



Michel Foucault et le souci de soi dans l'Antiquité

Mémoire

Simon-Olivier Gagnon

Maîtrise en sociologie - avec mémoire
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

Michel Foucault et le souci de soi dans l'Antiquité

Mémoire

Simon-Olivier Gagnon

Sous la direction de :

Olivier Clain, directeur de recherche

Résumé

Nous proposons ici une étude sur la culture du souci de soi dans l'Antiquité, telle qu'elle est exposée et interprétée par Michel Foucault dans *L'Herméneutique du sujet*. En s'appuyant sur l'interprétation des textes des principaux représentants latins du stoïcisme impérial (Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle), le mémoire rassemble les éléments d'une théorie foucauldienne du sujet. La première partie traite de la « genèse » du sujet chez Foucault en regard des « techniques de soi » qui le rationalisent. La deuxième partie situe le sujet qui s'élabore dans l'expérience pratique du rapport à soi, dans l'ascèse et dans la discipline, en regard du rapport à l'autre, au corps, au savoir et au langage. La dernière partie présente le contexte historique dans lequel l'injonction au souci de soi est devenue un impératif éthique. On fait alors l'hypothèse que la crise de la démocratie athénienne à la fin du V^e siècle a joué un rôle significatif dans l'émergence de l'injonction socratique et que cette dernière fait écho au verdict des classes dominantes sur l'incompétence politique des masses. Le souci de soi et l'exercice assidu de la maîtrise de soi apparaissent alors comme des préalables indispensables à la participation à la vie politique et aux décisions communes. La culture de soi connaît une lente transformation avec le déclin de la Cité-État, la domination romaine et l'hellénisation de Rome, tout en atteignant son paroxysme à l'époque du Haut-Empire. Elle s'achève dans la construction chrétienne d'une culture du renoncement. On suppose alors que dans chacune de ces configurations historiques, elle a rempli une fonction sociale importante, mais à chaque fois différente.

Abstract

We propose a study on the culture of the care of the self in Antiquity, as it is exposed and interpreted by Michel Foucault in his course *Herméneutique du sujet* at the Collège de France. Based on the interpretation of the texts of the principal Latin philosophers of imperial Stoicism (Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius), the dissertation brings together the elements of a Foucauldian theory of the subject. The first part deals with Foucault's perspective on the "genesis" of the subject, with regard to the "techniques of the self" through which one rationalizes oneself. The second part situates the subject that is elaborated in the practical experience of the relation to oneself, in asceticism and discipline, with regard to the relation to the other, to the body, to knowledge and to language. The last part presents the historical context in which the injunction to self-care has become an ethical imperative. It is then suggested that the crisis of Athenian democracy at the end of the 5th century played a significant role in the emergence of the Socratic injunction, and that the latter echoes the ruling classes on the political incompetence of the masses. The care of the self and the constant exercise of self-control then appear as prerequisites for participation in political life and common decisions. The culture of the self slowly change with the decline of the City-State, Roman domination, and the Hellenization of Rome, while reaching its peak in the High Empire. The culture of the self ends in the Christian construction of a culture of renunciation. It is asserted then that in each of these historical configurations, the culture of the self has fulfilled an important social function, but each time different.

Table des matières

Résumé.....	iii
Remerciements	viii
Introduction.....	1
Première Partie — Genèse du sujet	9
Chapitre I — La subjectivation du <i>bios</i>	10
§ 1. Le <i>bios</i> et les <i>tekhnai</i>	10
§ 2. Une pratique par-delà le connaître	17
§ 3. L'inquiétude de la pensée plutôt que la prétention de la connaissance	18
§ 4. Subjectiver librement le code : une « problématique éthique ».....	22
Chapitre II — Le sujet assigné à une place.....	24
§ 1. Entre un <i>arkhè</i> et un <i>télos</i>	24
§ 2. La focale du quotidien et les pratiques de soi des Anciens	27
§ 3. Le degré zéro du souci de soi : la <i>stultitia</i> , une figure passagère de la conscience	29
Deuxième Partie — Le sujet en rapport	33
Chapitre III — Un rapport à l'Autre.....	36
§ 1. La nécessité d'un rapport à l'Autre : le maître, le philosophe, l' <i>hêgemôn</i> , le <i>logos</i>	36
§ 2. L'appel au souci de Socrate, un appel à la conversion	39
§ 3. Socrate et Alcibiade. Un des commencements.	42
Chapitre IV — Un rapport au savoir et au langage	49
§ 1. L'élaboration d'un rapport, une discipline des représentations	49
§ 2. Les <i>parastêmata</i> du pilote ou de l'athlète de la vie	52
§ 3. La constitution du sujet par la <i>paraskeuê</i> , une armature de discours	55
§ 4. L'exercice de décomposition du réel.....	59
§ 5. La <i>melêtan</i> , une méditation du matin et du soir	66
§ 6. Le rapport plein au <i>logos</i> : une position et un discours pour le sujet	70
§ 7. L'ascétique hellénistique : « Le sujet qui parle s'engage».....	73

Chapitre V — Rapport à la nature et au corps propre	78
§ 1. Mouvement stoïcien, <i>heauto-scopie</i> et le moi corporel.....	79
§ 2. Développement du mouvement stoïcien suivant Sénèque et Marc-Aurèle	82
§ 3. Marc-Aurèle et les exercices spirituels, exercices de décomposition du réel.	84
Troisième Partie — Souci de soi, Démocratie athénienne et Empire romain	89
Chapitre – VI - La démocratie et le souci de soi dans l’Athènes classique.....	92
Chapitre – VII - La plèbe moyenne sous le Haut-Empire.	100
§ 1. Profil de la <i>plebs media</i>	100
§ 2. L’ascension et la mobilité sociale.	102
§ 3. Sagesse et richesse des plébéiens	104
§ 4. Morale et politique.....	106
Conclusion	111
Bibliographie	116

La liberté qu'il convient d'instaurer et de préserver, c'est bien sûr celle des citoyens dans leur ensemble, mais c'est aussi, pour chacun, une certaine forme de rapport de l'individu à lui-même. La constitution de la cité, le caractère des lois, les formes de l'éducation, la manière dont les chefs se conduisent sont, évidemment, des facteurs importants pour le comportement des citoyens ; mais en retour, *la liberté des individus, entendue comme la maîtrise qu'ils sont capables d'exercer sur eux-mêmes*, est indispensable à l'État tout entier.

