne trahit pas l’expérience antique en ce qu’il insiste sur l’expérience éthique, *au sens ancien du terme*. Foucault fait ressortir que, par opposition à la forme moderne que prend le sujet (forme moderne qui présuppose l’unité de la conscience), cette éthique ancienne présuppose plutôt une composition originelle du sujet et un cadre ontologique précis – composition et cadre formant les conditions *a priori* de sa propre transformation. Nous développerons ces idées dans notre première partie.

C’est dans la deuxième partie que nous nous attarderons au fond du problème en tentant de faire ressortir les particularités du soi des Anciens – tel que notre auteur le conçoit – à travers une analyse de la manière dont il problématise les thèmes de la faculté divine en l’homme et de la conversion. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur l’analyse foucauldienne de la faculté divine en l’homme, qui engage la question du rapport de l’homme au divin. Nous verrons alors que, sans réduire ou sous-estimer le rapport de l’homme au divin – et malgré l’apparent paradoxe –, ce rapport apparaît tel chez Foucault qu’il engage en fait une réelle auto-subjectivation

et non pas une trans-subjectivation. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur l'étude que fait Foucault du thème de la conversion hellénistique. Nous verrons alors que, sous cette forme hellénistique, la conversion engage également l'auto-subjectivation pour le sujet, puisque non seulement elle est orientée vers le « soi-même », mais aussi parce que ce soi-même correspond en outre à l'individu en tant qu'il peut se constituer comme être totalement singulier et non à une réalité transcendante ou ontologiquement autre.

1.1 Le sujet éthique et spirituel des Anciens

La question sur laquelle il faut au préalable pouvoir se positionner pour être en mesure de déterminer le statut du soi dans les recherches foucaaldiennes porte sur la conformité de la représentation que Foucault se fait du sujet ancien avec la forme effective qu'il a prise dans l'Antiquité. Dit autrement, il s'agit de savoir si le sujet dont traite Foucault est réellement le sujet des Anciens ou si Foucault n'altère pas le sens de la conception ancienne de la subjectivité parce qu'il l'instrumentalise – son intérêt pour le souci de soi étant motivé par un souci actuel de résistance face aux assujettissements identitaires –, ou parce qu'il utilise des catégories modernes comme l'esthétique de l'existence pour traiter de ce thème.

Cette problématique a été effleurée dans l'introduction où j'ai déjà tenté rapidement de justifier l'idée que Foucault ne dénature pas les Anciens au sens où il n'essaie pas, contrairement à ce que certains ont voulu montrer, d'interpréter le sujet ancien dans les termes d'un sujet moderne égocentrique, solipsiste, etc.. Développons un peu les raisons positives qui nous poussent à considérer qu'il s'agit bien du sujet ancien dont traite Foucault.

La première raison est qu'il ancre d'emblée – et ce, volontairement et consciemment – sa compréhension du sujet ancien dans une tradition « spiritualiste »

qui considère le philosophe de l'Antiquité comme celui qui cultive un art de vivre avant d'être celui qui construit des systèmes théoriques, par opposition aux philosophes modernes et contemporains. En cela, Foucault suit l'interprétation générale de Pierre Hadot² et a été avec lui un des précurseurs d'une lecture qui gagne de plus en plus en popularité.

Foucault et Hadot considèrent en effet que le philosophe ancien et le philosophe *moderne ou contemporain*³ s'opposent précisément en regard du degré d'importance qu'ils accordent à la théorie ou à la pratique. Selon eux, il y a chez les Anciens une subordination de la théorie à la pratique. Les discours théoriques sont bien sûrs nécessaires à la formation de l'individu, mais pour être reconnu comme philosophe, il faut tâcher de vivre une vie conforme aux principes qu'on reconnaît comme vrais, et non pas nécessairement développer des discours théoriques qui traitent de philosophie.

Cette particularité est manifeste chez Foucault à travers l'opposition – savoir de spiritualité des Anciens/savoir de connaissance des Modernes – qui structure toute son œuvre. « [...] Pendant toute l'Antiquité, nous dit-il, (chez les Pythagoriciens, chez Platon, chez les Stoïciens, les Cyniques, les Épicuriens, chez les Néoplatoniciens, etc.) jamais le thème de la philosophie (comment avoir accès à la

² HADOT, P., « La philosophie comme manière de vivre », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Préface d'Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 2002, pp. 289-304.

³ Moderne ou contemporain, puisqu'il faut nuancer et mentionner que Hadot ne situe pas la rupture au même endroit que Foucault, c'est-à-dire lors du « moment cartésien ». Selon Hadot, s'il faut chercher le moment où la théorie a pris, au détriment de la pratique spirituelle rationnelle, une importance qu'elle n'avait pas dans l'Antiquité, c'est lors de l'avènement du modèle scolastique (idée, cela dit, à propos de laquelle Foucault n'était pas du tout fermé, si l'on se réfère à la page 28 de l'*HS*). Hadot considère qu'à la suite de la période scolastique, Descartes renoue avec la tradition antique en proposant ses *Méditations*, qui sont de véritables exercices spirituels au sens ancien du terme. Hadot est donc en désaccord avec Foucault sur le choix de Descartes comme emblème du « moment » où s'est opérée la rupture. Par ailleurs, le constat final reste le même chez les deux penseurs : les philosophies contemporaines accordent beaucoup plus d'importance à la construction de systèmes théoriques qu'à la pratique philosophique entendue comme manière de vivre.

vérité?) et la question de la spiritualité (quelles sont les transformations dans l'être même du sujet qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité ?), jamais ces deux questions n'ont été séparées »⁴. Chez les Anciens, pour connaître la vérité, il faut passer au travers de tout un cheminement spirituel qui nous permet éventuellement de nous transformer. C'est au terme d'une telle progression et d'une telle transformation – fussent-elles le résultat d'une participation à un principe transcendant, d'une conversion ou de la pratique d'exercices particuliers – que l'individu devient sujet de vérité et sujet de lui-même. Le souci de soi des Anciens – qui recouvre l'ensemble de ces techniques de transformation de l'être – est donc un mode d'être qui nécessite le discours rationnel, mais qui ne fait pas de ce discours la fin ultime qu'il faudrait atteindre.

Foucault oppose à ce souci de soi comme art de vivre des Anciens une volonté de vérité moderne et contemporaine qui exclut la nécessité d'une transformation spirituelle. Chez les penseurs modernes et les penseurs contemporains, la construction de systèmes théoriques devient la seule voie possible d'accès à la vérité, au détriment de la philosophie comme pratique spirituelle ou comme manière de vivre. Foucault avance l'idée que c'est lorsque Descartes a introduit le *cogito* comme seule condition de possibilité de la connaissance, que l'exigence de spiritualité s'est évanouie. Avec le *cogito*, l'individu ne se trouve plus désormais dans l'obligation de se transformer lui-même pour avoir accès à la vérité. De par sa nature même « d'être pensant », il a d'emblée la possibilité d'avoir accès à la vérité. « Tel qu'il est le sujet est, de toute façon, capable de vérité »⁵. Il n'a pas à subir de modification de son être pour avoir accès à cette vérité.

⁴ *HS*, p. 18.

⁵ *HS*, p. 19. Sur le « moment cartésien » comme moment où l'exigence de spiritualité s'atténue en raison de la mise en avant plan de la connaissance théorique, voir les pages 18-19.

Bref, il nous semble que, loin de rapprocher les Anciens des Modernes, la lecture de Foucault tente *a priori* de faire ressortir les différences qu'il y a entre les deux mondes, en insistant sur une composante spirituelle qui est dans les faits très peu présente dans les philosophies modernes et contemporaines. Il apparaît donc, de ce point de vue, que notre auteur ne tente pas de comprendre les Anciens en regard d'une grille de lecture prenant comme référence un sujet moderne.

La deuxième raison – qui constitue en fait une précision qu'on peut apporter à la première – est qu'on a affaire avec le sujet ancien, à une composition originelle, à une constitution *a priori* du sujet par « parties », qu'on ne retrouve pas pensée comme telle chez les Modernes ; et c'est cette composition ou constitution du sujet par parties qui a attiré l'attention de Foucault. Par « composition par parties », il faut entendre que le sujet n'est pas d'emblée pensé comme une unité ; qu'il est plutôt divisé en substances, facultés, états ou qualités et que, surtout, ces différentes composantes forment les conditions *a priori* de la transformation de l'être et de son accès à la vérité et à lui-même. Chez Platon par exemple, si l'on veut progresser vers la connaissance et la vérité, il faut délaisser notre âme sensitive et se détourner des réalités sensibles (le corps, les sensations, les représentations tirées de l'expérience qu'on fait du monde sensible) pour n'utiliser que notre âme rationnelle et se tourner vers les réalités intelligibles.

Foucault n'exploite pas tellement cette division âme sensitive/âme intellectuelle, mais il se concentre sur les différents « états » du sujet au cours de son existence ; et ces états forment les conditions de sa transformation. C'est ce qui ressort, par exemple, de ses analyses sur Platon, à travers lesquelles on peut voir que le sujet se trouve toujours, à sa naissance, dans un état initial d'ignorance et qu'il se voit exhorté à se soucier de lui-même, par l'exercice d'un certain nombre de pratiques

spirituelles, s'il veut accéder à la connaissance et à la vérité⁶. Il y a une modification de son être, il y a une transformation radicale qui doit être effectuée si le sujet veut avoir accès à la vérité. C'est ce qui ressort également de ses études sur les Stoïciens, alors que Foucault analyse le postulat d'un *pathos* originel chez l'individu et la possibilité de se dégager de cet état en pratiquant le souci de soi :

[...] Le sujet est moins ignorant que mal formé, ou plutôt déformé, vicieux, pris dans de mauvaises habitudes. [...] L'individu, même à l'origine, même au moment de sa naissance, même, comme le dit Sénèque, quand il était dans le ventre de sa mère, n'a jamais eu à la nature le rapport de volonté rationnelle qui caractérise l'action moralement droite et le sujet moralement valable. Par conséquent, ce vers quoi l'individu doit tendre, ce n'est pas un savoir qui se substituera à son ignorance. Ce vers quoi l'individu doit tendre, c'est un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence. Il a à substituer au non-sujet le statut de sujet, défini par la plénitude du rapport de soi à soi⁷.

⁶ Sur le traitement de ce thème chez Platon, on peut se référer : 1) à l'analyse attentive que Foucault fait de *l'Alcibiade* dans les cours du 6 et du 13 janvier 1982 ; 2) à ses quelques observations à propos de *l'Apologie de Socrate*, où il fait porter l'attention sur Socrate comme celui qui incite les autres à se soucier d'eux-mêmes (*HS*, pp. 8 à 11); 3) à ses allusions à l'égard du *Phédon* et du *Banquet*, où il fait mention – sans les analyser – de différentes pratiques spirituelles; et 4) aux remarques qu'il fait à propos de *l'erôs* comme « mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle », et de son rapport aux formes hellénistique et romaine du souci de soi (*HS.*, pp. 17 et 271). Ce qui est en outre à noter, c'est que Foucault consacre presque un cours complet à l'analyse de *l'Alcibiade*, alors qu'il insiste sur la manifestation, à la fin du dialogue, d'une résorption de l'exigence de spiritualité causée par la prédominance de la connaissance de soi (c'est le « paradoxe du platonisme »). Étrangement, notre auteur nous dit que les exercices, les pratiques spirituelles permettant à l'être de se transformer (comme les « pratiques de concentration de la pensée sur elle-même, de resserrement de l'âme autour de son axe, de retraite en soi, d'endurance, etc. ») sont davantage développées dans d'autres dialogues de Platon (*HS.*, p. 66), mais il n'analyse pas ces dialogues. Comme son enquête porte sur le souci de soi, il aurait été bénéfique d'approfondir les différentes formes du souci de soi qu'on retrouve dans ces autres dialogues platoniciens. Par ailleurs, il faut dire que Foucault veut se concentrer sur les deux premiers siècles de notre ère et qu'il a – pour des raisons que nous allons voir dans le deuxième chapitre – un souci quasi-exacerbé de départager les philosophies hellénistiques et romaines de celle de Platon, ce qui peut expliquer toute l'importance qu'il accorde au « paradoxe du platonisme » et la minimisation de la composante spirituelle présente dans les autres écrits de Platon.

⁷ *HS*, p. 125.

Bref, lorsque Foucault traite du problème du sujet chez Platon, chez les Stoïciens, chez les Épicuriens, etc., il lit correctement la forme particulière sous laquelle se présente le sujet ancien, à savoir qu'il est à sa naissance dans un état tel qu'il a à se construire, à se constituer; et il ne postule pas l'unité de la conscience qu'on retrouve chez Descartes et Kant à travers les figures du sujet pensant et du sujet transcendantal. Le simple fait de disposer d'une conscience ne fait pas du sujet un être capable de vérité; il faut qu'il opère certaines transformations, il faut qu'il modifie ce qu'il est, en reconnaissant qu'il n'est pas à l'origine dans un état tel qu'il peut avoir accès à la vérité.

Il faut insister par ailleurs sur le fait que cette division du sujet en différents états, facultés, substances, et la démarche spirituelle qu'elle comprend a toujours des implications éthiques, ce qui est également pris en compte par Foucault. Lorsque Foucault lit Platon, il découvre que le sujet vise un certain idéal moral fixé en fonction de la croyance en un monde transcendant, ontologiquement autre. Lorsqu'il se penche sur l'école qui l'intéresse davantage – à savoir les Stoïciens – il relève que le *telos* visé, à travers leur démarche spirituelle, c'est la liberté, l'autarcie, l'ataraxie; et ces états de plénitude ne peuvent être atteints que si le sujet se conforme à la nature. Plus précisément, cette liberté ne peut être atteinte que si on exerce le véritable soi, qui est le principe directeur ou la raison divine en l'homme; et cette raison divine en l'homme se règle sur la Providence divine, tout en se détournant des passions. Il y a donc, encore là, un idéal moral à atteindre – idéal fixé en fonction d'une certaine croyance en un destin et en une organisation rationnelle du monde. On peut citer nombre de passages dans *l'Herméneutique du sujet* qui témoignent de la

conscience qu'avait Foucault de ce fond ontologique qui sous-tend l'éthique de la plupart des philosophies païennes de l'Antiquité⁸.

Cette prise en compte de la visée spirituelle ainsi que du cadre ontologique et cosmologique qui sous-tend l'éthique des Anciens a au moins deux conséquences, qu'on peut rapidement expliciter. D'une part, parce que Foucault a été proche de Nietzsche dans sa démarche généalogique et, surtout, parce qu'il est fasciné, tout comme Nietzsche, par le désir de « faire de sa vie une œuvre d'art », un lecteur plus ou moins attentif pourrait confondre la distance que notre auteur pose par rapport aux discours théoriques et à la « rationalité », avec un désir d'encourager implicitement une forme nietzschéenne de la constitution de soi. Or, Foucault reconnaît que si la philosophie stoïcienne est avant tout un art de vivre, il est certain que cet art de vivre repose sur une certaine connaissance rationnelle de la nature, nature elle-même comprise comme Providence divine rationnelle. Se conformer à la nature pour orienter ses actions et ses choix pratiques, c'est se conformer à la raison universelle ; et c'est se conformer sur cette raison universelle en utilisant sa propre faculté de raison, qui est la faculté maîtresse en nous. Le dernier Foucault ne fait pas l'éloge voilé d'un irrationalisme nietzschéen. Il ne faut pas confondre le souci légitime d'insister sur la composante moins théorique, plus spirituelle, de la philosophie antique avec un supposé désir caché de défendre l'idée d'une construction désincarnée, chaotique, violente, arbitraire ou aléatoire de soi-même.

⁸ Voir le cours du 17 février principalement, dans *HS*, pp. 237-275. Par exemple, à propos de la nécessité pour les Stoïciens de connaître la nature, Foucault écrit (p. 267) : « Il s'agit surtout, dans cette forme-là de connaissance, de nous ressaisir nous-mêmes là où nous sommes, en ce point que nous sommes, c'est-à-dire de nous replacer à l'intérieur d'un monde entièrement rationnel et rassurant qui est celui d'une Providence divine ; Providence divine qui nous a placés là où nous sommes, qui nous a donc situés à l'intérieur d'un enchaînement de causes et d'effets particuliers, nécessaires et raisonnables, qu'il nous faut bien accepter si nous voulons effectivement nous libérer de cet enchaînement sous la forme, qui est la seule possible, de la reconnaissance de la nécessité de cet enchaînement ». Notre interprétation rejoint celle de Larivée sur ce point (LARIVÉE, A., « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *Critique*, LVIII, no. 660, numéro spécial « Leçons de Foucault », mai 2002, pp. 335-353).

Deuxième conséquence : on peut voir que la démarche spirituelle dont il est question ne correspond pas non plus à une construction purement esthétique au sens moderne du terme, quoiqu'en pense Hadot. Lorsque Foucault utilise la notion d'esthétique de l'existence pour traiter des Anciens, il fait référence à tout un art de vivre, fondé sur la conception ontologique et cosmologique à laquelle nous venons de faire allusion, et non à la beauté désincarnée que les Modernes privilégieront. Foucault ne voit pas en Sénèque le Baudelaire des Romains.

*

Pour résumer cette première partie, si on a un premier constat à faire à propos du statut du sujet ancien tel que le conçoit Michel Foucault, c'est qu'il est *éthique au sens ancien du terme et non pas éthique au sens moderne*. Le sujet ne vise pas dans sa démarche rationnelle à se donner sa propre loi en utilisant sa raison individuelle ; il ne vise pas une autonomie par l'exercice de sa seule raison qui serait toute puissante et qui serait libre de tout cadre ontologique. Le sujet cherche plutôt, si on prend le cas de Platon, à sortir de son état d'ignorance et à accéder à une vérité transcendante. Si on prend le cas des Stoïciens, le sujet cherche à obtenir une liberté, une indépendance, une autarcie (maîtrise de soi-même) qu'il n'a pas d'emblée, par l'exercice de tout un ensemble de pratiques et par l'exercice d'une faculté qui lui est propre, mais qui a un certain rapport au divin et qui s'inscrit dans un cosmos ordonné par une raison divine.

Malgré tout cela, nous voudrions tout de même attirer l'attention sur un problème important. L'interprétation que Foucault fait de la philosophie stoïcienne, école qui l'intéresse davantage étant donné les motivations dont nous avons traité précédemment, semble contenir, du moins en apparence, un paradoxe sur lequel il faut se pencher. Même si Foucault reconnaît le lien de dépendance de l'individu au caractère divin du monde – la raison individuelle est liée à la raison universelle –, il s'agit pourtant pour lui, dans cette quête du divin, que le sujet devienne lui-même, en

tant qu'individu singulier. Il s'agit, dit-il, d'une *auto-subjectivation*, et non d'une trans-subjectivation⁹. Pour notre auteur, l'aboutissement de la quête de l'individu, s'il parvient à régler sa raison sur la raison universelle, c'est le *soi-même*, absolument indépendant, absolument libre de toute contrainte externe. « Le soi est le but *définitif et unique* du souci de soi. [...] Dans le souci de soi on est son propre objet, on est sa propre fin »¹⁰. Comment cela est-il possible ? Quelles sont toutes les implications d'une telle conception ? C'est ce problème que nous allons étudier dans ce qui suit.

1.2 Les moyens de l'auto-subjectivation : la faculté divine en l'homme et la conversion

Est-ce que la position de Foucault est compatible avec une véritable prise en compte de la raison universelle et de la présence du divin chez les Stoïciens ? Est-ce qu'il n'y a pas une incohérence dans le fait d'affirmer, d'un côté, que la raison individuelle doit se régler sur le divin ou sur la raison universelle, et d'un autre côté, d'affirmer que cette volonté de se régler sur divin correspond à une auto-subjectivation ? La critique que fait L. Jaffro dans son article¹¹ sur *l'Herméneutique du sujet* peut nous éclairer sur cette question. Alors qu'il s'interroge sur l'utilisation que fait Foucault de certaines expressions exploitant la notion de « soi », il en vient à l'hypothèse suivante : « Je crois, nous dit-il, que Foucault préfère les périphrases qui utilisent des termes comme “soi”, “rapport à soi”, “retour à soi”, à des formules plus précises qui reprendraient le lexique technique d'Épictète [...] parce que les périphrases permettent d'éviter une objection : *soi* se disant en plusieurs sens, *soi* n'est pas un synonyme exact de *prohairesis*, de *logos*, ou de *to idion hêgemonikon*. Pour Épictète, la *prohairesis* n'est pas le soi lui-même, elle est l'élément divin en soi

⁹ Voir *HS*, p. 206.