Foucault, *L'usage des plaisirs*, 1984 :107.

Une cité est vertueuse du fait que les citoyens participant à son gouvernement sont eux-mêmes vertueux ; or, dans notre État, tous les citoyens ont part au gouvernement. Le point à considérer est donc celui-ci : comment un homme devient-il vertueux ? Car, même s'il était possible que le corps entier des citoyens fût vertueux sans qu'aucun d'eux le fût individuellement, c'est cependant la vertu individuelle qu'il faudrait préférer, puisque la vertu du corps social tout entier suit logiquement de la vertu de chaque citoyen.

Aristote, *Politique*, VII, 13, 1332a.

Ne disons donc pas qu'il y a deux buts, mais que le but concernant la justice politique et le but concernant la meilleure constitution dans l'âme n'en forment qu'un seul ...

Proclus, *In Platonis Rempublicam commentarii*, I, 9, 1-10 Kroll, I, 29, Festugière.

Remerciements

J'aimerais remercier tout spécialement Olivier Clain qui a non seulement été un des accompagnateurs les plus patients sur cette longue durée, mais qui a su être, comme pour d'autres générations, l'inspirateur de ces recherches : ses encouragements, son rire et ses conseils m'ont été très précieux.

Je ne peux m'empêcher de nommer quelques-uns de ces autres avec qui j'ai appris à jouer à ce jeu d'échange des signifiants sur telle ou telle plaque psychogéographique : Alice Guéricolas-Gagné depuis *Saint-Jambe*; Pascal Landry depuis Neukölln; Pierre-Élie Hupé depuis les Pénates, l'AgitéE ou Montebello; Riel Michaud-Beaudry depuis Deschambault-Grondines; Louis-Pierre Beaudry depuis le séminaire de Duhaime au De Koninck; Maxime Janin depuis une kyrielle de repères à Strasbourg; Roman Ville Glasauer depuis la rue du 8 mai 1945 à Villeurbanne; Felix Metzger depuis Freiburg ou Mochlos; Pascale Boudreault depuis la Page noire; Christine Borello depuis Radio Basse-Ville; Charles A. Fletcher depuis Queensferry et le Forth bridge; Sophie Marois depuis la Madrague; Christian Desmarais, entre autres, depuis Percé.

Ma mère, France, et mon père, André, méritent aussi une mention, pour m'avoir introduit à la grandeur de la nature et à la patience dans l'ascension. En montagne, ils m'ont tout comme enseigné, dans les mots de Descartes avant ses *Méditations*, que « ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent¹».

À ces parèdres et intercesseurs qui savent se reconnaître, merci.

¹ Descartes, René. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. 1637.

Introduction

La notion de « souci de soi » ne fait son apparition dans l'œuvre de Foucault qu'au début des années 1980², avec la série des leçons données au Collège de France et publiées sous le titre « *Subjectivité et vérité* ». L'expression elle-même est forgée pour traduire l'impératif grec « *epimeleia heautou* ». Elle n'acquiert son sens précis et définitif que lorsqu'elle est indissolublement liée à celles de « pratique de soi » et de « technique de soi ». Cette transformation sémantique s'effectue dans le cours de l'année 1981-1982 qui pour sa part est intitulé *L'Herméneutique du sujet*. L'étude qui suit porte sur cette notion et ce cours.

Pour Foucault, à ce moment-là de son parcours et au-delà même des textes qu'il analyse cette année-là, le premier enjeu consiste à montrer qu'on peut réécrire une part significative de l'histoire de la philosophie ancienne à partir de Socrate, en accordant une place privilégiée au thème du « souci de soi » plutôt qu'à celui de « la connaissance de soi ». Or sur ce point précis, nous croyons qu'il poursuit l'intuition philosophique qui a été la sienne depuis *l'Histoire de la folie*, à savoir, faire apparaître les transformations qui affectent les pratiques en général, les pratiques discursives et les relations qu'elles entretiennent, comme le véritable lieu d'émergence de nouvelles conceptions et le moteur de l'histoire de la pensée. Aussi, même si dans les textes qu'il prend pour objet d'analyse l'écart entre souci et connaissance n'est pas toujours présent, il faudra constamment garder à l'esprit que pour lui le « souci de soi » n'est pas à comprendre du point de vue de la seule pensée ou de la visée de savoir, mais bien d'abord à partir du rapport pratique auquel il engage. Et parce que, pour

² Michel Foucault, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France, 1980-1981*, édition établie par Frédéric Gros sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Hautes Études/Seuil/Gallimard, Paris, 2014. C'est Foucault bien entendu qui parle de « subjectivité », non les auteurs dont il traite. Comme il n'a pratiquement jamais parlé de la subjectivité avant « *Subjectivité et vérité* », les commentateurs ont cherché à expliquer cette innovation terminologique. On y a vu par exemple l'expression d'une référence à Heidegger. C'est ainsi que Frédéric Gros remarque: « On peut penser que Foucault fait ici allusion à Heidegger qui fait commencer la métaphysique de la subjectivité, la détermination de l'être-au-monde comme sujet, à l'ego cartésien (*res cogitans*), Nietzsche et sa volonté de puissance représentant le dernier stade de cette métaphysique ». Commentaire de F. Gros dans *Subjectivité et Vérité*, « Leçon du 25 mars 1981 », note 4, p.271. Dans *L'Herméneutique du sujet* Foucault va bien dans ce sens. Mais à vrai dire Foucault est assez souvent laxiste dans l'usage des termes, de sorte qu'il est difficile selon nous de savoir pour quelle raison le terme de subjectivité s'impose à lui à ce moment précis de son œuvre.

réaliser un soi conforme à un certain idéal, cette pratique est voulue, réfléchie et systématisée, on est, à son propos, en droit de parler de « technique de soi »³.

Quelles sont ces *techniques* qui sont mobilisées par la réalisation pratique du *souci de soi* ? Elles sont des plus variées. Elles vont de l'examen de conscience au jeûne en passant par le travail de la posture ou l'exercice de mémorisation. Elles ne sont pas à penser comme le simple décalque ou le simple transfert des technologies du pouvoir dont traitait l'œuvre antérieure. Mais elles ne sont pas non plus sans rapport avec ces dernières, en particulier avec celles dont il est question avec la naissance de la biopolitique⁴. C'est ce qui devrait être mieux saisi à la lecture de ce mémoire dans la mesure où nous tenterons d'éclairer les articulations des *techniques*, du *souci* et de la *donation de forme* à la vie. Pour les Grecs, le *bios* procède de la transfiguration du *logos* en *éthos*. C'est dans la nature de la vie, prise pour objet d'attention raisonnable, que de passer de la forme brute de l'idiotie, de la *stultitia* diront les Latins, à la forme cultivée de la manifestation d'un *éthos*. Et cette transformation demande l'assomption d'une vérité. L'individu devient ainsi ce qu'il est déjà par l'intériorisation d'un idéal, grâce à ce qu'il est déjà aussi comme pouvoir d'agir sur la vie. Les Latins parleront ainsi d'un art de vivre, *ars vivendi*. Mais l'art de vivre dont parlent les philosophes de l'Empire est d'abord ancré dans la formule grecque de la *tekhnê peri bion*. Dans un passage des *Entretiens* d'Épictète, cette liaison entre les techniques et la vie y est illustrée par comparaison : « De même que pour le charpentier, la matière c'est le bois, dit Épictète, pour le sculpteur, le bronze ; de même l'art de vivre a pour matière la vie de chacun (*houtos tes peri bion tekhnê hulê ho bios autou hekastou*)⁵ ». Dans l'étude qui suit, on cherchera d'abord

³ Le terme de « technique de soi » apparaît pour la première fois lors d'une conférence tenue en Angleterre en 1981, intitulée *Sexualité et solitude* : « Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes les sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce, de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi ». Foucault, « Sexualité et solitude », *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, Quarto, p. 990.

⁴ Foucault s'explique lui-même sur ce point dans deux conférences données en anglais au début des années 1980. Voir "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth" *Political Theory*, Vol. 21, No. 2. (May 1993), pp. 198-227. Cf. Foucault, Michel. *L'origine de L'Herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College 1980*, 2013, Vrin, 168 p.

⁵ Épictète, *Entretiens*, I, 15, 2, éd. Et trad. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1963, t. I, p.59.

à mettre en lumière l'originalité de la lecture foucauldienne des Anciens à partir de ces premiers éléments fort simples, en même temps qu'on cherchera à entrevoir quel sens l'analyse d'un tel matériel possède en regard de l'ensemble du travail de Foucault.

Le cours de 1981-1982 envisage trois grandes périodes : la Grèce classique des V^e et IV^e siècles avant Jésus-Christ, l'époque hellénistique tardive des deux premiers siècles de notre ère et l'Antiquité finissante des quatrième et cinquième siècles, période durant laquelle le christianisme exerce une influence suffisante sur les modes de vie des membres des couches dominantes de l'Empire pour que la question du rapport à soi puisse désormais faire intervenir, sinon directement le regard de Dieu, du moins la présence d'un intermédiaire en la personne d'un membre du clergé. Or pour Foucault, on le sait, le christianisme est d'abord naissance d'une nouvelle institution originale, l'Église. La question du pouvoir dans l'Église avait déjà été au centre de l'attention de Foucault, en particulier au moment où il avait développé la notion de « pouvoir pastoral » dans *Sécurité, Territoire et Population*⁶. On peut se poser alors la question de savoir jusqu'où est présente la question du pouvoir dans les analyses du rapport à soi.

De quel « soi » s'agit-il ? Pour Foucault, le « soi » dont il est question n'est lui-même déjà que relation à soi. La technique de soi est ainsi d'abord une rationalisation de cette relation. Foucault reprend ainsi un thème cher à la philosophie allemande à partir de Kant – le soi comme relation à soi –, mais, à la suite de Nietzsche et de l'école de Francfort, il introduit cette nouveauté radicale de le penser non pas comme donné en nature, mais de penser sa production à partir, comme on l'a dit, de la pratique et d'une technique⁷. Mais la question se pose légitimement de savoir si ces notions – le soi, la relation à soi, la forme de

⁶ Foucault, Michel. *Sécurité, Territoire et Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris. Gallimard/Seuil (Collection « Hautes Études »), 2004.

⁷ Butler a sans doute mieux marqué que Foucault lui-même l'enjeu de l'usage de cette notion de « soi » dès lors qu'elle est associée à une pratique et une technique pensées comme susceptibles de faire advenir un nouveau « soi ». Ainsi, dit-elle, parlant de Hegel, mais à partir de Foucault, la « définition ontologique classique du « soi », atteint ici précisément sa limite » car il ne peut être conçu comme originellement attaché à soi, il est plutôt attaché à un futur, lequel se définit par sa relation négative à ce qui existe. Car tout l'enjeu est là : « comment puis-je être attaché à moi-même si je ne sais pas encore quel soi je suis en train de devenir ? » ; « être attaché à soi, c'est donc être attaché à ce que je ne suis pas et ne peux encore connaître, à ce que je ne peux jamais connaître entièrement. » Voir Malabou & Butler, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris, Bayard, 2010, p.103.

la relation à soi – sont des notions qui sont imposées de l'extérieur aux textes analysés. Nous savons par exemple que les Grecs anciens ne disposaient pas de la notion de « subjectivité ». C'est une notion moderne qui fait seulement son apparition en philosophie avec Kant. On peut même affirmer que la notion grecque de sujet, *hupokeimenon*, avait précisément une signification a-subjective⁸. Autrement dit, la question de savoir ce que les Grecs de l'Antiquité comprenaient eux-mêmes au titre du « soi » ou du « sujet », de la « relation à soi » et de la rationalisation de la relation à soi n'est pas donnée d'emblée avec l'objet d'étude que Foucault se donne au titre du « souci de soi ». Il le savait. Mais il demeure souvent trop discret sur les implications d'une telle distance entre les catégories supposées par son analyse et celles qui appartiennent aux textes eux-mêmes pris pour objet. Pour notre part, il s'agira d'être attentif à la manière dont il affronte cette question de la non-correspondance entre ses propres catégories d'analyse et celles qui appartiennent aux textes.