¹⁰ Voir *Supra*, note 1 (c'est nous qui soulignons).

¹¹ JAFFRO, L., « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'herméneutique du sujet* », dans *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 51 à 83.

qui est capable de se soucier de soi »¹². Selon Jaffro, l'atteinte du « véritable soi-même » des Stoïciens implique une certaine transfiguration, un certain « devenir autre » que Foucault ne peut pas reconnaître, étant donné son souci d'opposer sur ce plan la forme stoïcienne de la subjectivité aux formes chrétienne et platonicienne¹³.

Explicitons un peu le sens de cette critique. Comme nous l'avons montré dans la partie précédente, on sait que pour Foucault il n'y a pas une pure adéquation entre le « moi primitif » et le « soi idéal » qu'il faut atteindre, puisqu'une transformation spirituelle est requise pour avoir accès à ce soi idéal. Jaffro en est évidemment bien conscient. S'il affirme tout de même que Foucault ne reconnaît pas la rupture dans le soi, c'est que sa critique porte sur un tout autre registre. En fait, ce que Jaffro vise, si nous comprenons bien le sens de sa critique, c'est la non-reconnaissance par Foucault d'une rupture *ontologique* dans le sujet, rupture qui serait tout autant présente chez les Stoïciens que chez Platon.

Foucault conçoit en effet le rapport de l'homme au divin dans les termes d'un rapport d'analogie au Dieu. Selon Foucault, si la faculté directrice de l'homme peut être dite « divine » chez les Stoïciens, c'est qu'elle est *semblable* au divin, par opposition au caractère divin de la faculté réflexive chez Platon, qui se déduit plutôt de sa nature spécifique (nature différente et supérieure au monde sensible) :

Alors que chez Platon, [...] l'âme se reconnaît comme étant elle-même, substantiellement, par essence, de nature divine, il y a chez Épictète la définition d'un regard sur soi-même qui est en position d'analogie par rapport à ce qui constitue l'être divin, être divin qui, tout entier, ne fait pas autre chose que se soucier de lui-même¹⁴.

[...] chez Platon, le divin se découvrait dans le soi-même, dans l'âme, mais en quelque sorte du côté de l'objet. [...] c'est en se voyant elle-même que l'âme découvrait, dans *cet*

¹² *Ibid.*, p 66.

¹³ Nous reviendrons plus loin sur ce contraste, qui est effectivement une spécificité de la démarche foucauldienne.

¹⁴ *HS*, p. 441.

autre qu'elle-même qui est elle-même, l'élément divin grâce auquel elle pouvait se voir. Dans la méditation stoïcienne, il me semble que le divin se découvre plutôt du côté du sujet, c'est-à-dire dans l'exercice de cette faculté qui use librement des autres facultés. Et c'est celle-là qui manifeste ma parenté avec Dieu. »¹⁵.

Foucault pense donc que chez les Stoïciens, par opposition à chez Platon, le caractère divin de la faculté directrice de l'homme ne tient pas tant à son essence particulière, qu'à sa ressemblance avec le Dieu. « Le divin se découvre du côté du sujet », puisque la faculté divine en l'homme est la faculté qui est capable, parce qu'elle lui ressemble, d'être égale à Dieu en l'imitant ; elle se conforme à Dieu par imitation, et non par transsubstantiation.

Or, selon Jaffro, Foucault a tort de considérer qu'aucune rupture ontologique ne joue chez les Stoïciens. Si l'homme veut atteindre son véritable « soi », sa faculté divine en lui, il faut qu'il dépasse son individualité ; il faut qu'il se transfigure, en quelque sorte, pour accéder à ce qui est au-delà de lui-même : la nature-raison universelle. Jaffro souligne qu'Épictète considérait la *prohairesis* comme étant l'« autre » en moi¹⁶ et que la véritable conversion consistait en l'atteinte de cet autre en moi. Il ne croit donc pas que la distance que pose Foucault entre les Stoïciens et Platon sur le plan de la distinction sujet/objet soit justifiée, puisque chez les Stoïciens tout comme chez Platon il faut se séparer de son « moi » individuel pour accéder à un « soi » universel.

Or, indépendamment du fait qu'il ait raison ou tort, Jaffro fait bien ressortir par sa critique que c'est précisément parce que Foucault ne reconnaît pas ce phénomène de transsubstantiation qu'il peut logiquement affirmer que la faculté directrice de l'homme correspond au véritable soi. C'est seulement à cette condition que Foucault peut considérer que l'homme qui cherche à atteindre le divin est

¹⁵ Ce passage est cité par L. Jaffro, *Op. Cit.*, p. 65 (c'est nous qui soulignons).

¹⁶ JAFFRO, L., *Op. Cit.*, p. 67.

également celui qui est convaincu que « le soi est le but *définitif et unique* du souci de soi »¹⁷. User de la faculté divine en soi, c'est se conformer à l'ordre du monde voulu par la providence divine; mais ce n'est pas devenir autre chose que soi-même, puisque la faculté divine en soi n'est pas pour lui une substance appartenant à un autre monde. Il n'y a pas de contradiction dans les termes.

On comprend alors mieux comment Foucault arrive à rester fidèle à la représentation ancienne du soi éthique comme soi subordonné au divin tout en considérant ce rapport au divin comme une forme d'auto-subjectivation. Toutefois, peut-on penser que l'interprétation de Foucault est défendable ? Est-ce que Jaffro a raison de la critiquer ? On peut remarquer que les antiquisants ne s'entendent pas à ce sujet. D'un côté, plusieurs pensent qu'à l'exception de quelques cas particuliers comme celui des Cyniques ou celui des Sceptiques, toute l'éthique des Anciens est à comprendre sur un fond de « transcendantalisme ». Chez les Anciens, on peut toujours repérer selon eux – au-delà des nombreuses différences entre les écoles philosophiques – quelque chose comme la présence d'au moins deux registres ontologiques différents : l'un qui se rapporte à l'homme concret, singulier; l'autre à un principe universel qui est au-delà du concret. Plusieurs pensent que ce fond « transcendantaliste » est tout aussi présent chez les Stoïciens que dans les autres écoles philosophiques. É. Bréhier nous dit, par exemple, qu'il faut se méfier de l'apparent immanentisme ou panthéisme des Stoïciens¹⁸.

¹⁷ Voir *Supra*, p. 12, note 1 (c'est nous qui soulignons).

¹⁸ « On prononce à son égard (à l'égard du stoïcisme) le nom d'immanence et même de panthéisme, et les écrivains chrétiens ne se sont pas faits faute de railler ce Dieu présent dans les parties les plus infimes de l'univers ; et il est vrai aussi que le monde est fait de la substance de Dieu et s'y résorbe. Mais il ne faut pas abuser d'une idée juste ; la vérité est qu'il y a dans le stoïcisme les germes d'une notion de la transcendance divine » (BRÉHIER, É., *Histoire de la philosophie, tome I. Antiquité et Moyen-âge*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 1981, p. 280). Bréhier nous dit un peu plus loin que cette transcendance divine se déduit, entre autres choses, du caractère providentiel du Dieu stoïcien.

D'un autre côté, certains antiquisants et commentateurs situent plutôt la pensée des Stoïciens sur un fond d'immanentisme. L'exemple de P. Aubin est à ce titre évocateur. Alors qu'il analyse le problème de la conversion chez Épictète, il affirme que « [...] contrairement aux autres « retour sur soi-même » déjà rencontrés, cet *épistrephein* n'est pas présenté comme le parcours d'un cycle ou comme un *épistrephein* du *noûs*, de l'âme intelligente ou de l'Âme du monde (l'auteur évoque ici, entre autres, l'*épistrephein* platonicien). *La défiance à l'égard du sensible, considéré comme un obstacle à l'égard de la pensée, ne constitue plus son ressort [...]* »¹⁹. Il apparaît en fait que pour Aubin, chercher à se tourner vers l'élément divin qui est en nous, c'est, comme pour Foucault, chercher à se tourner vers soi-même. En outre, entre le corps et l'élément divin, il n'y a pas la différence substantielle qu'on retrouvait par ailleurs chez Platon²⁰ ; pour les Stoïciens, les deux réalités – bien qu'elles ne soient pas équivalentes en regard de leur fonction respective et de la vie – font partie d'un même univers, qui est celui de la nature universelle immanente. En ce sens, on peut dire que passer du corps au *logos*, à la *prohairesis* ou à la *dianoia*, ce n'est pas passer d'une réalité ontologique à une autre qui serait totalement différente, mais c'est passer d'une certaine disposition où l'on se trouve soumis à une disposition où on est libre. L'auteur insiste par ailleurs fortement pour distinguer la conversion chrétienne de la conversion stoïcienne en ce que seule la deuxième consiste en une *véritable* conversion vers soi-même.

Quoi qu'il en soit, les deux interprétations à propos de la conception stoïcienne du monde et du rapport que l'homme entretient avec ce monde ont été

¹⁹ AUBIN, P., *Le problème de la conversion*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1963, p. 61.

²⁰ P. Aubin ne croit pas que la distinction corps/âme soit déterminante pour comprendre le statut de la partie divine en l'homme. Il cite A. Jagu (voir note 2, *Ibid.*, p. 61), qui abonde dans le même sens que lui en précisant que même si l'opposition *sôma/psuchê* revient à plusieurs reprises dans les *Entretiens*, ce n'est pas sur fond de cette opposition que repose l'articulation proprement stoïcienne du retour sur soi-même, puisque ce qui est divin en l'homme est avant tout exprimé à l'aide d'un tout autre lexique (*prohairesis*, *dianoia*, *logos*, *hégemonikon*) qui renvoie à la faculté maîtresse de l'homme davantage qu'elle n'évoque une différenciation substantielle.

dépendues, mais il n'est pas nécessaire ici d'en rajouter davantage, puisque notre projet n'est pas de savoir si Foucault a tort ou s'il a raison dans sa lecture des penseurs anciens, mais de comprendre comment il perçoit le sujet des Anciens.

Dans cette perspective qui est celle de comprendre la perception qu'a Foucault du sujet des Anciens, il nous semble que Jaffro aurait dû insister davantage sur le sens profond que revêt pour Foucault la parenté homme-Dieu, ce qui lui aurait permis de mesurer toute l'ampleur de l'indépendance que notre auteur confère au sujet ancien. Foucault nous dit – en s'appuyant sur Épictète – que se conformer à Dieu, c'est l'imiter et c'est s'identifier à lui, ce qui peut être fait grâce à la faculté directrice de l'homme, qui est semblable au Dieu. Or, le Dieu, c'est précisément celui qui se suffit à lui-même ; c'est celui qui s'occupe de lui à la perfection (« *autos heautô sunestin* »), et « c'est dans cet "être avec soi-même" que consiste l'être du divin »²¹. C'est donc dire que la faculté divine en l'homme est divine parce qu'elle est la seule faculté qui est capable d'imiter Dieu *dans le soin qu'elle s'accorde à elle-même*. Le critère de la divinité, c'est le souci qu'un être peut s'appliquer à lui-même doublé de la totale suffisance à lui-même qui résulte de cette application.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il y a dans ce rapport d'imitation-identification la double affirmation de l'irréductibilité du sujet. D'une part, il y a affirmation de l'irréductibilité précisément parce qu'il s'agit d'un processus d'*identification* à Dieu, et non d'une communion avec lui. La communion qui se fait par transsubstantiation implique un certain abandon de soi ; elle implique le retranchement du moi au profit de l'universel. À l'inverse, l'imitation et l'identification au Dieu impliquent une grandeur et une indépendance totale du soi. En imitant ou en s'identifiant à Dieu sans se fondre avec lui, on conserve notre identité propre tout en occupant une place singulière face aux autres êtres (si le sujet

²¹ *HS*, p. 440.

peut imiter Dieu, c'est qu'il dispose d'une faculté qui le distingue des animaux et qui le place égal au Dieu²²).

D'autre part, il y a également l'affirmation de l'irréductibilité du sujet dans ce rapport d'imitation parce que ce qu'il y a à imiter, c'est l'absolue liberté, l'absolue indépendance, l'absolue plénitude du Dieu. Ce qu'il faut devenir, ce qu'il faut s'acharner à être, c'est – comme Dieu – un être qui se suffit à lui-même. Au terme du processus, parce que c'est Dieu qu'il faut imiter et parce que c'est sur lui qu'il faut se conformer, le sujet devrait devenir totalement indépendant d'absolument tout ce qui est extérieur à lui. Il faut mesurer toute la singularité et l'irréductibilité que confère Foucault au sujet du souci qui est parvenu à sa « maturité » : cette indépendance est telle que si Dieu était extérieur au sujet – c'est une hypothèse fictive, on sait que les choses ne se présentent pas ainsi chez les Stoïciens –, il nous faudrait conclure que le sujet est absolument indépendant de ce Dieu.

Ainsi donc, selon la compréhension foucauldienne des Stoïciens, on peut dire que la faculté divine en l'homme apparaît comme la faculté qui permet à l'homme d'être totalement indépendant à l'égard du reste, d'être absolument irréductible; c'est la faculté qui est capable, par elle-même, de conduire le sujet à cette indépendance parce qu'elle est considérée comme étant similaire – égale dans le soin qu'elle peut s'apporter à elle-même – à Dieu. Cette radicale indépendance du sujet, nous la retrouverons à maintes reprises affirmée dans le discours de Foucault, notamment à travers sa problématisation des thèmes de la conversion et de la volonté, que nous étudierons plus loin.

Avant d'en arriver là, nous voudrions rapidement faire remarquer que le problème mis en lumière par L. Jaffro a en outre pour effet d'attirer notre attention

²² *HS*, pp. 439-441.

sur une énigme réelle qu'on retrouve chez Foucault, à savoir l'occultation des notions techniques qui désignent la faculté directrice de l'homme au profit de l'utilisation d'expressions exploitant la notion de « soi ». Il est vrai, comme le dit l'auteur, que Foucault semble éviter le plus souvent possible l'utilisation du langage technique des Stoïciens, du moins pour ce qui est de nommer la faculté divine en l'homme. Pourquoi Foucault préfère-t-il ces expressions qui utilisent la notion de soi aux termes techniques qui désignent la faculté divine en l'homme, compte tenu des problèmes apparents – soulevés par Jaffro – résultant de cette utilisation ? Qu'est-ce qui motive réellement Foucault à effectuer ce choix terminologique et cette exclusion ? À cette question, nous proposons une réponse qui diffère de celle de Jaffro.

Si Foucault occulte la notion de *prohairesis*, ce n'est pas pour « éviter une objection »²³ ; ce n'est pas parce que cette notion oppose à son interprétation un obstacle indépassable. Comme nous l'avons vu – c'est du moins ce que laissent entendre P. Aubin et A. Jagu –, il n'est pas nécessaire de considérer que la partie divine en l'homme chez les Stoïciens est différente ontologiquement du corps²⁴. Du moins, cette opposition ne ressort pas clairement et il est clair que Foucault ne la reconnaît pas. Selon nous, si Foucault occulte la notion de *prohairesis*, c'est plutôt parce qu'elle n'apporte rien de tangible pour ce qu'il veut démontrer.

Pour comprendre l'utilisation que fait Foucault de certaines expressions, Jaffro aurait dû se concentrer sur les modalités particulières sous lesquelles elles se donnent. Il aurait alors pu remarquer que si Foucault préfère utiliser des expressions

²³ JAFFRO, L., *Op. Cit.*, p. 66.

²⁴ Notons par ailleurs que s'il est vrai que Foucault traite – peut-être à tort – de la fuite de soi-même comme d'un phénomène marginal (une « curieuse et intéressante inflexion ») dans l'œuvre de Marc-Aurèle (*HS*, p. 305), il faut en outre souligner qu'il analyse également dans le détail un thème similaire chez Sénèque – celui de la « libération de soi » – dans le cours du 17 février (*HS*, pp. 260-263). Or, à travers cette analyse, Foucault arrive très bien à intégrer sans contradiction le « se libérer de soi » à sa conception selon laquelle, au bout du compte – et malgré cette exhortation à se déprendre de soi-même –, le sujet vise tout de même à constituer un rapport plein de soi à soi (se libérer de soi-même consistant en fait à se libérer d'un rapport d'engagement ou d'obligation envers soi-même).

incluant des termes comme « retour à soi », « rapport plein de soi à soi », etc., c'est parce qu'elles lui permettent d'évoquer positivement ce qu'il y a de particulier dans le processus de subjectivation des Stoïciens, c'est-à-dire la poursuite par le sujet et l'atteinte éventuelle d'une irréductibilité radicale. Le souci véritable de Foucault est toujours de faire ressortir la singularité du soi, à travers des formules qui évoquent sa souveraineté, sa plénitude, son autarcie, son indépendance à l'égard de tout ce qui est extérieur à lui.

Des expressions comme « rapport plein de soi à soi », « retour à soi », remplissent bien cette fonction. À propos des Stoïciens, elles évoquent en quelque sorte le caractère d'« intransitivité » qui caractérise le sujet véritable. C'est qu'il n'y a pas pour eux – selon Foucault – quelque chose comme un manque à combler entre le soi et l'extérieur à soi (ce qui dépasse le soi). Bien sûr, il y a un progrès spirituel exigé – progrès dont nous avons traité en première partie de ce chapitre –, mais ce progrès se fait de soi-même à soi-même ; il se fait entre un moment « a », où l'on est soi-même bien qu'on se trouve dans un état pathologique, et un moment « b » où l'on guérit des pathologies qui nous affectent pour devenir véritablement soi-même. En fait, puisqu'il est effectué par le sujet lui-même, le retour à soi, en tant que tel, exprime ce mouvement. Il consiste par définition à *partir de soi pour aboutir à soi*. Il en est de même pour l'expression « rapport plein de soi à soi ».

Le lexique utilisé par Foucault témoigne donc très bien de son souci d'insister sur ce caractère d'intransitivité du soi, caractère d'intransitivité qui revient par ailleurs, de façon explicite et à plusieurs reprises, à travers un ensemble de thèmes que Foucault étudie. On peut référer par exemple à son analyse – très courte, mais significative parce qu'elle fait bien ressortir ce trait qui est symptomatique chez lui – de la *stultitia* chez Sénèque (comme état radicalement opposé au souci de soi)²⁵. À

²⁵ *HS*, pp. 121 à 143.

travers cette analyse, Foucault fait ressortir que la volonté qui doit caractériser le sujet du souci, par opposition à la mauvaise volonté du *stultus*, c'est une volonté qui est précisément intransitive, puisqu'elle se veut absolue, libre et permanente²⁶ et qu'elle n'a pour *seul* objet que le soi :

Le *stultus*, c'est essentiellement celui qui ne veut pas, qui ne se veut pas lui-même, qui ne veut pas le soi, dont la volonté n'est pas dirigée vers ce seul objet qu'on peut vouloir librement, absolument et toujours, et qui est le soi-même. Dans la *stultitia*, il y a entre la volonté et le soi une déconnexion, une non-connexion, une non-appartenance, qui est caractéristique de la *stultitia*, qui en est à la fois l'effet le plus manifeste et la racine la plus profonde. Sortir de la *stultitia*, ce sera justement faire en sorte que l'on puisse vouloir le soi, qu'on puisse se vouloir soi-même, que l'on puisse tendre vers soi comme étant le seul objet qu'on peut vouloir librement, absolument, toujours.

Dit autrement, selon Foucault, la volonté du sujet qui se soucie véritablement de lui-même, c'est une volonté d'un sujet qui ne veut pas autre chose que lui-même, par opposition à la volonté du *stultus* qui tend vers l'extérieur, vers quelque chose d'autre que vers lui-même. Il y a un extérieur à ce que veut le sujet de la volonté lorsque ce sujet ne se soucie pas de lui-même, contrairement au sujet qui se soucie parfaitement de lui-même.

Ainsi donc, le lexique particulier de Foucault ne fait qu'exprimer formellement ce qu'on retrouve explicitement traité ailleurs, entre autres à travers ce thème de la *stultitia* et de son rapport à la volonté. Il nous semble qu'il y a là comme ailleurs la volonté exprimée par Foucault qui est celle de faire ressortir le caractère d'intransitivité du soi et d'indépendance radicale du sujet.