Dans la préface des volumes II et III de l'*Histoire de la sexualité*, Foucault détaille l'évolution de sa réflexion, qui a abouti à l'ouverture de l'éventail de ses recherches :

[P]our analyser ce qui est désigné comme « le sujet », il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet⁹.

Foucault propose – une fois n'est pas coutume – un usage rigoureux des termes. Le sujet est non pas l'individu, ni son âme, ni d'abord ce qui est assujéti à un inconscient, mais le terme ou le produit d'un rapport à soi de l'individu lui-même qui implique à la fois constitution de soi par soi et reconnaissance de soi par soi. L'étude des pratiques de soi l'amène alors à penser non pas le sujet séparé, divisé ou clivé, mais bien le sujet comme produit du rapport à soi de l'individu dès lors qu'il s'engage dans une certaine pratique régulière, dans un certain exercice. Le sujet pour Foucault est ainsi conçu comme produit de la pratique. On pourrait dire que chez lui, le sujet « émerge », façonné par des générations successives de pratiques.

⁸ Le terme signifiait en fait « support », « ce qui se tient dessous », et « qui peut supporter » des accidents, au sens physique, ou des attributs, au sens logique, tout en demeurant identique à soi. Voir l'entrée *Sujet* dans le Cassin, Barbara. *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004.

⁹ Foucault, Michel. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard, « Tel », 1999 [1984]. p.13.

L'auto-engendrement de l'homme dans le travail, dont parle la philosophie depuis Hegel, prend ici une signification nouvelle, mais cette dernière demeure néanmoins dans le prolongement de ce qu'elle avait été. C'est dans cette perspective qu'il faut selon nous comprendre l'intérêt de Foucault pour les notions de « pratique de soi » et de « technique de soi ». Le sujet est susceptible d'être produit par une pratique et une technique dans la mesure où il est déjà « forme » d'une relation à soi de l'individu. Dans *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, Foucault souligne que cette forme ne demeure pas la même selon les contextes d'interaction ou les situations sociales. Le sujet, dit Foucault,

n'est pas une *substance*. C'est une forme, et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même. Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entre ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapports différentes. Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse¹⁰.

On notera encore cette fois un usage rigoureux des termes ; le sujet est une relation à soi de la subjectivité individuelle et il y a autant de sujets que de types de relations. En retour, cette possibilité de *jouer* en établissant différentes formes de rapports à soi, illustre pour Foucault *la pratique de la liberté*. Mais on peut ajouter que la multiplicité des rapports à soi est aussi le produit des contraintes. Nous sommes contraints par les circonstances à multiplier les formes du rapport à soi. On verra que pour les Grecs, le *bios* procède de la transfiguration du *logos* en *éthos*. C'est dans la nature de la vie de procéder de l'un à l'autre. Et cela demande une articulation certaine à la vérité qui est portée par la subjectivité en tant qu'être historique et politique.

Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault se donne le dialogue entre Socrate et Alcibiade comme point de départ. Ce dialogue, qui porte le titre « Alcibiade », et qu'on appelle encore « l'Alcibiade majeur », pour le distinguer d'un second dialogue portant le même titre mais qu'on sait être apocryphe, est un dialogue fondamental dans le Platonisme.

¹⁰ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité », *Dits et Écrits II, ibid.*, p.1537.

Les hellénistes contemporains attribuent ce dialogue, sinon à Platon lui-même, du moins à un de ses proches¹¹. Y apparaît le thème qui va nous occuper tout au long de notre étude et que Foucault nomme « le souci de soi ». La notion est elle-même attachée à cette autre, à savoir « la conversion de soi ». Déjà dans les textes pythagoriciens, cette dernière était considérée comme le principe de la philosophie (*arkhê tês philosophias*¹²). Cette conversion, suivant l'*askêsis* hellénistico-romaine, se réalise essentiellement dans « l'exercice, la pratique, l'entraînement¹³ ». Il n'y a pas qu'un intérêt « théorique » dans ce type de conversion. Elle répond aussi bien à des objectifs pratiques et existentiels. Chez un des Pères apostoliques, Ignace d'Antioche, l'ascèse signifiera par exemple « pratiquer la patience¹⁴ ». Mais quelle que soit sa signification plus précise, l'ascèse est elle-même suspendue à l'idée de conversion. Bien avant le christianisme, donc, l'idée de conversion fait ainsi son apparition comme condition d'une transformation de soi qui vise une certaine vérité ou authenticité. Foucault met ainsi en scène une herméneutique des pratiques, des procédures, des techniques à travers lesquelles les hommes font l'expérience de la conversion et de l'écriture d'une constitution du soi. Il analyse longuement l'expression littéraire et philosophique de cette culture du souci de soi dans les textes des principaux représentants latins du stoïcisme impérial, Sénèque (1 - 65 apr. J.-C.), Épictète (50-130 apr. J.-C.) et Marc-Aurèle (121-180 apr. J.-C.). Et c'est à partir de ce corpus qu'il travaille autour du thème de la conversion philosophique stoïcienne qui était à la mode avant celle du type d'Augustin.

Dans *L'Herméneutique du sujet*, il décrit la façon de vivre telle qu'elle est recommandée à cette époque dans les enseignements des auteurs qui ont occupé cette position de maître, de conseiller, de pédagogue ou de précepteur. Ces discours pédagogiques avaient pour visée de transmettre un contenu doctrinal : le précepte d'obéir à un *logos* et à une *tekhnê*.

¹¹ Sur les raisons qui autorisent à douter de l'authenticité du dialogue, tout en autorisant à y croire, voir l'introduction de Jean-François Pradeau à la deuxième édition de sa traduction de l'*Alcibiade* chez GF-Flammarion, Paris, 1999, p. 24-29.

¹² M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (première heure) », Paris, Gallimard/Seuil (Hautes études), 2001, p.207. Et Foucault ajoute « C'est la fuite (*phugê*) de tout ce qui est action et discours déraisonnables. Et c'est la préparation primordiale à une vie sans regret ».

¹³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.202.

¹⁴ Cf. Ignace d'Antioche, Polycarpe, 9, 1, cité dans Jean-Yves Lacoste, Riaudel Olivier, *Dictionnaire critique de théologie*, p.110.

La mise en application de ces discours devait mener à l'idéal moral qu'est la conversion à soi, mais de façon telle cependant que le souci de soi qui s'y exprime ne soit pas étranger au souci de l'autre, du prochain et de la communauté¹⁵. L'effort demandé prend la forme d'une ascèse, de la répétition d'un acte. Car, si comme le disait Aristote dans ses *Politiques*, « on ne change pas d'un coup¹⁶ » la forme d'une constitution, on ne change pas plus d'un coup une *psyché*. Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault discute amplement de l'ascèse (*askêsis*) comme d'une série d'exercices répétés. L'ascèse implique le corps, car la pensée est un acte qui passe dans le corps. Cette ascèse se situe à mi-chemin entre la conversion platonicienne et chrétienne qui condamnent toutes deux le corps avec véhémence. Mais de toute façon, pour Foucault, elle conduit à mesurer l'importance de « dire la vérité sur soi-même », une exigence qui semble être une préfiguration stoïcienne de la confession chrétienne¹⁷.

Notre exposé du traitement foucauldien du thème du souci de soi dans l'Antiquité se déclinera en trois parties. D'abord on évoquera l'idée originale et difficile à la fois d'une « genèse du sujet ». L'idée que le sujet est un produit est une idée qu'on retrouve abondamment chez Hegel ou Lacan, chez qui il est posé comme produit du jeu des signifiants dans l'inconscient. Chez Foucault il est plutôt posé comme le produit des pratiques et des jeux de vérité. C'est ce qui nous amènera à nous intéresser d'une part à l'entrelacement des techniques, de la culture du souci et de la vie (chapitre I) et, d'autre part, à la place à laquelle le sujet est assigné (chapitre II). Dans un deuxième temps, on abandonnera le thème relativement général et abstrait de la genèse du sujet pour suivre la manière dont Foucault lit

¹⁵ Ouellet, Chrystian. *Une interprétation du thème foucauldien du souci de soi*. Mémoire de maîtrise (philosophie), Montréal, Université du Québec à Montréal, mars 2009. Dans son mémoire, Ouellet suggère la thèse 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) ». Bien que notre propos ne s'oppose pas explicitement à cette thèse, l'interprétation que nous suggérons est bien diamétralement opposée à celle de Ouellet. Tout au long du mémoire nous faisons en effet l'hypothèse que le souci de soi mène à la reconnaissance d'un état de dépendance envers les autres, la communauté et les institutions politiques et ce même si pour Foucault, après l'époque classique d'Athènes, le souci de soi subit une inflexion, se dépolitise et que sa finalité n'est plus du tout liée à l'exercice du pouvoir, à l'autre et à la cité-État.

¹⁶ Aristote, *Politiques*, IV, 5, 1292-b.

¹⁷ Cf. Michel Foucault. *L'origine de L'Herméneutique de soi*. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980. Vrin.

les Anciens sur le rapport à l'Autre (chapitre III), ou encore sur le rapport du sujet au savoir et au langage (chapitre IV), à la nature et au corps propre (chapitre V). Enfin, la troisième et dernière partie du mémoire présentera l'articulation du souci de soi au contexte historique de l'Athènes classique (chapitre VI) et du Haut-Empire (chapitre VII). Nous sommes bien conscients que cette dernière partie est exploratrice et qu'en nous livrant à un tel exercice nous prenons des risques assez considérables. Mais en travaillant avec modestie et prudence, pour parler comme Foucault, nous croyons qu'il n'est pas inutile et impertinent de tenter de ressaisir davantage qu'il ne l'a fait les contextes historiques des discours sur le souci de soi.

Première Partie — Genèse du sujet

Chapitre I — La subjectivation du *bios*

§ 1. *Le bios et les tekhnai*

La notion de *bios* occupe une place significative dans l'œuvre de Foucault, en particulier à partir du cours sur la *Naissance de la biopolitique*¹⁸ et, davantage encore, avec ceux consacrés à la pensée antique¹⁹. Il présente cette notion dans son cours *Subjectivité et Vérité* qui précède *L'Herméneutique du sujet*. Cette notion est profondément grecque et étrangère aux Latins. Elle est en étroite relation avec les notions d'arts de vivre, d'action de soi sur soi et de transformation de soi. Pour les Grecs, la simple qualité d'être vivant, c'est-à-dire le fait de vivre, est nommée par le verbe *zên* ; les animaux vivent en *Zoé*, qui est « la vie », dans ce sens encore indéterminé qui est le sien lorsqu'elle est conçue comme une réalité immédiate. Les êtres humains, quant à eux, parce qu'ils sont des *animaux rationnels*, ont ce *pouvoir d'être* en relation – en rapport – avec leur vie, leur *bios*²⁰. « Le *bios*, dit Foucault, c'est la vie qualifiable, la vie avec ses accidents, avec ses nécessités, mais c'est aussi la vie telle qu'on peut la faire soi-même, la décider soi-même²¹ ». Avec la notion de *bios*, l'accent est alors mis sur la possibilité de donner une forme à l'existence, de *transformer* cette vie, en mettant en pratique les principes (*tekhnê*) d'un art de vivre.

Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault définit la *tekhnê* comme « un art, un système réfléchi de pratiques référé à des principes généraux, à des notions et à des concepts²² ». Cette technique doit être articulée au *Logos* et à l'activité de penser en tant que telle. L'activité de penser, telle que Foucault la conçoit, se résume à cela : « Encore et

¹⁸ Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique : Cours au collège de France (1978-1979)*, édition du Seuil, Collections Hautes études, Paris, 2004.

¹⁹ Pour une étude détaillée sur la notion de *bios*, voir l'ouvrage de Manuel Mauer, *Foucault et le problème de la vie*, Édition de la Sorbonne, 2015. Les derniers cours du Collège de France présentent également quelques commentaires sur cette notion.