On pourrait nous rétorquer que le thème du retour à soi est tout autant présent chez Platon et que Foucault utilise dans ce cas *également* des expressions impliquant

²⁶ *Ibid.*, pp. 126 à 130.

la notion de « soi », bien qu'il prétende par ailleurs que ce qui caractérise le rapport de l'homme au divin chez Platon, c'est plutôt un rapport de transitivité/assimilation²⁷/transsubstantiation. Or, des expressions comme « rapport à soi » sont bien sûr exploitées pour traiter de l'expérience platonicienne du sujet, mais elles ne sont pas du tout abordées de la même manière par Foucault que lorsqu'il traite des Stoïciens. C'est ce qu'une brève analyse de la problématisation foucauldienne du thème de la conversion devrait nous permettre de démontrer, tout en faisant bien ressortir par ailleurs, encore là, l'affirmation de l'indépendance totale du sujet des Stoïciens qui est sous-jacente à cette problématisation.

Foucault accorde beaucoup d'importance au thème de la conversion à l'époque hellénistique et romaine, puisqu'elle constitue selon lui la forme accomplie que revêt le souci de soi. Forme accomplie, dans la mesure où le souci de soi apparaît comme un mode d'être qu'il faut pratiquer tout au long de sa vie et qui prend précisément la forme d'un long « retour vers soi-même » : « Il faut, nous dit Foucault, que le sujet tout entier se tourne vers lui-même et se consacre à lui-même : *eph'heauton epistrephein, eis heauton anakhôrein, ad se recurrere, ad se redire, in se recedere, se reducere in tutum* (retourner à soi, revenir à soi, faire retour sur soi, etc.) »²⁸.

Dans les cours du 10 au 24 février, notre auteur insiste sur l'idée que ce modèle hellénistique, qui est si important, a par ailleurs toujours été un peu mal compris du fait de la prédominance des modèles platonicien et chrétien de la conversion, qui lui auraient fait de l'ombre. On aurait, selon lui, toujours accordé beaucoup d'importance à ces deux grandes formes et on aurait tantôt compris la conversion hellénistique comme l'origine inachevée et imparfaite de la conversion

²⁷ C'est l'*homoiôsis tô theô* qui caractérise le rapport de l'homme au divin chez Platon (HS, p. 184).

²⁸ HS, pp. 237-238.

chrétienne, tantôt comme le redoublement perversi – mais sur le fond, similaire – de la conversion platonicienne²⁹.

Or, Foucault croit qu'il y a quelque chose de singulier dans la conversion hellénistique et romaine ; il croit qu'elle ne se réduit pas à ces deux modèles : « La pensée épicurienne, la pensée cynique, la pensée stoïcienne, etc., ont essayé de – et sont parvenues je crois à – penser la conversion autrement que sur le modèle de *l'epistrophê* platonicienne. Mais pourtant, à cette époque dont je vous parle, dans cette pensée hellénistique et romaine, on a un autre schéma de la conversion que celui de la *métanoia*, de cette *métanoia* chrétienne qui s'organise autour du renoncement à soi et du bouleversement soudain, dramatique, de l'être du sujet »³⁰. Quelle est donc cette spécificité de la conversion hellénistique qui fait qu'elle se démarque des deux autres grandes formes de conversion ?

En fait, pour faire ressortir les traits propres de ce modèle hellénistique, Foucault propose une caractérisation schématique des trois grandes formes de la conversion. C'est cette caractérisation que nous étudierons ici pour répondre à la question qui nous préoccupe. Comme les analyses de Foucault sur la conversion sont

²⁹ Le document central auquel Foucault fait explicitement référence est l'article de Pierre Hadot, qu'on peut aujourd'hui retrouver dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Préface d'Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 2002, pp. 223 à 235, ou encore dans l'*Encyclopaedia Universalis*, sous le titre de « Conversion ». On peut supposer que cet article aurait pu être écrit à l'origine en réaction à l'interprétation peu nuancée d'É. Bréhier, lequel confond les trois types de conversion (voir à ce sujet AUBIN, P., *Op. Cit.*, p. 12, note 2). Quoiqu'il en soit, dans son article sur la *metanoia* chrétienne et *l'epistrophê* platonicienne, Hadot fait ressortir les grandes distinctions fondamentales qui opposent la conversion philosophique à la conversion chrétienne – distinctions que Foucault reprendra et explicitera dans ses analyses, tout en insistant sur ce que n'a pas vu Hadot, à savoir la spécificité de la conversion telle qu'elle prend forme dans la période hellénistique. Il faut noter par ailleurs que, bien que Foucault ne cite pas, à notre connaissance, l'ouvrage de Paul Aubin, il est assez probable qu'il l'ait déjà consulté : les idées défendues par les deux auteurs à propos de la conversion chez les Stoïciens sont extrêmement proches.

³⁰ *HS*, p. 208. Encore là – nous le rappelons –, Foucault s'attarde presque exclusivement aux textes des Stoïciens pour appuyer ce qu'il avance à propos de « la philosophie hellénistique » en général. À l'occasion, il fait appel aux Épicuriens et aux Cyniques, alors qu'il exclut totalement les Sceptiques, comme l'a bien fait remarquer Carlos Lévy, dans « Michel Foucault et le scepticisme : réflexions sur un silence », dans *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 119 à 135.

extrêmement riches et soutenues, nous allons donc tenter, dans ce qui suit, de faire ressortir uniquement les points qui nous semblent déterminants pour notre démonstration en tâchant toutefois de ne pas trahir le sens général de ce que Foucault a voulu dire.

Commençons donc par ce qui différencie la conversion platonicienne de la conversion chrétienne. D'un côté, Foucault nous présente la conversion platonicienne (*epistrophê*) comme la forme de conversion qui a pour *telos* le retour vers une origine qui transcende le sujet individuel et qui a pour moyen d'opérer ce retour, la réminiscence de l'essence de l'être. Notre auteur nous dit en fait que chez Platon, le véritable soi qu'on atteint au terme du processus de conversion correspond à *l'âme réflexive*, qui se reconnaît en tant qu'elle participe – au sens où elle s'assimile – à un autre ontologique (le monde des *Idées*, le *Bien*). C'est donc dire que la conversion platonicienne – si jamais elle exploite des expressions telles que « retour à soi » –, consiste en réalité en une assimilation à Dieu : si on peut parler chez Platon d'un retour à soi, ce retour s'effectue en fait vers une origine qui n'est pas le sujet individuel (ce qui répond à l'objection virtuelle posée plus haut).

D'un autre côté, si la conversion platonicienne tire tout son sens selon Foucault du dualisme ontologique sur lequel elle repose et sur la nécessité d'un retour à soi qui se donne sous la forme d'une *connaissance de l'être* (être qui ne se situe pas sur le même plan ontologique que le corps), la conversion chrétienne, quant à elle, tire son sens de l'abnégation de soi qu'elle commande. Foucault nous dit que pour les penseurs chrétiens, la conversion consiste également en un retour vers une origine, mais ce retour se fait par l'exégèse de soi (le déchiffrement de l'origine des passions, des désirs, des pensées de la conscience) et elle conduit à un *renoncement à soi* : « L'ascétisme chrétien a tout de même pour principe fondamental que la renonciation à soi constitue le moment essentiel de ce qui va nous permettre d'accéder à l'autre

vie, à la lumière, à la vérité et au salut. On ne peut pas se sauver soi-même si on ne renonce pas à soi.»³¹. Dans le cas de la conversion chrétienne, il n'y a pas simplement une assimilation du soi au Dieu, mais une perte totale de son identité au profit d'un autre monde, dans l'espoir d'y avoir accès. On peut remarquer qu'il y a encore là, sous cette forme de conversion, un retour vers une origine qui ne correspond pas au sujet individuel, puisqu'il faut absolument renoncer à soi.

On a donc deux premières formes de conversion, différentes en regard au processus qu'elles impliquent et à la fin qu'elles visent, mais qui se rejoignent au niveau de l'effet définitif qu'elles provoquent chez le sujet, à savoir la rupture avec lui-même ou avec une certaine partie de lui-même. Foucault tient à insister sur cette idée : tant sous la forme platonicienne que chrétienne, le thème du « retour à » implique toujours une certaine forme de « détour de », et – bien que les deux premières formes de détours ne soient pas pensées dans les mêmes termes –, elles se font toujours aux dépens du soi. Chez Platon, le sujet de la conversion doit se détourner de son corps, du monde sensible des apparences, des images, des croyances, de l'opinion, des illusions, etc. ; chez les penseurs chrétiens, le détour se fait par rapport aux passions de la chair, au corps et au monde terrestre. Dans ces deux cas – autant sous la forme chrétienne de la conversion que sous la forme platonicienne –, il y a un détour de ce monde-ci vers un autre monde et du soi vers un autre. C'est sur cet élément que se rejoignent les penseurs chrétiens et platoniciens, et c'est précisément ce qui les distingue, selon Foucault, des philosophes de la période hellénistique.

Ce détour de ce monde-ci à un autre ou d'une nature à une autre est en effet selon Foucault totalement absent dans le modèle hellénistique – et c'est ce qui lui apparaît si singulier. Le sujet stoïcien de la conversion ne se détourne pas d'une

³¹ *HS*, p. 240.

certain nature qui lui est propre pour se diriger vers une autre ; il se détourne plutôt de tout ce qui l'entoure pour se retourner vers-lui-même. Il y a certes un détour, mais il se fait par rapport aux autres, et par rapport à certaines choses du monde (celles qui ne dépendent pas de nous³²) ; il ne se fait pas face à soi-même ou face à une partie de soi-même. « Si rupture il y a (dans la conversion stoïcienne) – et il y a rupture –, c'est une rupture qui se fait par rapport à ce qui entoure le soi. C'est autour de soi, pour que le soi ne soit plus esclave, dépendant et contraint, qu'il faut opérer cette rupture. [...] Donc rupture pour le soi, rupture tout autour du soi, rupture au profit du soi, mais non pas rupture dans le soi »³³. Le détour dont il est question chez les Stoïciens, c'est un détour de tout ce qui est extérieur au soi, de tout ce qui ne dépend pas du soi ; et en se détournant du reste, on se retourne vers le soi comme point singulier qui se distingue du reste.

Dit autrement, l'opposition essentielle qui structure l'ensemble de la philosophie stoïcienne et qui rend intelligible la conversion n'est pas celle – ontologique – du sensible et de l'intelligible, du monde « d'en-bas » et du monde « d'en-haut », du corporel et du spirituel, mais bien plutôt celle – éthique – de ce qui dépend de nous et de ce qui ne dépend pas de nous. Le terme ultime, c'est d'arriver à constituer un rapport de soi à soi qui soit un rapport de suffisance, de plénitude. La conversion hellénistique « [...] ne prend pas l'allure d'une libération par rapport au corps, mais plutôt de l'établissement d'un rapport complet, achevé adéquat de soi à soi »³⁴.

Bref, ce que Foucault fait ressortir, c'est que dans les formes platonicienne et chrétienne de la conversion, – autant dans la démarche (réminiscence de soi, exégèse de soi) que dans le *telos* fixé (assimilation au Dieu, renoncement à soi) – le soi est ou

³² Au sujet du détour des autres et du détour par rapport à une certaine connaissance du monde, voir *HS*, pp. 197-235.

³³ *HS*, p. 204.

³⁴ *HS*, p. 202.

bien nié, ou bien grandement diminué au profit d'un autre qui le transcende. En revanche, à travers le processus, le *telos* fixé et le détour à opérer, la conversion hellénistique consiste plutôt en une valorisation totale du soi comme seul opérateur du retour vers soi. Sous cette forme de conversion, par opposition aux formes platonicienne et chrétienne, le soi apparaît non pas, dans le processus et au terme de la conversion, comme le produit sans valeur ou résiduel d'une réalité infiniment plus grande qu'il aurait à redécouvrir. Le soi est plutôt un être irréductible en puissance ; il a à opérer une auto-subjectivation qui lui permettra d'être totalement autarcique. Il a à apparaître comme un point singulier qui résiste à toutes les attaques de l'extérieur; il a à acquérir une maîtrise de lui-même et une suffisance à lui-même qui sont telles qu'il n'aura plus à craindre quoi que ce soit d'extérieur à lui. Faire retour à soi, nous dit Foucault, c'est « revenir au port d'attache », c'est se mettre à l'abri³⁵ à l'intérieur de soi-même et ce retour consiste en l'établissement d'un rapport plein de soi à soi.

On est désormais mieux en mesure de comprendre en quoi – à l'instar de la faculté divine en l'homme –, la conversion hellénistique, telle que Foucault la conçoit, exprime l'indépendance radicale du sujet. Par ailleurs, dans cette caractérisation globale, il y a encore une distinction sur laquelle nous n'avons pas insisté, mais qui est tout de même fondamentale pour comprendre le sens de la conception foucauldienne du souci de soi. Cette distinction, c'est celle qui oppose la connaissance de soi – qui apparaît sous les formes platonicienne et chrétienne de la réminiscence de soi et de l'exégèse de soi –, au souci de soi des philosophies hellénistiques, souci qui se donne plutôt sous la forme d'exercices spirituels. En un certain sens – que nous expliciterons plus loin –, il apparaît en fait que Foucault laisse transparaître une volonté très marquée de faire des modèles platonicien et chrétien les grands représentants de la tradition antique de la connaissance de soi, quitte à diminuer (du moins, dans le cas de Platon) leur composante spirituelle. Inversement,

³⁵ *Ibid.*, p. 205.

sa volonté de faire du modèle hellénistique le modèle par excellence du souci de soi transparaît également et il s'efforce tout autant d'assimiler – quitte encore là à la réduire – toute forme de connaissance de soi à la démarche générale qui est celle du souci de soi. Nous nous pencherons dans le deuxième chapitre sur cette distinction « connaissance de soi/souci de soi » qui est si symptomatique chez lui, et sur ce qu'elle implique comme *a priori*.

*

Bref, que ce soit à travers l'étude du thème de la faculté divine en l'homme, à travers celui de la volonté ou celui de la conversion, nous avons tenté de faire ressortir que le soi de la période hellénistique apparaît toujours pour Foucault comme un point de résistance, totalement souverain et irréductible : c'est une entité pleine qui se protège contre d'autres entités (le monde, les autres) et qui ne dépend pas de ce qui est extérieur à elle pour s'affirmer et exister. C'est une entité qui s'affirme sous le mode de l'intransitivité, puisqu'elle ne tend vers rien d'autre qu'elle-même, en tâchant toujours de se séparer du reste pour mieux affirmer son indépendance.

Mais – dernière objection d'ordre un peu plus général qu'on pourrait soulever – ce sujet qu'on dit autosuffisant, plein, indépendant, libre, irréductible, intransitif, etc., n'est-il pas, malgré tout, dépendant du Dieu ou d'un modèle transcendant, dans la mesure où il y a chez les Stoïciens comme dans les autres écoles philosophiques des règles à suivre, des principes à considérer, une voie à emprunter, pour avoir accès au vrai ? Le sujet stoïcien n'est-il pas dépendant d'un choix de vie imposé en fonction d'une certaine conception du monde, qui, à l'instar de toutes les autres conceptions, discrimine et fait valoir une certaine idée de la « vie authentique » au dépend des autres idées possibles de « vie inauthentique » ? On pourrait formuler la question autrement : y a-t-il chez les Stoïciens un mode d'existence privilégié qui dépend d'un autre – mode d'existence qui est imposé par le Dieu rationnel auquel ils croient et jugé par lui de l'extérieur ?

Nous croyons que nous avons déjà répondu partiellement à cette question en éclaircissant la conception que se fait Foucault de la faculté divine en l'homme. Le sujet ne se donne pas lui-même sa propre loi – puisque cette loi lui est donnée à travers les postulats métaphysiques et les *dogmata* de l'école philosophique à laquelle il appartient –, mais il acquiert une maîtrise totale de lui-même parce que les principes de base de son école philosophique lui offrent cette possibilité. Le sujet est donc dépendant de Dieu, mais la recherche du caractère divin en lui correspond à une quête de soi-même par soi-même, indépendamment de toutes contraintes externes, parce qu'il s'agit pour lui, à l'instar de Dieu, de pouvoir se soucier de lui-même indépendamment du reste.

Par ailleurs, pour ce qui est de l'idée qu'un choix de vie lui serait, quoi qu'on en dise – et de toute façon –, imposé de l'extérieur, je crois qu'on peut rétorquer que s'il est vrai que pour être un « vrai stoïcien » il faut accepter de suivre certains principes, il s'avère par ailleurs que ces principes supposent précisément que le sujet n'a pas à choisir un mode de vie aux dépens d'un autre ; en tout cas, il n'y a pas chez eux l'exigence de vivre une « vraie vie », par opposition à vivre une vie d'erreur ou d'illusion. En un certain sens, il importe peu en fait qu'on suive les principes des sages stoïciens même si l'on croit en ces principes, puisque, de gré ou de force, notre vie est déjà déterminée à l'avance. Les événements ne dépendent pas de nous ; ils arriveront de toute façon. Tout ce qu'on peut faire, dans ces conditions, c'est de se conformer à la raison divine et vivre en paix ou alors s'acharner inutilement contre ce qui adviendra quoi que l'on fasse. Si on ne suit pas les principes stoïciens, on n'est pas condamné à vivre dans le faux et dans l'illusion toute sa vie. On vivra malheureux ; on vivra davantage de souffrances inutiles, mais on ne vivra pas une vie « inauthentique ». C'est du moins ce que Foucault semble dire alors qu'il analyse la

Consolation à Marcia de Sénèque, dans le cours du 17 février, et qu'il s'interroge sur la fonction de la connaissance du monde³⁶ :

On lui montre le monde non pas pour qu'il puisse choisir, comme les âmes de Platon pouvaient choisir leur destin. On lui montre le monde précisément pour qu'il comprenne bien qu'il n'y a pas à choisir, qu'on ne peut rien choisir si on ne choisit le reste³⁷, qu'il n'y a qu'un monde, qu'il n'y a qu'un seul monde possible et qu'à celui-là on est lié. [...] Le seul point du choix n'est pas : quelle vie vas-tu choisir, quel caractère vas-tu te donner, veux-tu être bon ou mauvais ? Le seul élément de choix qui est donné à l'âme, au moment où, au seuil de la vie, elle va naître à ce monde, c'est : délibère si tu veux entrer ou sortir. C'est-à-dire, si tu veux vivre ou ne pas vivre.

On le voit : le sujet stoïcien n'est pas le sujet platonicien. Il n'a pas à choisir entre le bien ou le mal, entre une vie authentique ou une vie inauthentique, entre ce monde-ci et un autre monde, etc. Il a à choisir entre vivre sa vie ou ne pas la vivre – décision qui relève *entièrement* de lui –, mais il n'y a pour ce sujet qu'une seule vie, et elle est irrémédiablement remplie de bonnes et de mauvaises choses pour lui.

Il y a certes une distinction à faire entre le sage stoïcien et le commun des mortels, mais cette distinction est strictement éthique : elle engage le bonheur ou le malheur de l'individu ; elle engage le rapport qu'il peut avoir ou ne pas avoir à lui-même, mais elle n'engage pas son *salut spirituel* (au sens commun du terme). Dit autrement, si le commun des mortels ne se soucie pas de lui-même, il n'en demeure pas moins qu'il fait entièrement partie du monde. Il n'en n'est pas exclu ; il n'est pas relégué à un statut inférieur ; il n'est pas confiné à être la pâle copie d'une réalité transcendante. Il est intégré *parfaitement* à ce monde-ci, bien qu'il le subisse.

³⁶ *HS*, pp. 271 à 273.

³⁷ C'est-à-dire que, si on décide d'entrer dans le monde, il faut accepter autant les bonnes choses qui nous arriveront que les maux auxquels nous serons aussi forcément confrontés.

*

Le statut du sujet ancien, tel que Foucault le conçoit, nous apparaît maintenant un peu plus clairement. Ce sujet est éthique au sens ancien du terme, mais il est également – ce qui n'est pas paradoxal – un sujet qui se constitue entièrement, par ses propres moyens, dans le seul souci qu'il a d'acquérir un rapport plein à soi. Ce qui distingue au fond cette autoconstitution ou cette auto-subjectivation de l'auto-détermination des Modernes, c'est deux choses : 1) d'abord la présence d'un état initial dans lequel se trouve le sujet – état de *pathos* ou d'*ignorance* – et qui commande une transformation radicale de son être ; et 2) ensuite la présence d'un cadre ontologique – fournit par les présupposés métaphysiques de l'école philosophique à laquelle le sujet appartient –, qui informe ce sujet de la possibilité exclusive qu'il a de se constituer lui-même.