²⁰ Cette relation à son être de vivant n'est pas identique, mais pas éloignée non plus de celle que remarque Heidegger lorsqu'il écrit : « Le *Dasein* est l'étant qui, se comprenant en son être, se rapporte à cet être. » (Heidegger, *Être et temps*, Authentica, trad. E. Martineau, 1985, §12).

²¹ *Subjectivité et Vérité*, « Leçons du 14 janvier 1981 », *ibid.*, p. 36.

²² *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 17 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p. 239.

maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une ascèse, un exercice de soi, dans la pensée²³». Foucault en vient à poser ainsi que dans la pensée, l'acte de penser est bien encore agir. En se rendant attentif à *l'exercice* de la pensée, il déplace la pensée du côté de l'action, même si pour lui c'est bien d'abord la parole qui est l'acte véritable²⁴. C'est d'ailleurs ce qu'il écrivait dans *l'Archéologie du savoir* : parler, c'est accomplir quelque chose²⁵.

Le compendium des arts de vivre et des techniques de vivre est assez large. Ces arts vont de l'affrontement à quelque chose de particulier dans l'existence, comme une épreuve, à l'art du combat ou l'art du dialogue, en passant par l'accession à un nouveau mode de vie. Le travail de soi sur soi à travers ces arts de vivre permet, dit Foucault, « d'acquérir un certain statut ontologique qui [...] ouvre une modalité d'expérience qualifiable en termes de tranquillité, de bonheur, de béatitude, etc.²⁶». À travers le déploiement de ces procédés techniques sur la vie qualifiable (*tekhnê tou biou*), il y a à l'intérieur même de l'individu une « modification de l'être », le « passage d'un statut ontologique à l'autre » et une « ouverture de modalité d'expérience »²⁷. Foucault indique ainsi que les arts de vivre de l'époque hellénistique et romaine ont pour fonction d'amener un déplacement à la fois dans le statut ontologique de l'individu et dans son expérience, à travers un rapport aux autres, à la vérité et à soi-même. En réhabilitant les *tekhnai* du monde hellénistique, la visée de Foucault est singulière. Elle n'est pas sans rapport, on l'a dit, avec les questions dont il a déjà traité dans son œuvre antérieure. Elle ne peut consister par conséquent à épouser celle qui est à l'œuvre dans l'Antiquité et qui n'a déjà pas pour seule fonction « d'apprendre aux gens comment faire quelque chose ». Dans l'Antiquité, soutient Foucault, les *tekhnai* qui manifestent le

²³ Foucault, *L'usage des plaisirs*, *ibid.*, p.16.

²⁴ « La pensée est considérée comme la forme même de l'action, comme l'action en tant qu'elle implique le jeu du vrai et du faux, l'acceptation ou le refus de la règle, le rapport à soi-même et aux autres. » dans la « Préface à *l'Histoire de la sexualité* », *Dits et Écrits II*, *ibid.*, p.1397-1403.

²⁵ « Il s'agit de faire apparaître les pratiques discursives dans leur complexité et dans leur épaisseur; *montrer que parler, c'est faire quelque chose*, -autre chose qu'exprimer ce qu'on pense, traduire ce qu'on sait, autre chose aussi que faire jouer les structures d'une langue ; montrer qu'ajouter un énoncé à une série préexistante d'énoncés, c'est faire un geste compliqué et coûteux, qui implique des conditions [...] ». Foucault, Michel. *Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p.272.

²⁶ *Subjectivité et Vérité*, « Leçons du 14 janvier 1981 », *ibid.*, p.34.

²⁷ *Ibid.*, p.34.

souci de soi visent à « enseigner surtout comment être, comment parvenir à être²⁸». Et, ajoute Foucault, avec l'avènement du christianisme, les arts de vivre portent de plus en plus sur la *faire*. L'objectif de la direction de conscience est alors d'apprendre à se tenir, à faire certains gestes et à se conformer à un modèle social²⁹. C'est toute l'importance de l'obéissance à la règle de la vie dans la spiritualité chrétienne. Par conséquent, il existe bien toute une dimension idéologique qui enveloppe la valorisation des techniques du souci de soi, dont Foucault ne traite pas, mais qui est centrale de notre point de vue. On y reviendra à la fin de notre étude.

Pour Foucault, ce que les Latins nomment les arts de vivre, ce que les Grecs nomment les *tekhnai*, ne portent pas exclusivement sur le « comment faire les choses », ni sur le fait de se conformer à un certain modèle social – une *regula vitae* – comme c'est le cas au début du christianisme. Foucault insiste sur le fait qu'à l'époque hellénistique et romaine, ces arts portent sur la *question de l'être*, sur la *manière d'être* : « On y apprend à modifier son être, à qualifier ou modeler son être, et à se donner un certain type d'expérience qui soit absolument spécifique³⁰». Ainsi cette *tekhnê*

[...] doit permettre d'acquérir un certain nombre de qualités, qui ne sont pas des aptitudes, qui ne sont pas non plus exactement des vertus au sens moral qu'on entendra par la suite, mais ce sont plutôt des qualités d'être, des qualités d'existence, ce que j'appellerais des modalités d'expérience, des qualités qui affectent et qui modifient l'être lui-même³¹.

²⁸ *Subjectivité et Vérité*, *ibid.*, p.31-32 ; « Les arts de mourir qui ont été si importants depuis l'Antiquité jusqu'au XVIIIe siècle, vous les voyez, avec le christianisme, à la Renaissance, au XVIIe siècle, être de plus en plus des recueils de conseils, des manuels, des petits livres pratiques concernant les gestes, les attitudes, les tenues, les vêtements que l'on doit porter, les paroles que l'on doit dire. Il ne s'agit pas tellement de savoir comment être par rapport à la mort, comment ne pas la craindre, comment ne pas regretter ceux qui sont morts. Il s'agit surtout dans ces arts de vivre, et d'une façon de plus en plus nette, de définir quel est le bon comportement à l'égard de la mort, ou plutôt quel est le bon comportement à l'égard des autres à partir du moment où la mort devient pour soi ou pour les autres le problème essentiel. ».