Le sujet stoïcien naît dans un monde où règnent non pas le chaos et l'arbitraire, mais la nature et l'ordre rationnel. Cette nature lui a fourni la faculté de raisonner et la possibilité, qui lui est exclusive parmi les êtres contingents qui peuplent le monde, de se soucier de lui-même ; ce faisant, elle lui a fourni un pouvoir absolu sur l'exercice de sa liberté et sur la création de lui-même. En exerçant sa faculté divine en lui, en orientant sa volonté vers lui-même et en pratiquant la conversion vers-lui-même, le sujet ne reste pas subordonné à un idéal, une réalité, un Dieu, etc. qui lui seraient extérieurs ; le sujet se détache plutôt de tout ce qui n'est pas lui ou ce qui n'est pas en lui, pour finalement parvenir à se soucier que de lui-même. C'est du moins ce que nous pensons qu'il faut retirer des études de Foucault sur le *soi* et c'est ce que nous avons tenté de faire ressortir dans ce chapitre. Dans le second chapitre, nous tenterons de consolider cette interprétation en nous penchant sur la question du *souci*.

CHAPITRE II

Le souci

Si l'on veut faire bien ressortir le sens de la problématisation foucauldienne du souci (*epimeleia*), il faut prendre en compte un ensemble d'aspects. Le souci, nous dit Foucault, c'est à la fois une attitude générale, une forme de regard (une *conversion* du regard) ainsi qu'un certain nombre d'actions ou de pratiques spirituelles qui rendent possible l'auto-subjectivation de l'individu¹. Le *souci* a par ailleurs, selon Foucault, connu son « âge d'or » à l'époque hellénistique et romaine, alors qu'il fut au principe de toute une culture de soi – culture dont les caractéristiques sont décrites et analysées par notre auteur dans son *Souci de soi* et dans son *Herméneutique du sujet*. En somme, le thème du souci chez Foucault est extrêmement complexe ; il recouvre chez lui plusieurs significations et il fait référence à un ensemble de réalités.

Dans ce deuxième chapitre, nous tenterons de rendre compte de cet ensemble d'éléments. Notre réflexion s'organisera autour des grandes catégories que nous propose Foucault dans les deux derniers tomes de son *Histoire de la sexualité* : la substance éthique, le mode d'assujettissement, le travail éthique et le *telos*². Selon Foucault, on peut rendre compte de la spécificité de chaque morale à partir de ces quatre catégories. Elles sont donc intéressantes pour nous, dans la mesure où elles permettent de comparer entre elles les différentes formes d'arts de vivre à partir d'un même cadre théorique. En s'attardant sur chacune de ces catégories, nous pensons

¹ *HS*, pp. 12-13.

² Ces catégories sont bien définies par Foucault dans *L'usage des plaisirs* et dans quelques articles qu'il a écrits ou entretiens qu'il a donnés au début des années 1980. En revanche, le contenu qu'il intègre à ces catégories suivant les époques auxquelles il fait référence laisse place à beaucoup d'interprétation, du fait qu'on sait aujourd'hui – depuis la parution de *L'herméneutique du sujet* – que l'interrogation de Foucault sur l'éthique des Anciens s'étend bien au-delà du seul problème de la sexualité (de l'usage des *aphrodisia*). On peut considérer ce qui suit comme une tentative d'analyser le contenu de ces catégories à la lumière de ce que *L'herméneutique du sujet* nous apprend de plus à propos de la morale des Anciens, et plus spécialement à propos de la morale des deux premiers siècles de notre ère.

qu'il est possible de montrer que le *souci* tel qu'il se donne dans la période hellénistique et romaine engage – à l'instar de ce que nous avons vu à propos du *soi* dans le chapitre précédant – l'irréductibilité et l'indépendance totale du sujet.

2.1 Précisions méthodologiques

Mais avant d'entamer notre analyse, quelques précisions s'imposent. En revenant sur ces catégories, il apparaît essentiel de ne pas se limiter à *L'histoire de la sexualité*. C'est que les deux derniers tomes sur la sexualité ne sont pas suffisants pour saisir toute la portée de la conception de Foucault. Dû au fait qu'ils se consacrent principalement au problème de la sexualité – et qu'ils excluent ou qu'ils marginalisent de ce fait un ensemble de problèmes importants, relatifs au thème du souci de soi –, ils nous placent devant un certain nombre de difficultés qui ne peuvent être éclaircies ou du moins mises en contexte et relativisées qu'à l'aide de *L'herméneutique du sujet*.

D'une part – première difficulté dont nous avons déjà traité –, il y a dans ces deux ouvrages une ambiguïté relative aux concepts d'esthétique et d'éthique de l'existence. Il est vrai qu'à la seule lecture des deux derniers tomes sur la sexualité, on peut être porté à croire comme Pierre Hadot que Foucault ne défend qu'une lecture esthétique (au sens moderne du terme) des Anciens. Les références au cadre ontologique se font beaucoup trop rares et sont davantage allusives et indirectes que claires et directes. Comme nous avons vu dans le chapitre précédent, cette équivoque tombe à partir du moment où l'on prend en considération certains extraits de *L'herméneutique du sujet*. Or, il est certain que, dans la caractérisation de la substance éthique, du mode d'assujettissement, du travail éthique et du *telos* de chaque morale, il faudra tenir compte de cette particularité.

Il faudra également tenir compte de cette particularité et d'un ensemble d'autres problèmes qui se trouvent présentés dans *L'herméneutique du sujet* du fait qu'autrement – et c'est la deuxième difficulté – on risque de ne pas être à même de prendre toute la mesure de l'écart que pose Foucault entre les conceptions classique et hellénistique/romaine du souci de soi. Cet écart n'est pas banal. Selon Foucault, il y a dans le modèle des deux premiers siècles de notre ère quelque chose d'absolument singulier, qu'on ne retrouve ni dans les modèles antérieurs ni dans les modèles ultérieurs. Malgré ce que les commentateurs ont pu retenir des analyses de Foucault sur la sexualité, l'art de vivre tel qu'on le retrouve chez les Stoïciens, les Épicuriens et les Cyniques, ne consiste pas pour lui en un simple remaniement plus ou moins fidèle de l'art de vivre qui caractérise les philosophies de la période classique. Entre ces deux périodes, les pratiques et les problématisations se modifient radicalement, tout comme, d'ailleurs, les fondements sur lesquels reposent ces pratiques et ces problématisations.

Or, cette différence entre les deux époques se révèle dans toute son importance – et révèle du même coup, du moins c'est notre prétention, le sens véritable que Foucault confère au souci hellénistique et romain – à partir du moment où l'on tient compte d'un certain nombre de thèmes et problématiques qui sont largement analysés dans *L'herméneutique du sujet*, mais qui ne sont pas pris en compte ou qui sont seulement effleurés dans *L'histoire de la sexualité*.

On peut penser d'abord à la problématique déjà évoquée du rapport de l'homme au divin. On peut penser également au problème de la différenciation connaissance de soi/souci de soi. Dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault insiste pour bien distinguer entre ce qui appartient au registre du souci de soi et ce qui appartient au registre de la connaissance de soi. Il insiste surtout sur l'idée que, par opposition au modèle platonicien, où l'on est témoin d'une *résorption du souci au*

*profit de la connaissance de soi*³, le modèle hellénistique et romain implique une forme de connaissance de soi qui se rapproche davantage, par le mode spirituel sous lequel elle se donne, d'une forme de souci/ascèse que d'une forme de saisie « objective » et théorétique de son essence. Quoi qu'il en soit, nous sommes d'avis que cette différenciation souci/connaissance doublée de la distinction savoir de spiritualité/savoir de connaissance est déterminante dans la compréhension foucauldienne du souci hellénistique et romain, ce que nous aborderons dans notre partie sur le *travail éthique*. Or, dans les deux volumes de *L'histoire de la sexualité*, cette problématisation générale n'est pas abordée de manière aussi explicite. Il apparaît donc nécessaire, à ce titre également, de se référer aux analyses contenues dans *L'herméneutique du sujet*.

En définitive, et c'est peut-être la difficulté qui est à l'origine des autres, il nous semble que Foucault ne s'attarde pas assez au modèle platonicien du souci dans *L'usage des plaisirs*, alors que c'est pour une bonne part à partir de ce modèle qu'on peut véritablement mesurer toute l'ampleur de la différence entre les deux époques, et par conséquent saisir ce que la période hellénistique et romaine a pu proposer de neuf par rapport à la période antérieure. Le fait est que, outre la partie sur le véritable amour⁴, il y a très peu d'indications sur le dualisme métaphysique de Platon, dualisme qui engage un rapport tout à fait particulier de l'homme au divin. Il n'y a pas en tout cas, et cela, même dans cette partie sur l'amour platonicien, l'analyse explicite du sujet en tant qu'il s'inscrit dans un monde dualiste, même si Foucault fait certaines remarques à ce propos⁵. On ne retrouve pas non plus dans les deux ouvrages sur la sexualité la problématisation du rapport entre la connaissance et le

³ *HS*, pp. 64 à 76.

⁴ *UP*, pp. 293 à 317.

⁵ Voir *UP*, pp. 310 à 317, où Foucault traite de l'importance nouvellement accordée, dans l'érotique platonicienne, au rapport du sujet à la vérité. Or, bien que ce rapport à la vérité soit référé au dualisme métaphysique de Platon, Foucault n'insiste pas beaucoup sur ce qu'implique ce dualisme pour le sujet platonicien, à savoir qu'il doit, s'il veut accéder à la vérité, se détourner d'une part de lui-même. Cette question cruciale est en revanche abordée dans *L'herméneutique du sujet*.

souci de soi, problématisation qu'on retrouve par ailleurs dans *L'herméneutique du sujet*. Or, il faut tenir compte de la distinction souci/connaissance tout comme on tient compte du rapport du sujet au divin, puisque c'est à partir de cette double distinction que Foucault est porté à associer la pensée platonicienne à la pensée chrétienne davantage qu'il n'est porté à l'associer à la pensée hellénistique et romaine, et ce contrairement à ce que laisse supposer le schéma initial proposé dans *L'histoire de la sexualité*.

Si l'on suit ce schéma, face à une esthétique de l'existence des philosophes païens axée sur un usage maîtrisé de ses plaisirs et ayant pour *telos* la liberté du sujet (liberté comprise comme une maîtrise totale de lui-même), se dresserait une herméneutique de soi chrétienne, axée sur une obéissance aveugle à la loi divine et ayant pour fin le salut de l'individu⁶. Or, ce partage général qui apparaît dans *L'histoire de la sexualité* semble un peu radical ; il doit être nuancé à la lumière de *L'herméneutique du sujet*, où l'on voit que Foucault insiste, tout autant sinon plus, sur l'idée qu'il y a une forte parenté entre le modèle de la connaissance de soi qui origine de Platon et le modèle chrétien. Bien sûr, la réminiscence du sujet platonicien n'est pas le déchiffrement par le sujet chrétien de ses pensées intimes, mais Foucault nous montre, déjà dans *l'Histoire de la sexualité*, qu'avec Platon apparaît tout de même une réflexion sur ce que doit être un amour véritable, réflexion qui est doublée d'une exhortation à renoncer au corps et aux « faux » désirs portés sur le corps. Ce qui apparaît en outre déterminant pour Foucault, c'est qu'il y a déjà chez Platon – bien avant les penseurs chrétiens, quoique sous une forme très différente – l'idée qu'il faut questionner notre désir en fonction d'une vérité qui transcende le sujet, et progressivement renoncer aux désirs qui prennent pour objet le corps, si l'on veut

⁶ Cette division sera reprise par plusieurs commentateurs. Voir entre autres l'article de PRADEAU, J.-F., « Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault », dans GROS, F., (éd.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, Presses universitaires de France, « Débats philosophiques », 2002, pp. 140-148, où Pradeau fait ressortir l'opposition de l'éthique païenne de la maîtrise de soi à l'éthique chrétienne de la domination de soi par un autre.

accéder à cette vérité et à l'être. Or, ce thème du renoncement à soi-même ou à une partie de soi-même en fonction d'un autre transcendant qui dispose de la vérité est selon Foucault totalement absent chez les penseurs des deux premiers siècles. Certes, l'austérité stoïcienne, épicurienne ou cynique – austérité qui ne prend pas la forme d'une connaissance de la vérité ou de son identité, mais celle d'une connaissance de la place que l'homme tient au sein du monde – implique certaines privations, mais ces privations sont appliquées par le sujet lui-même et ont toujours pour seul et unique but qu'il devienne totalement maître de lui-même⁷.

Voilà donc brièvement présentées les raisons qui justifient la démarche que nous nous proposons de suivre ici, et qui consiste à nous servir de *L'herméneutique du sujet* afin de jeter un regard un peu plus global sur les catégories qui rendent compte dans *L'histoire de la sexualité* de la morale des deux premiers siècles de notre ère.

2.2 Un mode d'assujettissement qui repose sur la croyance en la nature et la raison

Le mode d'assujettissement, c'est la manière spécifique qu'a un individu de se soumettre à une certaine règle de conduite ; c'est « la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre »⁸. À propos du mode d'assujettissement qui caractérise le modèle hellénistique et romain, Foucault nous dit ceci : « La morale sexuelle exige encore et toujours que l'individu s'assujettisse à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et

⁷ Tout cela est évidemment à discuter, car – nous le verrons plus loin – l'idée qu'il faut être totalement maître de soi-même (l'idée qu'il faut être le sujet éthique de soi-même) est chez Platon au moins aussi importante que l'idée selon laquelle il faudrait délaissé, si l'on veut accéder à la vérité, une certaine partie de soi-même (être pleinement sujet implique qu'on renonce éventuellement à une certaine partie de nous-mêmes au profit d'un autre qui nous transcende). La grande question est de savoir laquelle de ces deux tendances – toutes deux prises en compte par Foucault – est pour lui la plus dominante dans le modèle platonicien.

⁸ *UP*, p. 38.

éthiques de l'existence; mais cet art se réfère de plus en plus à des principes universels de la nature ou de la raison, auxquels tous doivent se plier de la même façon, quel que soit leur statut»⁹. Arrêtons-nous un peu sur quelques idées essentielles que contient cette définition afin de pouvoir en saisir toute la portée.

D'abord, l'idée que ce à quoi l'individu doit s'assujettir, c'est un art de vivre qui définit les critères d'une esthétique de l'existence. Comment comprendre cet art de vivre ? Si l'on ne tient compte que de la problématique foucauldienne sur la sexualité – si on se limite, autrement dit, au schéma général évoqué plus haut¹⁰ –, on peut considérer d'un certain point de vue que cet art de vivre varie peu, sur le fond, de la période classique à la période hellénistique/romaine. C'est qu'il met en jeu, dans les deux cas, un mode d'assujettissement se traduisant dans les termes d'un *usage (chrésis) de ses plaisirs* – usage se distinguant de l'obéissance aveugle à la loi des Chrétiens – et qui peut être compris comme une manière d'exercer un contrôle de soi-même sur soi-même. De fait, Foucault nous dit, dans un entretien accordé à Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, que « dans cet "art de vivre", la notion selon laquelle il fallait exercer une maîtrise parfaite de soi-même est rapidement devenue *le problème central* »¹¹.

Pour les deux périodes historiques, il y a donc une importance considérable accordée à la maîtrise de soi-même, mais il y a néanmoins quelques variations assez significatives. Dans *L'usage des plaisirs*, on voit que c'est la tempérance (*sôphrosunê*) qui, dans la période classique, caractérise l'usage que l'on doit faire de ses plaisirs – tempérance qui doit être mesurée à partir de trois critères : le besoin (ne pas jouir des plaisirs au-delà du besoin naturel et ne pas non plus s'abstenir de tout

⁹ *SS*, p. 93.

¹⁰ *Supra*, pp. 46-47.

¹¹ FOUCAULT, M., « À propos de la généalogie de la morale : un aperçu du travail en cours », entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert, dans DREYFUS, H. et RABINOW, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, « Folio/essais », 1984, p. 329. C'est nous qui soulignons.

rapport), le *kairos* (choisir le bon moment pour s'adonner à ce type d'activités) et le statut (remplir la fonction sexuelle d'activité ou de passivité qui convient à son statut)¹². La tempérance constitue la vertu obligée pour quiconque veut être capable de se gouverner adéquatement lui-même et de gouverner les autres. Elle constitue la condition de possibilité d'un contrôle adéquat sur soi et d'un contrôle adéquat sur les autres. C'est donc à partir de la connaissance de la vertu et de la nécessité de gouverner adéquatement les autres comme soi-même que se trouve affirmée la nécessité d'une maîtrise de soi.

En revanche, dans le *Souci de soi*, l'inquiétude pour le sujet, nous dit Foucault, ce n'est plus tellement d'être intempérant et ne pas être capable de se gouverner adéquatement soi-même ou de gouverner adéquatement la cité, mais plutôt d'être affecté de manière telle qu'on perde le contrôle sur soi. La période hellénistique et romaine diffère de la période classique en ce qu'une nouvelle problématisation du rapport à l'autre apparaît et en ce que l'accent est davantage mis sur une thérapeutique de l'âme que sur une saisie épistémique et éthique de ses limites. Nous reviendrons plus loin sur ce nouveau rapport à l'autre et sur cette nouvelle prise en compte de l'« affection » de l'âme, qui sont caractéristiques de la période impériale.

Malgré ces variations, le but reste apparemment toujours le même. Dans un premier cas, s'il faut user de ses plaisirs selon un besoin calculé ; s'il faut en user dans un moment propice et s'il faut remplir le rôle sexuel qui correspond à son statut, c'est qu'il faut se montrer capable d'exercer un contrôle sur soi-même. Il faut être totalement maître de soi-même ; il ne faut pas être intempérant, c'est-à-dire se laisser guider par une tendance irrationnelle et irréfléchie qui nous pousserait à assouvir n'importe quel désir, à n'importe quel moment et avec n'importe qui. Dans un

¹² *UP*, pp. 72 à 84.

deuxième cas, s'il faut tâcher d'éviter d'être affecté par les événements, c'est que ces affections remettent en cause la possibilité pour le sujet d'avoir une pleine maîtrise de soi. En définitive, il s'agit toujours, à première vue du moins, dans la période classique comme dans la période hellénistique/romaine, d'éviter – par un usage maîtrisé de soi-même – certains écueils afin de pouvoir garder un contrôle parfait sur soi-même.

Or, nous pensons qu'il ne faut pas s'arrêter à cette première impression, à ce premier schéma, qui tend à aplanir les différences entre les deux périodes de la philosophie gréco-romaine, en insistant surtout sur l'écart qui sépare ces philosophies païennes de la pensée chrétienne. Il ne s'agit pas bien sûr de nier cette division, qui est explicitement formulée par Foucault dans les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*, mais une lecture plus serrée – prenant davantage appui sur *L'herméneutique du sujet* – de l'interprétation foucauldienne de la maîtrise de soi telle qu'elle se présente dans la période hellénistique et romaine montre que cette maîtrise est autrement plus radicale que la maîtrise platonicienne de soi-même, malgré le fait qu'elles se présentent toutes les deux comme un bon usage des plaisirs. En fait, nous croyons même que le seul modèle véritable de la maîtrise de soi sera pour Foucault le modèle hellénistique et romain, puisque le modèle platonicien relève davantage pour lui, à l'instar de l'éthique des penseurs chrétiens, d'une éthique de la dépendance.

Pour soutenir cette thèse, nous devons d'abord retenir deux éléments déterminants. Premier élément : l'idée que ce qu'il faut combattre, c'est en quelque sorte non pas l'intempérance – qui est un défaut de vertu ou d'ignorance de la vertu – mais une pathologie, qui est plutôt un problème de santé de l'âme. Cette visée particulière du mode d'assujettissement n'est pas banale. Elle implique la prise en compte comme substance éthique du sujet par lui-même, en tant qu'il est sujet – contre la prise en compte platonicienne du sujet en tant qu'il est objet. Laissons pour

l'instant de côté cette question. Nous en traiterons dans les parties sur la substance éthique et sur le travail éthique.

Deuxième élément qui concerne plus directement le mode d'assujettissement : Foucault nous dit, dans l'extrait cité plus haut, que cet art de vivre est, chez les penseurs des deux premiers siècles de notre ère, fondé sur la croyance en la nature et la raison¹³. C'est en vertu de cette croyance que l'individu se constitue comme sujet moral de ses actions. Dans *Le souci de soi*, notre auteur s'attarde peu à expliciter le sens de cette croyance en la nature/raison. En revanche, si l'on se réfère à *L'herméneutique du sujet*, on comprend dans quel sens il faut tirer de ce rapport. Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, ce rapport engage l'indépendance radicale du sujet; il doit être pensé sur fond d'immanence et d'intransitivité. L'homme qui se soucie de lui-même imite Dieu dans le souci qu'il s'accorde à lui-même. Il vise l'indépendance et l'autarcie dont le Dieu dispose, ce que sa raison ou sa faculté divine en lui peut lui procurer.

En fait, pour reprendre ce qui a déjà été dit, on peut dire que l'éthique de l'existence des deux premiers siècles de notre ère implique pour Foucault une conception immanentiste du monde et de l'homme – conception qui s'oppose à la conception transcendantaliste de Platon. Cette différence nous a semblé être pour lui extrêmement significative. Elle implique que c'est dans le refus absolu d'un rapport de subordination de l'homme à un autre ontologique que se trouve révélé le véritable sens de la maîtrise sur soi-même. Comme nous avons vu dans le chapitre précédent, le Dieu doit être considéré comme un être à imiter dans le rapport de plénitude qu'il est capable d'établir avec lui-même. Pour les philosophes des deux premiers siècles de notre ère, se maîtriser soi-même, c'est faire l'usage de soi-même; mais faire l'usage de soi-même, c'est résister à tout ce qui pourrait venir nous affecter de

¹³ *Supra*, pp. 48-49, note 9.

l'extérieur. Sous cet angle, on peut donc dire que le *mode d'assujettissement* tel qu'il se donne sous la forme hellénistique/romaine a pour but l'indépendance du sujet à l'égard de tout le reste.

En cela, le mode d'assujettissement qui caractérise le modèle hellénistique et romain s'oppose, pour une bonne part, à celui du modèle platonicien. C'est que le modèle platonicien engage en effet un tout autre rapport de l'homme au divin. Chez Platon, l'homme doit s'attarder à se connaître lui-même en tant qu'il est, du moins en partie, la pâle copie d'une réalité ontologiquement autre. S'il veut absolument accéder à son « soi » véritable, l'homme doit dans ces circonstances se départir de sa réalité concrète (son corps, ses sensations, ses représentations tirées de l'expérience) pour s'élever à une réalité abstraite qui le dépasse¹⁴. Il y a transsubstantiation. Le lien de la raison individuelle à la raison universelle est à penser chez Platon sur le fond d'une distance entre ce monde-ci (qui implique une existence concrète), à un monde autre, auquel correspondent l'être et l'existence véritable.

Dès lors, si le mode d'assujettissement tel qu'il se donne à travers l'éthique de l'existence de la période classique correspond certes à un certain contrôle sur soi-même, il faut reconnaître que cette possibilité de contrôle semble être subordonnée, dans une certaine mesure à tout le moins, à une réalité autre et obéit aux exigences de cette réalité. Le modèle platonicien ne se confond pas avec le modèle chrétien, mais ces deux modèles se rejoignent certainement sur ce point que leur rapport au divin est pensé comme un rapport qui *subordonne* l'homme à une réalité transcendante.

Ce qui ne veut pas dire pour autant – et nous le rappelons – que Foucault exclut totalement l'idéal chez Platon d'une maîtrise totale de soi par soi, indépendamment d'un autre. C'est d'ailleurs ce qui fait toute la complexité et la

¹⁴ *Supra*, pp. 23 à 39.

difficulté de la lecture foucauldienne de Platon : il y a cohabitation des deux sujets : le sujet-éthique et le sujet-substance. Si Foucault repère bien dans certains écrits de Platon la présence d'une réalité autre à partir de laquelle le sujet doit se constituer en se dépossédant d'une certaine part de lui-même, il repère également chez lui l'idée que le sujet se doit d'acquérir, à partir de lui-même (et non d'un autre), une pleine maîtrise de lui-même. Dans son article sur *L'histoire de la sexualité*, Georges Leroux affirme d'ailleurs en ce sens qu'« en établissant sa royauté sur lui-même, le sujet platonicien n'a en vue aucun modèle royal, aucun Seigneur et aucun Maître autre que lui-même, mais la seule royauté abstraite et splendide de tout ce qui dans l'être est aussi roi de soi-même et prince de soi. Peut-être est-ce en raison de cette existence dépourvue d'un Seigneur, c'est-à-dire d'un rapport à un autre, que Foucault évoque pour le sujet grec le seul concept de l'esthétique »¹⁵. Comme nous l'avons vu plus haut, il est clair que les ouvrages de Foucault sur la sexualité, qui sont structurés sur la base de la division maîtrise (éthique des philosophies païennes)/domination (éthique de la philosophie chrétienne), témoignent de ce fait.

La compréhension foucauldienne de *Alcibiade* 129b-130c semble aussi aller dans le même sens, dans la mesure où cette analyse insiste sur la découverte platonicienne du sujet-âme comme sujet d'action. Il s'agit bien pour Foucault, à travers cette analyse de l'*Alcibiade*, de rendre compte de l'âme en tant qu'elle est une pure faculté d'usage ou de contrôle du corps, des sensations et des représentations :

Cette âme [...] n'a rien à voir avec, par exemple, l'âme prisonnière du corps et qu'il faudrait délivrer, comme dans le *Phédon*; ça n'a rien à voir avec l'âme attelage-ailé qu'il faudrait mener dans la bonne direction, comme dans le *Phèdre* ; ce n'est pas non plus l'âme architecturée selon une hiérarchie d'instances et qu'il faudrait harmoniser, comme

¹⁵ LEROUX, G., « Le sujet du souci : à propos de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault », *Philosophiques*, vol. XIV, no. 1, printemps 1987, p. 31.

dans *La République*. [...] C'est l'âme uniquement en tant qu'elle est sujet de l'action, l'âme en tant qu'elle se sert [du] corps, des organes [du] corps, de ses instruments, etc.¹⁶

On peut donc dire qu'il y a bel et bien la volonté de la part de Foucault de rendre compte d'une éthique platonicienne de la maîtrise de soi par soi, qui ne soit nullement subordonnée à une exigence extérieure. Il reste néanmoins que selon nous, c'est tout de même l'éthique de la domination et de la dépendance, semblable à l'éthique chrétienne du renoncement à soi-même en vertu d'un autre qui dit la vérité sur le soi, qui rend davantage compte, selon Foucault, du modèle platonicien.

Un ensemble de raisons nous poussent à croire cela. D'abord, il y a la dichotomie déjà évoquée qui oppose le lien stoïcien de l'individu au divin, lui garantissant une souveraineté totale sur lui-même, au lien platonicien de subordination de l'individu à la transcendance divine¹⁷. Ensuite, Foucault associe clairement le modèle platonicien au précepte du *gnôthi seauton*, en minimisant du même coup l'importance de l'*epimeleia heautou* (comme pratique de spiritualité, qui est seule capable de rendre possible la pleine souveraineté du sujet). Or, nous verrons plus loin que son interprétation de cette connaissance de soi suppose – à l'instar de sa conception du lien humain/divin – l'assujettissement de l'individu en fonction d'une vérité qui le transcende, en faisant de lui ce qu'il n'est pas.

Finalement, il y a le fait que l'éthique platonicienne engage un rapport à l'autre concret, un *rappor*t à *autrui*, qui suppose la subordination du soi à l'égard de cet autre, et non la pleine souveraineté du sujet. Pour Foucault, le rapport à autrui qui

¹⁶ *HS*, p. 55.

¹⁷ Pour cette raison, il nous semble d'ailleurs que ce que G. Leroux affirme à propos de Platon, on peut davantage l'affirmer à propos des Stoïciens, dans la mesure où il n'y a jamais chez Foucault à propos de ces derniers la prise en compte d'une réalité transcendante à laquelle le sujet devrait se soumettre. Le rapport du sujet au Dieu stoïcien, à la providence divine, au *logos* universel, etc., s'incarne sous la forme d'un rapport d'imitation et non de subordination, et il est toujours à comprendre pour lui sur un fond d'immanence. On se rappellera que c'est d'ailleurs ce que lui reprochait Laurent Jaffro.

structure l'expérience platonicienne de la subjectivation implique non pas la maîtrise, mais la dépendance du souci qu'on porte au soi à l'égard d'un souci qu'on doit porter aux autres. Dans son cours du 3 février, Foucault nous dit d'Alcibiade qu'il devait selon Socrate se soucier de lui-même « à la fois parce qu'il ne savait pas ce que c'était, au juste, le bien pour la cité et ce en quoi consistait la concorde des citoyens. Et d'autre part, pour pouvoir gouverner la cité, pour pouvoir s'occuper de ses concitoyens comme il fallait. Il devait donc s'occuper de lui-même pour pouvoir s'occuper des autres »¹⁸. Foucault prétend en somme que la fin visée chez Platon à travers la pratique du souci de soi, c'est le souci de l'autre ; que si l'on a à se soucier de soi-même, c'est pour être en mesure d'assurer un vivre-ensemble qui soit viable et juste, c'est dans le but de bien gouverner la cité.

Si bien que, en regard à cette problématique également, le souci de soi platonicien évoque en son principe même la subordination du soi à l'égard d'une finalité qui le dépasse. L'exigence du souci de soi est subordonnée à l'exigence du souci des autres. La fin n'est pas le soi lui-même, mais le bien de la cité.

En face de ce modèle platonicien, Foucault nous dit que l'expérience de l'altérité à l'époque hellénistique et romaine se modifie sensiblement. Si l'autre joue toujours un rôle important, c'est qu'il s'insère dans un processus dont la finalité est précisément la souveraineté totale du sujet. Il participe, en tant qu'acteur essentiel, à ce que Foucault qualifie « d'auto-finalisation »¹⁹ du soi. Si l'on a bel et bien encore besoin, dans la philosophie hellénistique et romaine, d'un autre, d'un maître, pour se constituer soi-même, la fin visée n'est plus le bien de la cité et la bonne gouvernance ; c'est le soi en tant que tel. « Bref, on ne dit plus aux gens ce que Socrate disait à

¹⁸ *HS*, p. 168.

¹⁹ Voir plus précisément à ce sujet le cours du 3 février, dans *HS*.

Alcibiade : si tu veux gouverner les autres, occupe-toi de toi-même. Désormais on dit : occupe-toi de toi-même, un point c'est tout »²⁰.

En revanche, Foucault nous dit bien de cette éthique de l'existence qu'elle devient de plus en plus universelle. Tous se voient désormais appelés à pratiquer cette éthique. Mais que faut-il comprendre de cette universalisation ? Ce n'est certainement pas que tous devraient s'y conformer parce qu'il s'agirait d'un *code* universel ou d'une *loi* transcendante à ne pas transgresser. À plusieurs reprises, – et c'est d'ailleurs l'une de ses thèses centrales – Foucault s'oppose à cette idée et veut montrer précisément l'inverse, à savoir que les morales de l'époque hellénistique et romaine sont des préceptes moralement suggérés et non pas juridiquement ou politiquement imposés. « On est là, nous dit-il, très loin d'une forme d'austérité qui tendrait à assujettir tous les individus de la même façon et les plus orgueilleux comme les plus humbles, sous une loi universelle, dont seule l'application pourrait être modulée par la mise en jeu d'une casuistique. Tout ici est au contraire affaire d'ajustement, de circonstance, de position personnelle »²¹.

Il faut plutôt comprendre de cette exigence d'universalisation qu'une nouvelle possibilité d'avoir pleinement maîtrise de soi-même – au sens où il faut être totalement indépendant par rapport à ce qui est extérieur à soi –, est maintenant accordée à un plus grand nombre de personnes, sans toutefois que cette possibilité ne se manifeste de manière concrète, puisqu'après tout le souci de soi est tellement exigeant qu'il ne peut être pratiqué que par l'élite de la société. Dit autrement, cette universalisation se déduit de l'importance nouvellement accordée à la nature et à la raison. L'autre est le même que soi-même (il participe à un même plan rationnel, nous dit Foucault) grâce à la faculté dont il est également doté – faculté qui lui permet de pouvoir prendre soin de lui-même. L'autre – peu importe son statut (jeune/vieux,

²⁰ *HS*, p. 108.

²¹ *UP*, pp. 83-84.

riche/pauvre, esclave/empereur, etc.) – est maintenant considéré comme un sujet qui dispose de la même faculté que soi, et qui est d'être capable d'imiter le Dieu dans le soin qu'il s'accorde à lui-même. Il est tout comme soi-même celui qui est capable de faire l'*usage* de lui-même et ainsi d'exercer un parfait contrôle sur lui-même, mais dans l'optique encore là de se détacher de tout ce qui est extérieur à lui.

Ce nouveau rapport à l'autre peut être mis en perspective par rapport au projet d'ensemble de Foucault. Nous disions au tout début du précédent chapitre que le souci de la période hellénistique et romaine apparaît aux yeux de Foucault comme un modèle intéressant, puisqu'il permet d'envisager une possibilité concrète de résister aux assujettissements identitaires. Selon Foucault, on peut certainement tirer des leçons de cette pratique d'un souci de soi, pratique qui n'admet aucune loi transcendante venant interférer dans la détermination éthique de soi-même. Ce que Foucault trouve remarquable chez les moralistes de la période hellénistique et romaine, c'est l'« universalité sans loi »²² de leur éthique. Il admire dans cette universalité le fait qu'elle n'est pas imposée de l'extérieur sous la forme d'une norme ou d'une règle à respecter sous peine de sanction, mais il admire également le fait qu'une telle éthique est possible.

*

Quoi qu'il en soit, on peut dire pour résumer que le *mode d'assujettissement* de la période hellénistique et romaine consiste en une éthique de l'existence ou un art de vivre qui engage un rapport de maîtrise de soi à soi et qui tend vers une indépendance et une autarcie du sujet. Il s'agit, pour le sujet, de faire usage de ses plaisirs dans l'optique de conserver sur soi-même une maîtrise totale. Mais cette autarcie – cette maîtrise sur soi-même qui est désormais accessible à tous – acquiert un sens particulier si l'on tient compte du contexte global dans lequel elle s'inscrit,

²² SS, p. 205.

contexte qui implique un rapport spécifique de l'homme au divin. La maîtrise est chez les philosophes des deux premiers siècles de notre ère pensée comme manière de ne pas se soumettre à tout ce qui peut être extérieur à soi (à une loi universelle, à une vérité imposée par une réalité transcendante, à un souci des autres).

Il est certain qu'on ne peut pas dire la même chose du mode d'assujettissement des Chrétiens, qui ne vise pas à assurer une maîtrise de soi par le libre exercice d'une éthique de l'existence, mais plutôt un renoncement à soi par l'obéissance aveugle à un code et à une vérité révélée. Il est possible également qu'on ne puisse pas non plus dire la même chose du mode d'assujettissement tel qu'il se donne chez les philosophes de la période classique; et ce malgré les éléments de continuité qu'on peut relever entre les deux périodes historiques dans les deux derniers tomes de *L'histoire de la sexualité*. En tout cas, on ne peut certainement pas l'affirmer de manière absolue à propos de Platon. Et si la métaphysique particulière qui sert de cadre à la pensée platonicienne n'est certainement pas celle qui, termes à termes, sert de fondement à la pensée aristotélicienne ou à la pensée de Xénophon, on peut penser en revanche qu'on retrouve dans les conceptions métaphysiques de ces deux autres penseurs un rapport de l'homme au divin qui se rapproche davantage de ce qu'on retrouve chez Platon, que chez les Stoïciens. Si tel est le cas, il nous semble que l'usage maîtrisé des plaisirs – tel que traité dans le deuxième tome de *Histoire de la sexualité* – devrait être repensé en tenant compte du fond transcendantaliste à partir duquel il se développe.

2.3 Le soi-même « déformé » comme *substance éthique* et la connaissance de soi comme *askêsis* ou travail éthique/spirituel sur soi-même

Les notions de « substance éthique » et de « travail éthique » sont assez bien définies et développées dans *l'Histoire de la sexualité*. La substance éthique, c'est l'élément, la partie ou la composante de l'individu qui doit être soumis à la

modification, au travail, à la transformation ; et elle correspond chez les Anciens aux *aphrodisia*. Le travail éthique, c'est la forme que prend l'activité que le sujet effectue sur lui-même et il correspond chez les Grecs et les Romains à une activité de maîtrise (*enkrateia*)²³. À la lumière de *L'herméneutique du sujet*, il faut par ailleurs élargir et préciser le sens de ces deux notions à partir du fond sur lequel elles se déploient.

En tant qu'elle est la composante ou la partie de soi-même à modifier, il faut voir d'abord que la substance éthique excède largement le seul domaine des *aphrodisia*, puisque se constituer comme sujet éthique de soi-même engage plus qu'un seul rapport de soi à ses plaisirs. Si, par ailleurs, le travail éthique peut renvoyer dans les deux volumes sur la sexualité à une activité de « maîtrise » de soi-même, cette maîtrise se manifeste soit sous la forme d'une connaissance de soi, soit sous la forme d'un souci de soi, ce qui n'engage pas une même « intensité » de maîtrise, si l'on peut dire. La substance éthique et le travail éthique des Anciens ne sont compréhensibles que si précisément l'on tient compte de cette opposition souci de soi/connaissance de soi, opposition qui structure tout le cours de Foucault.

Pour clarifier tout cela, nous verrons d'abord, dans la partie sur la substance éthique, comment le modèle platonicien se distingue du modèle hellénistique et romain en ce que le premier insiste sur l'importance de la connaissance comme condition de possibilité de l'accès à la vérité, alors que le second insiste plutôt sur l'importance du souci – conçu comme travail spirituel sur la partie mal formée de nous-mêmes –, comme condition de possibilité à la liberté. Dans la partie sur le travail éthique, nous tâcherons ensuite de tirer les conséquences de cette forte distinction et nous essaierons de comprendre pourquoi Foucault problématise de la sorte l'art de vivre des Anciens.

²³ Pour les définitions exactes et une caractérisation générale, voir *UP*, pp. 32 à 39.

La substance éthique

Quelques mots d'abord sur la substance éthique. On sait que dans son *Histoire de la sexualité*, Foucault identifie la substance éthique, de la période classique comme de la période hellénistique et romaine, aux *aphrodisia*. Il faut dire en fait que sous cette désignation commune, deux réalités différentes, qui excèdent d'ailleurs la seule question des plaisirs, sont en jeu.

D'abord, chez les philosophes de la période hellénistique et romaine, le plaisir mauvais – tout comme un ensemble d'affections de l'âme d'ailleurs – est considéré comme une déformation originelle chez l'individu, déformation qui fait obstacle à sa liberté, à sa constitution. Dans le cours du 20 janvier, Foucault insiste sur l'aspect correcteur et formateur du souci de soi. Le souci est vu comme une médecine ou une thérapeutique de l'âme qui permet de redresser l'individu. À travers ce redressement, « ce vers quoi l'individu doit tendre, c'est un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence »²⁴. En définitive, ce qui est en jeu dans cette philosophie des deux premiers siècles de notre ère, c'est le statut de sujet plein à conquérir. C'est la liberté du sujet.

En revanche, ce qui est en jeu chez Platon, ce n'est pas tant la liberté du sujet que sa connaissance. La substance éthique chez Platon, la partie sur laquelle il nous faut travailler, correspond certes également, dans le domaine de la sexualité, aux *aphrodisia*, mais ces *aphrodisia* n'évoquent pas la même réalité que les *aphrodisia* tels que perçus par les philosophes ultérieurs. Chez Platon, le mauvais plaisir – celui qui est orienté vers le corps et qui ne cherche pas à se déplacer vers un objet supérieur – est bien sûr une faiblesse qu'il faut éliminer pour devenir indépendant et souverain, mais c'est avant tout une ignorance qu'il faut combattre par l'exercice de

²⁴ *Ibid.*, p. 125.

la réminiscence afin d'avoir accès à la connaissance et à la vérité. En s'attardant à l'objet du désir qui est un corps, on s'éloigne de la réalité et de la vérité de ce que l'on est. Il faut plutôt alors se tourner vers un objet supérieur : l'âme et les réalités intelligibles. Quoi qu'il en soit, de manière plus générale, la substance éthique correspond chez Platon à la partie ignorante de nous-mêmes. C'est l'ignorance et l'ignorance de l'ignorance qui devient l'obstacle à surmonter, dans le but non pas avant tout de devenir souverain, mais de se connaître soi-même et de connaître la vérité de ce que l'on est.