²⁹ Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault distingue deux types de savoir, un savoir propre à la nature, la *phusiologia* et un savoir propre à l'enseignement de la culture classique qui est nommé la *paideia*. La *phusiologia* consiste en une observation de la nature et de ses lois, alors que le savoir de la *paideia* est à rapprocher des arts libéraux, soit d'un usage de la rhétorique et d'une forme d'érudition.

³⁰ *Subjectivité et Vérité*, « Leçon du 14 janvier 1981 », *ibid.*, p.32.

³¹ *Subjectivité et Vérité*, « Leçon du 14 janvier 1981 », *ibid.*, p.33.

La question de savoir si l'on peut dissocier cette production du sujet qualifié d'une normalisation demeure cependant entière et ne semble en fait jamais définitivement réglée dans le texte même du cours. Les « procédures de subjectivation », dont il est question dans *L'Herméneutique du sujet*, se résument à l'ensemble des techniques qui sont déployées sur le *bios*, sur cette vie qualifiable, pour la déprenre d'une forme et lui en donner une autre. Donner forme à la vie par le biais des techniques d'existence, c'est donc constituer *une* subjectivité à travers l'expérience et le jeu de vérité qui la constitue, c'est faire *advenir le sujet*³². Le geste répété et la mémoire de ce pouvoir d'agir constituent ainsi la condition du passage d'une forme à l'autre, d'un état d'être précédent jusqu'à la *vita tranquilla* dont parle Sénèque. On notera que Foucault ne distingue cependant pas vraiment les techniques de soi du discours qui fût pendant longtemps la pratique par excellence qui retenait l'attention dans son œuvre. Toutefois, le discours apparaît désormais comme un outil, voire un outil du maître dans son rapport au disciple, plutôt que comme un système d'assujettissement impersonnel³³. Le discours est désormais pleinement pratique discursive, pratique de soi, exercice de la liberté et de la réflexivité qui exile l'individu de la nature³⁴.

³² On constate une destitution de la subjectivité au cours du procès. Dans l'expérience effective, comme le notait déjà Hegel, le savoir sur soi propre à la subjectivité s'avère tôt ou tard inadéquat au point que le sujet de l'expérience change littéralement. C'est ce que l'analyse de la *psukhê* décrira comme l'*aphanasis*, le *fading*. Ainsi, chaque fois qu'advient le sujet, il y a tout autant une déprise : la subjectivité est saisie dans sa destitution. C'est que le sujet est « le mouvement de pose de soi-même par soi-même, ou encore, la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. » (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *ibid.*, préface, p.21). Foucault ne donne pas toujours à penser dans ce sens de la dissolution du sujet, ou encore d'un sujet qui se barre sous un signifiant, comme chez Lacan. Mais il entraperçoit la chose comme en témoigne par exemple la citation qui suit : « [U]n savoir du sujet ; savoir, non pas tellement de sa forme, mais de ce qui le scinde; de ce qui le détermine peut-être, mais surtout le fait échapper à lui-même » (*Vérité et subjectivité*, « Leçon du 28 janvier 1981 », *ibid.*, p.93.) Ajoutons que pour Foucault, penser et « dire », ne pouvaient pas vraiment se faire de manière inconsciente, à l'insu de celui qui parle, comme lorsqu'en psychanalyse on pose que quelque chose se dit dans l'acte ou le symptôme. On peut dire que sur ce point, jamais Foucault ne rejoindra Lacan même si, ici ou là, dans l'œuvre, il lui arrive bien de reconnaître la réalité de l'inconscient. Or cette ligne de partage, cette frontière, même mouvante, se maintiendra tout au long de *L'Herméneutique du sujet*.

³³ Voir par exemple le cours du 3 Mars 1982 dans *L'Herméneutique du sujet*.

³⁴ En parlant de nature, on se contentera de présenter ce qu'est notre interprétation particulière du *logos*, de son incarnation et du récit qui en advient. Il n'en demeure pas moins que l'on invite le lecteur qui désire approfondir la question de la technique à se référer aux écrits de Dany-Robert Dufour. Il y aborde le thème de la néoténie et conçoit la technique comme ce qui est susceptible d'achever ou de parachever la nature humaine. Cf. Dufour, Dany-Robert. *On achève bien les hommes*, Denoël, 2005.

Dans *Subjectivité et Vérité*, Foucault propose une définition concise de la notion du *bios*, en situant quelques traits qui ne correspondent pas à la vie dans son sens moderne, tel qu'il est d'usage de la définir. Foucault le dit comme suit :

[...] une vie est définie pour nous par une découpe sociale, selon les professions et les statuts. Le *bios* grec n'est ni profession ni métier, et n'est pas non plus quelque chose qui se scanderait autour du salut, autour du rapport et de l'opposition entre ce monde-ci et ce monde-là [...] En somme, ce qui caractérise le *bios*, sous les trois formes que l'on connaît ou même en général, indépendamment des formes dans lesquelles il peut se définir, ce n'est donc pas le statut, ce n'est pas l'activité, ce n'est pas ce qu'on fait, ce ne sont même pas les choses qu'on manipule. C'est la *forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles, la manière dont on les finalise par rapport à soi*³⁵.

Par conséquent, la subjectivité grecque n'est pas corrélatrice de la profession, ni du statut, ni de l'activité, ni des objets qui sont manipulés par le sujet de cette vie. La définition de la vie qui est proposée à partir de cette notion grecque est liée à « *la forme de rapport qu'on décide d'avoir avec soi-même*³⁶ », à l'élaboration d'un rapport d'objet à soi-même qui se cristallise dans une forme. Tel que nous serons amenés à le concevoir, la *forme du rapport* est toujours liée à une activité. La *forme* est visible, elle se donne à voir dans une pratique. L'énonciation ou l'acte, aussi circonstancié que cela puisse être, est un *temps pour voir* la forme d'un sujet. La question de la *forme de rapport à soi* est continuellement actualisée dans les écrits de Foucault. Et même si elle n'est jamais immobilisée dans une définition arrêtée du *moi*, on sent bien d'une certaine manière que tout l'enjeu pour lui est de contourner la théorie de la subjectivité et du sujet qui est celle de Lacan. Mais dans une certaine mesure, comme ce dernier, Foucault écrit en réaction aux dérives psychothérapeutiques de l'après-guerre, dans le cadre desquelles l'on n'a cessé d'analyser le moi, de le scruter dans ses tréfonds ou de le flatter, plutôt que d'insister sur sa constitution pratique et historique. Ce n'est pas à une définition du moi que travaillera Foucault à la fin de sa vie, mais bien plutôt à un éclaircissement de la présence d'un espace dans le rapport de soi à soi qui ne soit pas déjà rempli par la cristallisation de l'identité formelle à soi du « Je=Je » qu'est le moi. La notion

³⁵ *Subjectivité et Vérité*, « Leçons du 25 mars 1981 », *ibid.*, p.253-255 (je souligne).