Nous sommes donc en face de deux modèles qui, sur le plan de la substance éthique, reposent sur des *a priori* différents : le modèle hellénistique et romain, qui accorde de l'importance à la partie mal formée de nous, à la partie qui nous empêche d'être un sujet plein (libre), ainsi que le modèle platonicien, qui accorde de l'importance à la partie ignorante de nous-mêmes et se donne pour objectif que le sujet puisse parvenir à la connaissance et à la vérité.

Le travail éthique

Tout comme le mode d'assujettissement, le *travail éthique*, tel qu'il se donne dans la période hellénistique et romaine, est également à notre avis le témoignage pour Foucault d'une éthique qui favorise de manière *radicale* la souveraineté que le soi peut avoir sur lui-même. Par *opposition* aux modèles platonicien et chrétien, l'accent est davantage mis sur un souci de soi/ascèse qui tend vers une liberté-souveraineté du sujet que sur une connaissance de soi – comprise comme une saisie intuitive de son essence ou de son identité propre – qui tend vers l'assujettissement de l'individu.

Pour justifier cette idée, il faut d'abord préciser le sens du rapport souci de soi/connaissance de soi, tel que le conçoit Foucault – et faire apparaître ce qu'il y a de

singulier et de problématique dans cette manière de penser ce rapport. Il nous a d'abord semblé curieux – tout comme il a semblé curieux à Annie Larivée d'ailleurs²⁵ – que Foucault accentue à l'excès la rupture entre le modèle platonicien et le modèle hellénistique/romain, sur la base de la distinction souci/connaissance. C'est que Platon apparaît à ses yeux, au tout début de *L'herméneutique du sujet*, comme le premier représentant véritablement digne d'intérêt de la tradition « oubliée » du souci de soi. Il fait valoir, sur la base de l'analyse de *l'Alcibiade*, la prévalence du précepte de *l'epimeleia heautou* par rapport au précepte du *gnôthi seauton*. Or, Foucault convient, à la fin de son analyse, de la disqualification du souci de soi au profit d'une connaissance de soi comprise comme connaissance de son essence. Cette double présence, cette double exigence paradoxale, c'est ce qu'il appelle précisément le « paradoxe du platonisme »²⁶.

Comme nous le fait bien remarquer A. Larivée, de ce paradoxe – et c'est ce qu'il y a de surprenant –, c'est au bout du compte l'idée de la résorption du souci de soi au profit de la connaissance de soi que Foucault retient principalement²⁷. À mesure que le cours de 1982 progresse, il y a une mise au premier plan de la composante de la « connaissance de soi », au détriment de la composante du « souci » ; il y a un durcissement progressif de la position de Foucault à l'égard de ce qu'il appelle le « paradoxe du platonisme ». Si bien que dans le cours du 17 février 1982, Foucault en arrive à nous dire que chez Platon, « toute la surface du souci est occupée par cet impératif de la connaissance de soi, connaissance qui prend [...] la

²⁵ LARIVÉE, A., « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *Critique*, LVIII, no. 660, numéro spécial « Leçons de Foucault », mai 2002, pp. 342-349. Afin de présenter le problème, nous reprenons dans ce qui suit les grandes lignes de l'excellente démonstration de Larivée.

²⁶ *HS*, pp. 74 à 76.

²⁷ Voir LARIVÉE, A., *Loc. Cit.*, pp. 344-345. Larivée s'appuie, pour souligner cet aspect particulier de la problématisation foucauldienne, sur la division très schématique que nous propose Foucault des trois modes de rapport entre le sujet et la vérité (le mode platonicien, le mode hellénistique et le mode chrétien), aux pages 243 à 247 de son *HS*.

forme de la saisie par l'âme de son être propre, saisie qu'elle opère en se regardant dans ce miroir de l'intelligible où elle a précisément à se reconnaître »²⁸.

En outre, en face de ce modèle platonicien de la connaissance de soi, on aurait, nous dit Foucault, le mouvement inverse. On aurait un modèle hellénistique et romain qui, au contraire du modèle platonicien, accorderait une place de premier plan au souci de soi et évacuerait radicalement l'exigence de se connaître soi-même. Comme nous allons le voir plus loin, ce n'est pas que Foucault considère que l'exhortation à se connaître soi-même disparaisse totalement du vocabulaire des Épicuriens ou des Stoïciens. C'est plutôt qu'il croit que cette connaissance ne prend pas la forme chez eux d'une saisie théorique de la vérité de son essence ou de son identité; elle prend davantage la forme d'une conscience de la place et surtout du rôle qu'on tient dans le monde et elle a pour cette raison une visée qui est avant tout spirituelle. Selon lui, la connaissance de soi est pour les Stoïciens strictement à comprendre comme une forme du souci de soi ; c'est un travail spirituel, c'est une *askêsis*.

Or, comme nous le fait à juste titre remarquer A. Larivée, cette caractérisation générale – qui fait du modèle platonicien le modèle par excellence de la connaissance de soi contre le souci de soi et qui fait du modèle stoïcien le modèle du souci contre la connaissance – ne va pas du tout de soi. La « rupture » n'est en effet pas aussi radicale. D'une part, la place du souci chez Platon est beaucoup plus importante que ne le laisse supposer Foucault.

Concernant l'idée d'une domination exclusive de la connaissance sur les « conditions de spiritualité » chez Platon – question archi-débatue de l'intellectualisme platonicien –, répliquera-t-on simplement à Foucault qu'outre un long entraînement aux disciplines strictement intellectuelles, la pratique de la musique et de la gymnastique visant

²⁸ HS, p. 244.

l'établissement d'un certain « ordre » dans l'âme, l'endurcissement face aux maux et aux plaisirs sont également des préalables nécessaires pour accéder à la vertu et au savoir le plus élevé ?²⁹

D'autre part, la connaissance de soi n'est pas une question si déterminante dans la pensée platonicienne, puisqu'« en prenant en considération l'ensemble des Dialogues, il apparaît plutôt que Platon accorde beaucoup plus d'importance à la connaissance des vertus, ou à la connaissance des Formes intelligibles, par exemple, qu'à la connaissance de *soi* à proprement parler »³⁰. On peut donc critiquer, en amont, la distinction foucauldienne Platon/Stoïciens, dans la mesure où l'on ne peut pas faire de Platon – sans apporter d'importantes nuances qui affaiblissent cette thèse – le premier représentant dans l'histoire de la pensée occidentale du recouvrement du souci de soi par la connaissance de soi.

On peut la critiquer en aval également, dans la mesure où l'on peut réellement se demander, comme nous le dit A. Larivée, si le problème de la connaissance de soi n'est pas au moins – sinon plus – important chez les Stoïciens que chez Platon. En effet, il faut voir par exemple que cette connaissance de soi constitue « la base de la discipline du jugement chez Épictète »³¹. Foucault lui-même reconnaît la place centrale qu'occupe l'exigence de se connaître soi-même chez les Stoïciens. Le problème est qu'il cherche constamment à justifier le fait que cette connaissance de soi n'a de sens qu'en référence à la logique générale du souci de soi et qu'elle se démarque radicalement, par le fait même, du *gnôthi seauton* platonicien. La connaissance de soi est pour lui un « savoir de spiritualité », qu'il oppose au savoir de connaissance en ce qu'il constitue un moyen pour la transformation spirituelle, et non pas une fin en tant que telle. Or, si l'on en croit A. Larivée et J.-F. Pradeau, cette

²⁹ LARIVÉE, A., *Loc. Cit.*, p. 348.

³⁰ *Ibid.*, p. 346. On peut trouver une critique semblable dans PRADEAU, J.-F., *Loc. Cit.*, pp. 141-142

³¹ *Ibid.*, p. 347.

connaissance de soi se présente sous une forme qui est tout à fait comparable à la saisie par le sujet platonicien de son essence.

En tenant compte de l'ensemble de ces éléments, comment comprendre alors cette volonté qui apparaît exacerbée de la part de Foucault de départager les deux modèles sur la base de la distinction souci/connaissance. Comment expliquer cette interprétation ? Larivée croit, avec raison selon nous, que cette lecture s'explique en partie par le fait que Foucault attache une grande importance – et tire des conclusions générales – à partir d'un échantillon pour le moins limité de l'œuvre de Platon, à savoir l'*Alcibiade*. Comme le montre Larivée, si notre auteur s'était penché aussi sérieusement sur d'autres dialogues, sans doute aurait-il pu repérer davantage d'éléments qui plaident en faveur de l'importance pour Platon de l'exigence du souci de soi³².

Mais cette explication ne répond que partiellement au problème, car s'il est vrai que le travail de fond que Foucault a fait sur Platon se limite presque exclusivement, dans *L'herméneutique du sujet*, à l'analyse de l'*Alcibiade*, on ne peut pas dire pour autant qu'il ignorait la teneur spirituelle des autres dialogues. C'est qu'il avait une connaissance assez substantielle de Platon. Sa lecture du *Banquet* dans *L'usage des plaisirs* et ses remarques disséminées à propos d'un certain nombre de dialogues dans *L'herméneutique du sujet* témoignent de ce fait. L'insistance, entre autres choses, sur l'*eros* platonicien – *eros* qu'il place clairement dans la catégorie des *pratiques de transformation spirituelle*, et non pas dans la catégorie des actes de « connaissance théorique pure » (c'est-à-dire, de connaissance dégagée de toute condition de spiritualité)³³ – montre qu'il était sensible à cette

³² *Ibid.*, pp. 346-347.

³³ Cette division fondamentale (actes de connaissance/actes de spiritualité) structure l'ensemble de l'analyse de Foucault. Foucault distingue deux manières pour le sujet d'avoir accès à la vérité : l'une qui requiert seulement la connaissance du sujet (il donne pour exemple le « moment cartésien », et éventuellement Platon) ; l'autre, sa transformation spirituelle. Cf. *HS*, pp. 16 à 20.

composante³⁴. On peut croire de toute manière que Foucault-archéologue ne se serait jamais contenté d'une lecture partielle ou superficielle de Platon.

Or, le fait est tout de même que, malgré sa connaissance sans doute importante de Platon, il semble délibérément avoir insisté pour durcir les deux positions, de telle sorte qu'elles sont devenues difficilement conciliables, alors qu'à l'origine, sur le plan de rapport du sujet à la vérité et sur le plan spirituel si l'on peut dire, on ne peut pas poser d'emblée une telle inadéquation; et il faut remarquer que Foucault lui-même, soucieux de rendre compte de la complexité de la problématique platonicienne, ne la posait pas de manière aussi tranchée au début de *L'herméneutique du sujet*.

La deuxième hypothèse, posée par A. Larivée, qui permettrait d'éclaircir ce problème, est à l'effet que si Foucault accentue de manière exagérée les différences entre Platon et les philosophes qui lui succèdent directement, c'est parce qu'il ne peut envisager que la connaissance de la pensée par elle-même puisse constituer en elle-même une forme de transformation spirituelle. Si Foucault « déplore en quelque sorte que chez Platon, la condition de spiritualité soit “résorbée” dans la connaissance, c'est qu'il ne considère pas la connaissance elle-même et ce qui touche à la pensée, à l'intellect, comme une des voies possibles de cette transformation préalable du sujet »³⁵. S'il envisageait une telle possibilité, le problème platonicien de la cohabitation du souci et de la connaissance ne serait plus paradoxal – et il ne se sentirait sans doute pas forcé de trancher entre la prédominance du souci ou de la connaissance de soi – dans la mesure où les deux seraient à comprendre, au même titre, comme des pratiques de spiritualité.

³⁴ HS, p. 17.

³⁵ LARIVÉE, A., *Loc. Cit.*, p. 348.

Cette hypothèse est extrêmement intéressante. Elle nous conduit au cœur du problème. Pourquoi Foucault ne veut-il pas faire de la connaissance de soi – au sens d'une saisie de la pensée par elle-même – une pratique de spiritualité qui permette à l'individu de se constituer comme sujet éthique de lui-même ? Après tout, il semble que les traditions platonicienne et néoplatonicienne montrent bien que la connaissance de soi peut mener à une transformation éthique de soi-même ; et qu'en ce sens « [...] l'exercice patient et continue de la pensée représente bien une condition nécessaire pour avoir accès au savoir tel que le conçoit Foucault »³⁶. Question parallèle et complémentaire : pourquoi Foucault a-t-il la volonté marquée de limiter la portée de la connaissance de soi des Stoïciens, en la réduisant à une stricte forme d'ascèse ?

Notre hypothèse est que si Foucault accentue ces différences, c'est parce qu'il fait de la connaissance de soi (entendue comme connaissance de son essence, comme connaissance de son identité propre) une entreprise qui, d'emblée, est essentiellement vouée à l'échec, puisqu'elle a pour effet ou *fonction naturelle* d'assujettir l'individu, en fonction de ce qui lui est extérieur ou étranger (un modèle ou un autre). Ce faisant, elle a pour conséquence de s'opposer à l'idéal qui anime Foucault, et qui consiste à pouvoir envisager la possibilité d'une réelle auto-subjectivation, ce que rendent possible par ailleurs les pratiques de transformation spirituelle qu'implique le souci de soi des philosophes des deux premiers siècles de notre ère.

On peut penser que, de manière générale, toute entreprise de connaissance théorique « pure » a toujours paru suspecte aux yeux de Foucault. Comprise comme volonté de vérité, la rationalité est par nature exclusive. Comme l'a bien révélé par exemple son analyse de 1970 sur les procédures de raréfaction du discours³⁷, la raison théorique conduit forcément à exclure un ensemble de possibilités, tout en

³⁶ *Ibid.*, p. 348.

³⁷ *OD*.

privilégiant arbitrairement un ensemble d'autres possibilités. Elle ordonne et divise, ou plutôt divise et sélectionne à partir de la mise en ordre qu'elle impose.

Lorsqu'elle est appliquée à l'homme, cette création épistémique de limites et d'exclusions est la première conséquence négative qui se répercute directement sur la « liberté »³⁸ du sujet. En tant qu'elle fixe d'emblée le cadre à l'intérieur duquel il est possible de penser et d'agir, la connaissance théorique sur l'homme nuit à la possibilité qu'a l'individu de se constituer lui-même de manière originale et singulière. C'est en tout cas la leçon qu'on pourrait retenir de la critique foucauldienne des sciences de l'homme, telle qu'on la trouve formulée dès *L'histoire de la folie à l'âge classique*. Le savoir théorique en général – et le savoir théorique sur l'homme en particulier – consiste en un système d'exclusions qui contraint *a priori* le sujet à respecter certaines limites qui lui sont imposées de l'extérieur.

La deuxième conséquence négative – qui affecte encore là directement la possibilité qu'a l'individu de se constituer comme sujet maître de lui-même – est que le savoir sur l'homme se présente toujours pour Foucault sous la forme d'une objectivation de l'individu, objectivation qui en permet le contrôle. En fait, pour Foucault, le savoir comme le pouvoir produisent leur propre champ d'application, c'est-à-dire qu'ils construisent les objets-réalités à partir desquels ils pourront éventuellement exercer leur contrôle. Il y a création, par exemple, des différentes formes de perversions sexuelles, dans le but que la rationalité psychanalytique puisse les contrôler³⁹ ; il y a création des multiples formes de délinquances, dans un but

³⁸ Nous plaçons « liberté » entre guillemets, car nous sommes conscients du fait que Foucault n'était pas d'abord un théoricien de la liberté et que son objectif principal n'était pas, alors qu'il écrivait ses livres, de critiquer un système aliénant dans le but de rendre possible une la libération éventuelle de l'homme. Toutefois, Foucault avait un réel souci de pouvoir mettre au jour les dispositifs qui nous façonnent et de voir comment il serait possible pour nous de penser et d'agir autrement. On peut considérer en ce sens qu'à travers cette volonté, une certaine conception de la liberté est défendue.

³⁹ *VS.*

comparable⁴⁰. En fait, la théorie du pouvoir en tant qu'il est « producteur de réalités » – théorie que Foucault élabore au milieu des années 1970 – était déjà implicitement présente dès l'ouvrage sur la folie⁴¹, alors qu'on pouvait voir le savoir psychiatrique répartir et distribuer d'une nouvelle manière les êtres afin d'assurer son contrôle sur eux. La critique du savoir théorique rationnel est une constante dans l'œuvre de Foucault, à tel point qu'on l'a souvent perçu comme un relativiste.

Quoi qu'il en soit, parce qu'il fixe de manière arbitraire le cadre à partir duquel il est possible pour un individu d'agir et de penser et parce qu'il consiste en une objectivation/contrôle de l'individu, on peut dire que le savoir théorique sur l'homme apparaît d'emblée pour Foucault comme une manière malheureuse d'assujettir les individus. Tout cela pourrait expliquer sa volonté de privilégier – en insistant fortement sur sa composante spirituelle – le modèle du souci des Stoïciens contre le modèle de la connaissance de soi de Platon. En vertu de ce préjugé, on peut penser que pour pouvoir expérimenter une certaine forme de liberté/maîtrise de soi-même sur soi-même, Foucault s'imaginait – dans sa recherche de nouvelles problématisations qui puissent lui servir d'inspiration – devoir s'éloigner absolument de tout modèle impliquant une exigence de rationalité théorique à l'égard de l'homme. Associant la conception platonicienne à une exigence de ce type, il aurait voulu accentuer ce trait chez Platon pour mieux s'en éloigner, tout en accentuant le trait inverse chez les Stoïciens, pour au contraire s'en approcher.

Mais avec l'analyse de la connaissance de soi platonicienne, on est loin, pourrait-on nous dire, de la critique archéologique et généalogique des sciences de l'homme. De fait, le sujet platonicien de la connaissance de soi n'a pas grand chose à voir avec le sujet objectivé que produisent les sciences humaines modernes, ne serait-

⁴⁰ *SP*, voir, entre autres, p. 172 : « La discipline « fabrique » des individus ; elle est la technique spécifique d'un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice ».

⁴¹ *HF*.

ce que parce que l'homme comme objet scientifique est une création récente vouée à disparaître (si on en croit la thèse de Foucault dans *Les mots et les choses*), alors que le sujet platonicien – ou plus largement, le sujet ancien – de la connaissance de soi engage un savoir psychologique (au sens étymologique du terme) de soi-même. Qui plus est : d'un côté, nous avons un regard scientifique, posé par quelqu'un qui n'est pas le sujet lui-même et qui fait de l'homme un objet de savoir pouvant être contrôlé; de l'autre, un regard spirituel du sujet par lui-même et sur lui-même, qui implique souvent un autre, mais qui ne le nécessite pas forcément, en tout cas, pas structurellement. Dit autrement, nous faisons face à deux types extrêmement différents de savoirs sur l'homme : un *savoir objectif* qui nécessite le regard d'un autre (l'expert, le scientifique) et un *savoir réflexif*, dont le sujet pourrait être *en principe* le premier et le seul opérateur et dépositaire.

Or, malgré cette différence immense, on peut tout de même repérer des éléments communs qui sont susceptibles pour Foucault de venir susciter chez lui, à l'égard de la connaissance réflexive, une méfiance comparable à celle qu'il entretenait à propos du savoir objectif sur l'homme. On peut dire en effet qu'une certaine objectivation (au sens large) se trouve encore affirmée chez Platon et chez les penseurs chrétiens, objectivation qui se traduit encore là par une soumission de l'individu à une limite (un modèle, un autre) qui lui est extérieure et qui lui est imposée *a priori*. C'est que la connaissance de soi – telle qu'elle se donne sous ces deux formes – apparaît toujours aux yeux de Foucault comme un moyen d'assujettir⁴² l'individu et de l'aliéner à lui-même à partir de quelque chose qui n'est pas lui, et non pas de rendre possible son auto-subjectivation.

⁴² Ce n'est pas que le principe de la connaissance de soi (en tant que réflexivité, en tant qu'accès direct à la vérité de ce que l'on est) implique *en lui-même*, de manière nécessaire, cette objectivation. On peut très bien imaginer par exemple qu'on puisse défendre la thèse de l'existence d'une pure réflexivité subjective, totalement indépendante d'un autre qui la surplombe. Cependant, toutes les formes historiques de la connaissance de soi qui sont analysées par Foucault – la forme chrétienne, la forme platonicienne, la forme psychanalytique (que nous n'avons pas abordée ici) – impliquent ce

En effet, autant chez les penseurs chrétiens que chez Platon la connaissance de soi porte sur autre chose que le soi véritable ; elle prend pour objet autre chose que le sujet lui-même. Pour les Chrétiens, se connaître soi-même, ce sera faire l'*exégèse de soi*. Faire l'*exégèse de soi*, c'est, d'une part, porter notre attention sur autre chose que sur la faculté qui nous est propre : c'est porter un jugement sur l'origine de nos représentations, c'est scruter les passions, le corps, les désirs. Ce n'est pas, comme chez les Stoïciens, s'intéresser à l'assentiment ou au jugement qu'on porte sur ces représentations, dans le but d'avoir un meilleur contrôle de soi. D'autre part – et au demeurant –, faire l'*exégèse de soi* pour les Chrétiens, c'est porter notre attention sur autre chose que la faculté qui nous est propre, en vue d'un idéal qui s'oppose radicalement au soi. L'*exégèse de soi* des Chrétiens est un travail obligé si l'on veut accéder au salut et ce travail doit mener à la renonciation à soi-même⁴³. On peut donc repérer, dans cette forme chrétienne de la connaissance de soi telle que décrite par Foucault, quelque chose d'assez similaire à ce qu'il tentait de critiquer alors qu'il se penchait sur les sciences de l'homme. La connaissance de soi des Chrétiens implique une réalité qui impose de l'extérieur sa vérité du sujet. Il y a délaissement du sujet au profit d'un autre qui le transcende et qui lui impose sa vérité.

Chez Platon la connaissance de soi se pense aussi comme objectivation puisqu'elle se pense comme réminiscence de l'être, ce qui est à proprement parler une connaissance de l'autre que soi-même. « C'est en se rappelant ce qu'elle a vu, nous dit Foucault, que l'âme découvre ce qu'elle est. Et c'est en se rappelant de ce qu'elle est qu'elle retrouve accès à ce qu'elle a vu. On peut dire que, dans la réminiscence platonicienne se trouvent, réunis et bloqués en un seul mouvement de l'âme,

report à un autre que le sujet lui-même, à moins de faire de la connaissance de soi une forme de souci (ce que fera Foucault lorsqu'il traitera des Stoïciens).

⁴³ *HS*, pp. 243-247.

connaissance de soi et connaissance du vrai, souci de soi et retour à l'être »⁴⁴. Bien sûr, au début du cours de 1982, Foucault fait de l'*Alcibiade* le premier texte qui aborde de front et sans postulat métaphysique la question du sujet, comme nous en avons traité précédemment. Mais il apparaît très vite pour lui que ce sujet platonicien d'usage de soi, ce sujet de réflexion, est en fait lié à une réalité qui est essentiellement différente de lui et à laquelle il se doit de se rallier. Le sujet doit s'assimiler au divin; il doit opérer une transsubstantiation. Il doit devenir autre chose que ce qu'il est. Il trouve sa vérité et sa réalité dans un être qui est extérieur à lui.

Bref, tout comme la connaissance objective de l'homme, il semble que la connaissance réflexive apparaît aux yeux de Foucault, du moins à travers les formes qu'il analyse, comme une manière de réduire le sujet en le rapportant à un modèle divin transcendant, en faisant de lui, indépendamment de sa volonté, autre chose que ce qu'il est. La forme du travail éthique chez les penseurs chrétiens et platoniciens se traduit par des types de la connaissance de soi (l'exégèse, la réminiscence) qui impliquent pour le sujet sa soumission-dépendance à un autre que le sujet lui-même⁴⁵.

Nous nous permettons ici une légère parenthèse. Nous pouvons, suite à ce que nous venons de dire, réitérer ce que nous avons dit plus haut⁴⁶ : il nous semble que la division fondamentale qui structure la compréhension foucauldienne du souci n'est pas celle d'un monde païen valorisant la maîtrise de soi par soi contre un monde chrétien de la subordination et du renoncement à soi au profit d'un autre, malgré ce que les deux derniers volumes sur la sexualité peuvent laisser entendre. Nous l'avons

⁴⁴ *HS*, p. 244.

⁴⁵ On pourrait dire en ce sens que la critique foucauldienne, élaborée au cours des années 1960-1975, de la transcendance des « structures », des « dispositifs de savoir/pouvoir », etc., se trouve réactivée à travers ses analyses des années 1980 sur les Anciens, bien que la transcendance visée ne soit plus celle des structures, des dispositifs anonymes de savoir/pouvoir. C'est désormais la transcendance d'un ordre divin – substantiellement différent du sujet – que Foucault vise, mais en s'attardant comme toujours aux écueils possibles auxquels peut nous conduire la raison théorique.

⁴⁶ Voir *supra*, pp 46-47.

vu, la question de la maîtrise est très problématique chez Platon ; elle peut être interprétée en fonction de deux visions qui peuvent, dans une certaine mesure, avoir des conséquences diamétralement opposées sur le plan de la liberté du sujet. Soit on considère que Platon valorise une éthique de la maîtrise et de la liberté radicale du sujet (sujet conçu comme pure faculté), soit on considère qu'il privilégie plutôt une éthique de la dépendance de soi à l'égard d'un autre (d'un ordre divin). Évidemment, il n'est pas du tout exclu qu'on puisse affirmer les deux à la fois, c'est-à-dire qu'on pourrait très bien considérer la possibilité d'une maîtrise de soi qui se concrétise dans la forme d'un lien de l'individu avec le divin (le sujet et le Dieu sont d'ailleurs, pour Foucault, liés chez les Stoïciens, en fonction de ce *telos*). Or, il semble que ce soit plutôt la subordination du soi à un autre que Foucault ait encore ici retenu de l'éthique de Platon, dans la mesure où on sait maintenant que pour lui, la saisie théorique de soi-même semble constituer en elle-même une forme de travail éthique qui assujettit l'individu en l'objectivant, en faisant de lui une autre chose que lui-même par le biais d'une vérité extérieure qui lui est imposée. Dès lors, il nous semble que, plutôt que d'opposer la philosophie païenne à la philosophie chrétienne, la division qui structure la compréhension foucauldienne du souci oppose bien davantage une éthique stoïcienne de la maîtrise comprise comme souci ou comme ensemble d'exercices spirituels à une éthique platonicienne/chrétienne axée sur la connaissance théorique de soi-même, et qui suppose une dépendance du sujet.

D'autant plus que, en contrepartie des modèles platonicien et chrétien, ce qui singularise les philosophies de la période hellénistique et romaine, c'est précisément selon Foucault leur valorisation exclusive du précepte du souci, malgré toute l'importance que pouvait par ailleurs avoir la connaissance théorique de soi *et du monde* chez les Stoïciens. Ce passage de *L'herméneutique du sujet* – qui consiste en un résumé des cours des 17 et 24 février – exprime l'essentiel à cet égard :

Ce que j'ai voulu vous montrer dans les deux derniers cours, c'est ceci : c'est que dans cette culture de soi de l'époque hellénistique et romaine⁴⁷, quand on pose la question du rapport du sujet à la connaissance, *on ne pose jamais la question de savoir si le sujet est objectivable, si l'on peut appliquer au sujet le même mode de connaissance que l'on applique aux choses du monde, si le sujet fait effectivement partie de ces choses du monde qui sont connaissables*. Ce n'est jamais cela que vous trouvez dans la pensée grecque, hellénistique et romaine. Mais quand on pose la question des rapports sujet/connaissance du monde, on trouve – c'est ça que j'ai voulu vous montrer – la nécessité d'infléchir le savoir du monde de telle manière qu'il prenne, pour le sujet, dans l'expérience du sujet, une certaine forme et une certaine valeur spirituelles⁴⁸

Dit autrement, Foucault montre, dans ces cours des 17 et 24 février, que la connaissance de soi et la connaissance du monde (*phusiologia, mathêsis*) des Stoïciens n'ont uniquement de sens qu'en tant qu'elles forment des *savoirs de spiritualité*, par opposition aux *savoirs de connaissance*⁴⁹. Connaître le monde et se connaître soi-même, c'est un *travail spirituel* qui nous permet de découvrir ce qu'on est ; et découvrir ce qu'on est, c'est se connaître comme point singulier faisant partie d'un tout rationnel et organisé. C'est – dans le but de pouvoir assumer une pleine maîtrise sur soi – connaître la place qu'on occupe dans le monde et savoir que les événements dépendent non pas de nous, mais de la raison du monde. Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'une connaissance réflexive de soi-même. Ce n'est pas connaître son essence. Ce n'est pas d'arriver à une compréhension de soi-même à partir d'un autre ontologique qui dispose de la vérité et qui nous surplombe (un monde divin ou un Dieu transcendant). Qu'il s'agisse d'ailleurs, nous le répétons, de l'autre ontologique ou de l'autre concret (le conseiller spirituel, le maître), cet autre

⁴⁷ Culture que, soit-dit en passant, Foucault oppose constamment au modèle chrétien de l'exégèse de soi et au modèle platonicien de la réminiscence/connaissance de l'être.

⁴⁸ *HS*, pp. 303-304. C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ Si, dans le *Souci de soi*, Foucault affirme que le travail éthique se caractérise par le fait que « la place qui est faite à la connaissance de soi devient plus importante » (p. 93), il reste que cette connaissance de soi est, à strictement parler, à comprendre pour lui comme une forme de souci puisqu'il s'agit d'une forme de connaissance spirituelle de soi-même (un savoir pratique), qu'il oppose au savoir de connaissance (à la saisie purement théorique de soi-même).

ne nous dit jamais la vérité sur nous-mêmes et il n'est jamais la condition indispensable d'accès à la vérité. Si autrui nous est nécessaire, c'est pour nous faire progresser vers l'autarcie, vers la souveraineté.

Quoi qu'il en soit, l'essentiel à retenir est que le travail éthique des philosophes des deux premiers siècles de notre ère se concrétise pour Foucault sous la forme d'un souci de soi contre la connaissance de soi (bien qu'il se pense souvent explicitement en termes de connaissance de soi) et que ce souci de soi fait apparaître un sujet maître de lui-même, qui est totalement irréductible à ce qui est extérieur à lui. Contre le sujet de la connaissance, le sujet stoïcien du souci refuse de se soumettre à un autre (un autre réel, une loi universelle ou un modèle transcendant). Il est totalement irréductible.

Si on replace le tout dans le cadre du projet éthico-politique de Foucault, on peut penser que le but de Foucault était d'isoler un exemple historique dont il puisse tirer des leçons en vue de notre situation actuelle, exemple historique où la subjectivation de l'individu puisse se donner autrement que sous la forme d'un assujettissement identitaire. Cet exemple, il l'a trouvé chez les philosophes des deux premiers siècles de notre ère, qui ont proposé le souci – comme moyen d'auto-subjectivation de l'individu permettant d'échapper à la double règle d'objectivation/soumission à un modèle ou à un autre – contre la connaissance de soi, toujours conçue comme moyen d'assujettir l'individu en fonction de ce qu'il n'est pas.

Évidemment, malgré cette méfiance sensible de Foucault à l'égard de la connaissance théorique en général et la connaissance de soi en particulier, il ne s'agit pas de dire, comme certains pourraient le suggérer, que l'entreprise de Foucault consistait à faire la promotion d'une forme d'irrationalisme, en s'inspirant du stoïcisme (ce qui serait un contresens). Nulle part on ne peut trouver dans ses écrits

sur les Anciens l'exhortation à se tourner vers l'irrationnel ; nulle part Foucault ne confond l'art de vivre des Stoïciens avec l'esthétique de l'existence de Nietzsche (si tant est qu'on puisse même réduire – ce qui ne va pas de soi – l'esthétique de l'existence de Nietzsche à une forme d'irrationalisme). Il semble plutôt que Foucault ait découvert avec les Stoïciens un nouveau type de rationalité – une rationalité pratique ne reposant pas sur une morale déontologique⁵⁰ – qui ne conduit pas de manière inéluctable aux mêmes limites que celles qu'amène la connaissance théorique.

*

Nous avons vu dans le chapitre précédent que pour Foucault, les problématiques stoïciennes de la faculté divine en l'homme, de la conversion et de la volonté font ressortir un sujet éthique qui ordonne sa vie selon une quête spirituelle particulière qui a comme *telos* l'acquisition d'une liberté singulière, d'une souveraineté de soi-même sur soi-même. Cette liberté singulière apparaît encore plus clairement à partir du moment où l'on tient compte du postulat initial qui règle leur distribution, à savoir l'économie générale qui oppose le *souci* de soi à la *connaissance* de soi et qui a pour effet d'en préciser le sens. Parce qu'il est le sujet *du souci*, le sujet stoïcien assume une pleine souveraineté sur lui-même, qui doit être comprise comme une irréductibilité à l'égard de ce qui tout ce qui est autre que lui-même.

Cette division souci/connaissance est selon nous fondamentale pour saisir le sens du discours de Foucault, mais il en existe bien d'autres qui réitèrent ce sens : 1) la division savoir de spiritualité/savoir de connaissance, dont nous venons tout juste de traiter et que nous avons préalablement abordée rapidement dans la partie sur la

⁵⁰ Une rationalité pratique, donc, qui n'est pas kantienne, c'est-à-dire qui ne commande pas la soumission inconditionnelle de tous les sujets à une même loi morale universelle.

substance éthique ; 2) la division immanence/transcendance du monde et de Dieu, déjà explicitée dans le chapitre 1 et répétée dans la première partie du chapitre 2. Nous traiterons pour finir d'une quatrième division (plaisir/désir), à travers une brève analyse du *telos* de l'art de vivre des deux premiers siècles de notre ère.

2.4 Le *telos* visé par la pratique du souci : indépendance et plénitude du sujet

Nous serons bref en ce qui a trait à cette dernière constituante formelle de la morale des philosophes païennes, puisque ce que nous en retenons relève davantage d'une intuition générale que d'une analyse serrée du texte de Foucault. Alors qu'il compare le *telos* de l'éthique des philosophes des deux premiers siècles de notre ère au *telos* de l'éthique des philosophes de la période classique, Foucault en arrive à ce constat : « [...] le point d'aboutissement de cette élaboration est bien encore et toujours défini par la souveraineté de l'individu sur lui-même; mais cette souveraineté s'élargit en une expérience où le rapport à soi prend la forme non seulement d'une domination mais d'une jouissance sans désir et sans trouble »⁵¹.

Dans cette caractérisation générale, deux choses sont affirmées. Il y a d'abord l'idée d'une continuité de l'éthique de la maîtrise ou de la souveraineté de l'individu sur lui-même. Nous avons vu précédemment que cette idée de continuité peut être relativisée à la lumière de l'*Herméneutique de soi*. Elle peut être relativisée également en regard à la deuxième idée formulée dans cet extrait, c'est-à-dire l'idée que le *telos* prend la forme d'une jouissance *sans désir* et sans trouble.

Sans trouble, bien sûr, puisqu'il s'agit de se départir des affections qui peuvent nuire à la souveraineté du soi. Mais *sans désir* aussi. Le choix de cette expression n'est pas gratuit. Il témoigne selon nous de la volonté réitérée de la part de Foucault d'accentuer la césure entre la période hellénistique et romaine et la

⁵¹ SS, p. 94.

période classique qui la précède, à propos précisément de la question de la maîtrise pleine et entière de soi. Il nous semble en effet qu'à l'instar des divisions traitées précédemment, la division désir/plaisir structure ces deux expériences différentes de la subjectivation de telle manière que l'éthique de la période classique n'offre pas la possibilité pour Foucault d'une réelle maîtrise de soi-même sur soi-même.

C'est que si nous comprenons bien ce que laisse sous-entendre Foucault à travers sa comparaison, le *telos* qui précédait le *telos* de la période hellénistique et romaine prenait certes la forme d'une maîtrise sur soi-même, mais impliquait également une certaine forme de désir. Par là, Foucault fait sans doute référence à l'*eros* platonicien (*eros* orienté bien entendu vers les objets intelligibles⁵²). Or, cet *eros* n'est-il pas logiquement, n'est-il pas structurellement incompatible avec l'état de plénitude qui correspond à la pleine maîtrise de soi-même visée par Foucault? Par définition, le désir platonicien évoque en effet une certaine forme de manque qu'on ne pourra jamais combler. Le sujet du désir chez Platon, c'est le sujet en manque d'être qui ne pourra jamais accéder totalement à cet être. Il n'est pas totalement « vide » (ignorant), mais il ne pourra jamais être complètement « plein » (sage). Même lorsqu'il s'incarne en la personne du maître (le maître qui est en amour avec l'âme de l'élève), il se manifeste sous la forme du manque, et ce manque est d'autant plus significatif qu'il ne porte pas sur un objet sans importance ; il porte sur l'être même.

Au contraire du *telos* platonicien, le *telos* recherché par le sujet stoïcien évoque clairement une plénitude. Il s'agit, nous dit Foucault, d'arriver à un état où le soi puisse jouir de lui-même, sans *désir*. Ce qui est véritablement en jeu, c'est bien sûr le plaisir qu'on prend en soi-même, mais ce plaisir n'est autre chose que le sentiment de plénitude et de pleine maîtrise de soi-même. Le *souci* ne traduit pas un

⁵² *UP*, pp. 293-317, ainsi que *HS*, p. 17.

manque d'être, une distance à combler, mais plutôt un *usage* maîtrisé de ses plaisirs; une maîtrise pleine de soi-même. Le Stoïcien ne désire pas ce qui est extérieur à lui ; il affirme au contraire sa volonté d'être totalement indépendant en contrôlant ses plaisirs. Il s'exerce en vue de prendre *plaisir* en soi-même, c'est-à-dire qu'il veut être capable d'exercer un plein contrôle sur lui-même à l'aide d'une faculté qui lui appartient en propre.

Quoi qu'il en soit, tout cela nous porte par ailleurs à croire que, dans l'éventualité où Foucault aurait finalement réitéré l'idée (ce qu'il n'a pas fait), à la fin de son cours de 1982, que la démarche platonicienne de la connaissance de soi, motivée par l'*eros*, pouvait être au principe d'une transformation spirituelle, cette quête n'aurait pu prétendre pour lui résulter – au même titre que la quête stoïcienne par exemple – en une souveraineté et une indépendance du sujet. Le sujet platonicien est un sujet de désir. S'il n'est pas totalement étranger à lui-même, il est par ailleurs, par définition, toujours en manque d'une certaine part de son être véritable. Il n'est pas et ne pourra jamais être dans un état de totale plénitude.

*

On peut dire en guise de conclusion de ce deuxième chapitre que l'indépendance radicale du sujet de la période hellénistique et romaine se trouve à quatre reprises affirmée dans la catégorisation formelle de la morale antique que nous propose Foucault. Un *mode d'assujettissement*, qui repose sur la croyance en la nature/raison – croyance impliquant un lien particulier de l'homme au Dieu, rendant possible son auto-subjectivation –, et qui suppose une indépendance à l'égard de tout ce qui est extérieur au soi; contre un mode d'assujettissement platonicien ou chrétien qui affirme une subordination de l'homme à une réalité transcendante ou à un autre concret. Une *substance éthique* identifiée aux *aphrodisia*, mais plus largement à tout un ensemble de passions qui sont susceptibles de venir affecter la maîtrise que le sujet

peut avoir sur lui-même; contre une substance éthique référée à la partie ignorante de notre âme, et dont la (ré)éducation conduit avant tout à la connaissance de soi, c'est-à-dire à une sorte d'objectivation-« aliénation » de soi-même, à la connaissance de l'être comme autre que soi-même (et non à la maîtrise de soi-même). Un *travail éthique* qui permet la maîtrise de soi en se donnant sous la forme d'un souci de soi et qui implique une connaissance de soi pensée *stricto sensu* en termes de « savoir de spiritualité », formant la condition de possibilité de la souveraineté du sujet ; contre une connaissance de soi (« hégémonique » chez Platon) – un « savoir de connaissance – qui réitère la subordination du soi à un autre. Et finalement, un *telos* axé sur la jouissance en soi-même, qui renvoie à l'idée de plénitude et d'autosuffisance; contre l'idée de manque d'être et de dépendance à un autre qu'évoque nécessairement – c'est-à-dire, structurellement – le *désir* platonicien.

Bref, le mode d'assujettissement, la substance éthique, le travail éthique et le *telos* traduisent tous la même idée que le souci de la période hellénistique et romaine correspond à un usage plein, libre et maîtrisé de soi-même, en tant qu'être singulier qui se distingue du reste, contre les modèles chrétien et platonicien qui supposent soit une domination totale du soi, ou à tout le moins, une subordination du soi à des exigences qui le dépassent.

CONCLUSION

Après nos deux chapitres, nous en arrivons à trois conclusions générales. Il apparaît d'abord que la forme du souci implique une pleine maîtrise de soi-même sur soi-même, qui doit être comprise comme une pure irréductibilité à tout ce qui est extérieur à soi: irréductibilité à un autre transcendant (une loi ou réalité divine extérieure à l'individu); détermination du soi par le soi comme sujet de son existence et non comme objet d'une existence supérieure ; indépendance à l'égard de l'autre concret (autrui). En outre, la maîtrise et l'indépendance radicales du sujet se trouvent affirmées autant à travers la forme particulière que prend le *soi*, qu'à travers le *souci* que le sujet doit se prodiguer à lui-même.

Il apparaît par ailleurs que cette *irréductibilité radicale* n'est paradoxalement pas à comprendre en termes d'autonomie ou d'auto-détermination, au sens moderne des termes. Foucault est très conscient, comme nous l'avons vu au premier chapitre, du rapport essentiel qui lie l'homme et le Dieu dans toute l'expérience antique de la subjectivité. Cependant, il arrive à se représenter le lien stoïcien de l'individu au Dieu de telle manière que la pleine souveraineté de cet individu ne s'en trouve nullement atteinte. On peut dire qu'elle s'en trouve même augmentée, du fait qu'elle se voit accordée une ultime légitimité de la part d'un Dieu qui sert de modèle à l'homme dans le souci qu'il s'accorde à lui-même.

Finalement, il semble que pour Foucault, cette maîtrise de soi-même par soi-même et sur soi-même ne se manifeste réellement que dans la période hellénistique et romaine, et plus particulièrement à travers la philosophie stoïcienne. L'esthétique ou l'éthique de la maîtrise de soi par soi ne traverse pas pour lui – en tout cas, pas dans sa forme pleinement réalisée – toute la philosophie païenne. Avant comme après les

Stoïciens, l'éthique des philosophes se concrétise, à différents degrés et de différentes manières, sous la forme d'une *domination* d'un autre (ontologique ou concret).

*

Au bout du compte, on peut se demander si l'analyse du *souci* chez les philosophes des deux premiers siècles de notre ère aura permis à Foucault d'« affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement ? »¹. Lui aura-t-elle permis – et nous aura-t-elle du même coup permis à tous – de sortir transformés² ? Aura-t-elle permis de dégager de nouvelles possibilités d'être, de faire ou de penser³ ? Questions ardues.

À cette série de questions, on peut tout autant répondre par l'affirmative que par la négative, selon la perspective que l'on adopte⁴.

Par l'affirmative. La généalogie des pratiques de soi entreprise par Foucault lui aura sans doute permis de prendre la mesure de ce que nous sommes et de ce que nous ne sommes plus ; elle lui aura à ce titre permis de venir court-circuiter ce qui chez nous se présente comme des évidences. Après le travail de Foucault sur les Anciens, on ne peut plus ne pas voir que nous, contemporains, sommes des êtres historiquement façonnés par un certain type de *rapport à nous-mêmes* qui nous contraint, davantage qu'il nous libère. À ce titre, l'une des grandes contributions de Foucault – sur laquelle nous avons davantage insisté, mais qui n'est pas la seule – aura été de remettre en question le mythe de la connaissance de soi, comprise comme condition indispensable à notre pleine réalisation. La connaissance de soi sous

¹ *UP*, p.17.

² *DE II*, p. 863.

³ FOUCAULT, M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Loc. Cit.*, dans *DE II*, p. 1393.

⁴ Il s'agit ici de proposer quelques conclusions-hypothèses générales qui pourront éventuellement faire l'objet d'autres recherches.

quelque forme qu'elle se présente n'est pas ce qui contribue à l'épanouissement ou à la libération de l'individu, mais ce qui l'assujettit⁵. La critique de l'aveu – comme forme de dire-vrai sur soi-même qui origine du christianisme médiéval et qui est reconduite jusque dans les pratiques de la psychologie et la psychiatrie contemporaine – en témoigne ; tout comme, d'ailleurs, la critique du *gnôthi seauton* platonicien, comme nous avons tenté de le montrer dans ce travail.

En se concentrant sur le *souci de soi*, Foucault nous montre que d'autres types de rapport à soi et de constitution de soi sont possibles, rapport à soi et constitution de soi qui sont peut-être davantage garants d'une certaine forme de liberté. On peut donc dire, à ce niveau à tout le moins, que le travail de Foucault sur les Anciens remplit bien l'objectif que notre auteur s'était fixé, puisque son travail généalogique aura bel et bien eu pour effet de remettre en question ce qui « nous est donné comme universel, nécessaire et obligatoire » et de révéler « la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des limites arbitraires »⁶ ; il aura permis, du même coup, de penser autrement notre rapport à nous-mêmes.

Par la négative. Mais malgré cette réussite – qui pourrait être attestée de différentes manières, en faisant par exemple une étude exhaustive de la postérité de Foucault, étude qui pourrait mesurer l'effet réel qu'ont eues ses analyses sur la manière dont aujourd'hui on problématise un thème comme celui de la connaissance

⁵ Pour une interprétation allant dans le même sens, cf. DREYFUS, H., et RABINOW, P., *Op. Cit.*, pp. 347 à 364. « Foucault s'interrogeait de plus en plus sur la manière dont notre société met l'accent sur la constitution du sujet en tant que "moi profond". C'est une chose qui, remarquons-le, a orienté le projet de Foucault vers une remise en question du sujet herméneutique tel qu'il a été défini par le christianisme puis par Freud. C'est là une stratégie compréhensible, si l'on considère la pensée et la politique de notre époque. Foucault semble dire qu'à moins de nous libérer de l'obsession qui nous pousse à vouloir déchiffrer la vérité de nos désirs, nous continuerons à rester prisonniers de notre rapport à nous-mêmes et du complexe pouvoir-savoir qui prétend nous aider à découvrir cette vérité ».

⁶ FOUCAULT, M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Loc. Cit.*, dans *DE II*, p. 1393.

de soi⁷ –, notre auteur considère que son travail a échoué. « Toute l'Antiquité me paraît avoir été une profonde erreur »⁸, nous dit-il, dans un entretien de 1984. Il est vrai qu'il s'agit là de sa part davantage d'une réserve qu'il énonce – réserve d'ailleurs exceptionnelle – que d'un réel désaveu de son travail. Mais on peut tout de même questionner les raisons qui poussent Foucault à considérer que son travail sur les Anciens n'atteint pas tous les objectifs espérés.

Pour répondre correctement à cette question, il faudrait faire tout un travail d'analyse que nous ne ferons pas ici. Plusieurs hypothèses pourraient expliquer cette déception. Nous nous bornerons ici à en suggérer deux. D'abord la plus évidente (puisque c'est la raison qui est rapidement évoquée par Foucault lui-même). Si son travail sur l'Antiquité paraît être une erreur à ses yeux, c'est parce qu'il a repéré chez les Grecs et les Romains une tendance qu'il critique chez les Modernes, à savoir la volonté d'ériger en obligation universelle une morale qui se donnait d'abord comme un style de vie électif. Les Grecs, nous dit Foucault, ne sont à cet égard « pas très fameux. Ils ont buté tout de suite sur ce qui me paraît être le point de contradiction de la morale antique ; entre, d'une part, cette recherche obstinée d'un certain style de l'existence et, d'autre part, l'effort de le rendre commun à tous, style qu'ils ont approché sans doute plus ou moins obscurément avec Sénèque et Épictète, mais qui n'a trouvé de possibilité de s'investir qu'à l'intérieur d'un style religieux »⁹.

Pour Foucault, seule une morale à caractère électif n'engage pas une normalisation assujettissante. Lorsqu'il commence à s'intéresser aux Anciens, leur éthique lui apparaît comme un style de vie réfléchi ne s'adressant qu'à une élite. Elle est dans cette mesure inspirante pour lui puisqu'elle témoigne d'une possibilité réelle

⁷ Il serait intéressant à ce titre de faire l'inventaire et l'analyse des penseurs qui s'inspirent et reprennent à leur propre compte la critique foucauldienne de la connaissance de soi tout en proposant une éthique du soi axée sur d'autres critères que celui la recherche de la vérité du soi.

⁸ *DE II*, p. 1517.

⁹ *Ibid.*

d'échapper au problème de la normalisation. Or, dans l'entretien de 1984, il semble bien que son optimisme à cet égard disparaisse, alors qu'il reconnaît la tendance présente, chez les Anciens tout comme chez les Modernes, à l'universalisation des normes.

Nous sommes par ailleurs tentés de proposer une autre hypothèse qui puisse expliquer ce pessimisme, hypothèse qui n'a pas été formulée en tant que telle par Foucault, mais qui nous apparaît tout de même plausible, si l'on tient compte de l'une des thèses qu'il défend dans son étude des Anciens. Cette thèse est la suivante : il y a, chez les Anciens, la possibilité d'une quête de soi-même qui est *en même temps* une reconnaissance de l'autre, possibilité qui repose sur le postulat d'une réciprocité *essentielle* entre les êtres humains. Foucault a bien montré que chez les Stoïciens, l'existence d'un Dieu totalement irréductible et d'un monde qui nous est naturellement favorable est la condition de possibilité de notre accession à la liberté radicale *en même temps* qu'elle garantit un rapport à l'autre. Le sujet peut se consacrer entièrement à lui-même ; il peut faire de lui-même le seul et unique but qu'il cherche à atteindre, car la poursuite de cet objectif implique nécessairement une forme de souci de l'autre.

Or, comment une telle éthique – prônant comme *telos* une attention orientée exclusivement vers le soi – peut-elle être possible dans le monde contemporain, c'est-à-dire dans un monde où est généralement rejetée l'hypothèse de l'existence d'un Dieu providentiel et d'une nature rationnelle et sociale attribuée *a priori* par lui à l'homme ? Comment éviter qu'une éthique du souci de soi n'apparaisse aujourd'hui autrement que comme une forme d'égoïsme ? Et comment concevoir un vivre-ensemble possible, dans un monde où l'on considère que le rapport à l'autre ne va pas de soi et où chacun aurait comme seul souci éthique de se construire soi-même ? Dans notre contexte, la belle liberté que le modèle du souci accordait aux Anciens, ne pourrait-elle pas nous apparaître davantage comme une forme de tyrannie ?

Bref, lorsque Foucault nous dit qu'il ne faut pas voir dans le modèle gréco-romain une solution, il avait peut-être également à l'esprit cet ensemble de problèmes. Si l'on se fie au commentaire que Frédéric Gros fait à la fin de *L'herméneutique du sujet*¹⁰, le rapport à l'autre semble à tout le moins avoir été pour notre auteur l'une de ses préoccupations importantes, alors qu'il se penchait sur les Anciens. C'est en tout cas une piste que nous voudrions explorer lors de nos prochaines recherches.

¹⁰ GROS, F., « Situation du cours », dans *HS*, pp. 487 à 526. Voir plus spécifiquement les pages 511 à 519.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de Michel Foucault

- 1.1 Livres
- 1.2 Articles, entrevues, comptes rendus ...

2. Sur Michel Foucault

- 2.1 Ouvrages généraux
- 2.2 Articles sur le thème général du souci de soi

3. Autres ouvrages et articles sur le thème général de la spiritualité dans la philosophie antique

1. Œuvres de Michel Foucault

1.1 Livres

Introduction à l'Anthropologie du point de vue pragmatique, présentation par D. Defert, F. Ewald et F. Gros, Paris, J. Vrin, « Textes philosophiques », 2008.

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1972.

Naissance de la clinique, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 2003.

Les mots et les choses, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969.

L'ordre du discours, Paris, Gallimard, « Nrf », 1971.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1975.

Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.

Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.

Histoire de la sexualité III. Le souci de soi, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1984.

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982, dir. par F. Ewald et A. Fontana, éd. par F. Gros, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2001.

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, dir. par F. Ewald et A. Fontana, éd. par F. Gros, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études », 2008.

Dits et écrits I, 1954-1975, éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

Dits et écrits II, 1976-1988, éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

1.2 Articles, entrevues, comptes rendus ...

FOUCAULT, M., « Du gouvernement des vivants », *Annuaire du Collège de France, 80^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980*, 1980, pp. 449-452.

_____, « Subjectivité et vérité », *Annuaire du Collège de France, 81^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981*, 1981, pp. 385-389.

_____, « The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir » ; trad. F. Durand-Bogaert), dans DREYFUS, H. et RABINOW, P., *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.

_____, « The Social Triumph of the Sexual Will : A Conversation with Michel Foucault », (« Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault », G. Barbedette, 20 octobre 1981), *Christopher Street*, vol. 6, n. 4, mai 1982, pp. 36-41.

_____, « L'herméneutique du sujet », *Annuaire du Collège de France, 82^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, 1982, pp. 395-406.

_____, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress » (« À propos de la généalogie de la morale : un aperçu du travail en cours » ; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), dans DREYFUS, H. et RABINOW, P., *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2^e éd., 1983, pp. 229-252.

_____, « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n. 5 : *L'Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23.

_____, « Usage des plaisirs et techniques de soi », *Le Débat*, n. 27, novembre 1983, pp. 46-72.

_____, « What is Enlightenment ? » (« Qu'est-ce que les Lumières ? »), dans RABINOW, P. (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

_____, « Politics and Ethics : An Interview » (« Politique et éthique : une interview »; entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor ; Université de Berkeley, avril 1983), réponses traduites en anglais, dans RABINOW, P. (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380.

_____, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Magazine littéraire*, n. 207, mai 1984, pp. 35-39. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France).

_____, « Le retour de la morale » (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), *Les Nouvelles littéraires*, n. 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41.

_____, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia, Revista internacional de filosofia*, n. 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116.

_____, « Une esthétique de l'existence » (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI.

_____, « Truth, Power, Self » (« Vérité, pouvoir et soi »; entretien avec R. Martin, université du Vermont, 25 octobre 1982; trad. F. Durand-Bogaert), dans HUTTON, P. H., GUTMAN, H. et MARTIN, L. H. (éd.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9-15.

_____, « Technologies of the self » (« Les techniques de soi »; université du Vermont, octobre 1982; trad. F. Durand-Bogaert), dans HUTTON, P. H., GUTMAN, H. et MARTIN, L. H. (éd.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49.

2. Sur Michel Foucault

2.1 Ouvrages généraux

ADORNO, F. P., *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996.

BERNAUER, J. et RASMUSSEN, D. (éd.), *The Final Foucault*, Cambridge, MIT Press, 1988.

BILLOUET, P., *Foucault*, Paris, Les Belles lettres, « Figures du savoir », 1999.

COLLAB., Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989.

DELEUZE, G., *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

DREYFUS, H. et RABINOW, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, « Folio/essais », 1984.

GROS, F., *Michel Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », 1996.

_____ (éd.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, Presses universitaires de France, « Débats philosophiques », 2002.

_____ et LEVY, C. (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.

MILLER, J., *La passion Foucault*, Paris, Plon, 1995.

MOSS, J. (éd.), *The Later Foucault*, Londres, Sage publication, 1998.

REVEL, J., *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, « Vocabulaire de ... », 2002.

VEYNE, P., *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, « Idées », 2008.

2.2 Articles sur le thème général du souci de soi

ALLO, E., « Les dernières paroles du philosophe. Dialogue entre Georges Dumézil et Michel Foucault à propos du souci de l'âme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 61, mars 1986, pp. 83-88.

BERNAUER, J., « Michel Foucault's ecstatic thinking », dans BERNAUER, J. et RASMUSSEN, D. (éd.), *The Final Foucault*, Cambridge, MIT Press, 1988, pp. 45-82.

_____, « Par-delà vie et mort. Foucault et l'éthique après Auschwitz », dans Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 302-326.

BODEI, R., « Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi », *Critique* XLII, no. 471-472, numéro spécial «Michel Foucault : du monde entier», pp. 898-918.

BOUCHINDHOMME, C., « Foucault, la morale, la critique », dans Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux » 1989, pp. 372-382.

CHAIBONG, H., « Confucian Rituals and the Technology of the Self: A Foucauldian Interpretation », *Philosophy East and West*, vol. 51, no. 3, juillet 2001, pp. 315-324.

DEVOS, R., « The Return of the Subject in Michel Foucault », *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 76, no. 2, 2002, pp. 255-280.

ELSIN, J.-C., « Un visage inconnu de Michel Foucault. À propos de *L'herméneutique du sujet* », *Esprit*, no. 281, Janvier 2002, pp. 74-81.

EWALD, F., « Foucault, éthique et souci de soi », *Magazine littéraire*, « Le Souci. Éthique de l'individualisme », no. 345, juillet-août 1996, pp. 22-25.

FLYNN, T., « Foucault as parrhesiast : his last course at the Collège de France », dans BERNAUER, J. et RASMUSSEN, D. (éd.), *The Final Foucault*, Cambridge, MIT Press, 1994, pp. 102-118.

GARDINER, M., « Foucault, ethics and dialogue », *History of the Human Sciences*, Vol. 9, n. 3, pp. 27-46.

HADOT, P., « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », dans Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 261-271.

_____, « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences », dans HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Préface d'Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 2002, pp. 305-311.

JAFFRO, L., « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'herméneutique du sujet* », dans *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.

JAMBET, C., « Constitution du sujet et pratique spirituelle. Remarques sur l'histoire de la sexualité », dans Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 271-286.

LAMB, A.W., « Freedom, the Self, and Ethical Practice According to Michel Foucault », *International philosophical Quarterly*, vol. 30, no. 3, Décembre 1995, pp. 449-467.

LARIVÉE, A., « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *Critique*, LVIII, no. 660, numéro spécial « Leçons de Foucault », mai 2002, pp. 335-353.

LEROUX, G., « Le sujet du souci : à propos de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault », *Philosophiques*, vol. XIV, no. 1, printemps 1987, pp. 5-32.

LÉVY, C., « Michel Foucault et le scepticisme : réflexions sur un silence », dans GROS, F. et LEVY, C. (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 119-135.

PACHET, P., « Michel Foucault parlant du souci de soi », *La Quinzaine littéraire*, no. 808, du 16 au 31 mai 2001, pp. 19-20.

PRADEAU, J.-F., « Le sujet ancien d'une éthique moderne. À propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault », dans GROS, F. (éd.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, Presses universitaires de France, « Débats philosophiques », 2002, pp. 131-154.

RACEVSKIS, K., « Michel Foucault, Rameau's nephew, and the question of identity », dans BERNAUER, J. et RASMUSSEN, D. (éd.), *The Final Foucault*, Cambridge, MIT Press, 1994, pp. 21-33.

RAJCHMAN, J., « Foucault : l'éthique et l'œuvre », dans Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 249-258.

REDEKER, R., « La dernière peau philosophique de Michel Foucault », *Critique*, LVIII, no. 660, numéro spécial « Leçons de Foucault », mai 2002, pp. 391-400.

ROCHLITZ, R., « Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault », dans Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 288-300.

RORTY, R., « Identité morale et autonomie privée », dans Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 385-393.

VEGETTI, M., « Foucault et les Anciens », *Critique* XLII, no. 471-472, numéro spécial « Michel Foucault : du monde entier », pp. 925-932.

VEYNE, P., « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique* XLII, no. 471-472, numéro spécial « Michel Foucault: du monde entier », pp. 933-941.

_____, « Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme », dans Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 399-402.

3. Autres ouvrages et articles sur le thème général de la spiritualité dans la philosophie antique

HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Préface d'Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 2002.

_____, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

_____, *La philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris, Albin Michel, « Itinéraires du savoir », 2001.

_____, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, « Folio/essais », 1995.

_____, « Histoire du souci », *Magazine littéraire*, no. 345, juillet-août 1996, pp. 18-23.

NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire : Theory and practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

VOELKE, A.-J., *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Préface de P. Hadot, Paris, Cerf, 1993.