³⁶ *Subjectivité et Vérité*, « Leçons du 25 mars 1981 », *ibid.*, p.255.

du *bios*, qui traverse les mondes grec classique, hellénistique et romain, du moins telle qu'elle est présentée par Foucault dans le cours *Subjectivité et Vérité*³⁷, serait déjà une des voies d'accès à la subjectivité en train de se faire. Le *bios*, vie qualifiable, se définit en effet essentiellement par le fait que sa forme lui est donnée ; sa forme est « la forme de rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses, la manière dont on se place par rapport à elles, la manière dont on les finalise par rapport à soi³⁸ ». Foucault le dit encore de manière succincte comme suit : « [Le *bios* grec] se définit comme l'approche, ou plutôt la recherche indéfinie, ou finie dans la *forme même de l'existence*, une fin qu'à la fois on atteint et qu'on n'atteint pas³⁹ ». Cette fin, qui n'est jamais totalement atteinte, mais qui l'est tout de même partiellement, est une façon d'évoquer la plasticité formulée comme un vœu ou une promesse par Malabou, un vœu pieux qui ne peut qu'être répété⁴⁰. Cette approche « dans la forme même de l'existence », cette recherche indéfinie ou finie « dans la forme » se réalise grâce au déploiement des techniques (*tekhnê*), articulées à un discours (*logos*), sur la vie qualifiable (*bios*). Dans cette recherche où la pensée est constituante et constituée, une équivalence ou une identité se révèle entre le *logos*, le *bios* et la *poïesis* – le faire œuvre de la pensée. On ne pourrait dire ceci plus simplement qu'avec les mots de Malabou, « L'homme n'est que ce qu'il (se) fait et n'exprime que ce qu'il *forme*⁴¹ ».

Ce que Foucault s'est appliqué à faire dans *L'Herméneutique du sujet* et dans ses réflexions entourant *la culture de soi* porte sur l'histoire du sujet, en tant qu'elle engage ou occulte un travail d'élaboration du rapport à soi. En présentant le sujet à travers une histoire du rapport à soi, Foucault en vient à illustrer comment le *bios*, et donc la subjectivité grecque, est formé et informé dans un « rapport qu'on décide d'avoir soi-même avec les choses » et à l'égard de l'existence en elle-même. Foucault a écrit une histoire de la subjectivité, de

³⁷ *Subjectivité et Vérité*, les Leçons du 14 janvier et du 25 mars 1981 sont intéressantes à ce propos.

³⁸ *Subjectivité et Vérité*, « Leçons du 25 mars 1981 », *ibid.*, p.255.

³⁹ *Subjectivité et Vérité*, « Leçons du 25 mars 1981 », *ibid.*, p.256.

⁴⁰ Malabou, Catherine. « La plasticité en souffrance », *Société & Représentations*, vol.20, no.2, 2005, pp.31-39; Malabou, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Éditions Léo Scheer, 2005.

⁴¹ Malabou, Catherine. *L'avenir de Hegel : Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, 1996, p.99.

l'origine du *bios* grec jusqu'aux multiples dispositifs du biopouvoir, en y illustrant la variation du « lien épistémologique que nous avons avec nous-mêmes⁴² ». Cette mise au jour de la dimension historique du sujet vise à l'actualisation de sa situation dans l'histoire. C'est une façon de faire en sorte que dans l'histoire de la pensée, la dimension du sujet – sa capacité à dire – ne soit pas forclosée. En restituant le passé dans l'expérience, Foucault signifie l'intérêt qu'il y a aujourd'hui à penser l'écriture de la constitution d'un sujet, et ce, spécifiquement dans les questions politiques qui lui sont propres, celles qui ont pu subir des occultations successives et qui appartiennent singulièrement au sujet, comme celle de la souveraineté, d'un rapport de domination par rapport à un autre⁴³.

En liant à nouveau le sujet à une constitution historique, à un passé, Foucault donne à penser la possibilité de le réintégrer à l'expérience, de faire sien ce rapport au passé et d'actualiser les politiques et les lois de cette constitution. C'est à travers le canon de l'histoire, et essentiellement de l'assomption de celle-ci dans la parole révélée, que Foucault propose de penser à nouveaux frais que le sujet s'astreigne « à la tâche de s'élaborer lui-même⁴⁴ ». Ainsi, pour Foucault, « être moderne, ce n'est pas s'accepter tel qu'on est dans le flux des moments qui passent ; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure [...]⁴⁵ ». L'ascétisme, comme « attitude volontaire de la modernité », devait penser le rapport à soi-même comme un travail d'élaboration du rapport d'objet pour que le passé ne soit plus seulement soumis à des occultations constantes, nécessaires ou contingentes, mais qu'il soit dûment assumé, que l'histoire soit, si l'on peut dire, sous la tutelle du sujet. En somme, pour Foucault, il n'y a qu'un travail qui importe dans le rapport à soi, c'est le travail à l'œuvre dans le rapport d'objet. Ce rapport est toujours élaboré sans le savoir, c'est « *la*

⁴² *Subjectivité et Vérité*, « Leçons du 25 mars 1981 », *ibid.*, p.256.

⁴³ « N'être pas esclave (d'une autre cité, de ceux qui vous entourent, de ceux qui vous gouvernent, de ses propres passions) était un thème absolument fondamental ; le souci de la liberté a été un problème essentiel, permanent, pendant huit grands siècles de la culture ancienne. » dans Foucault. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité », *Dits et Écrits II, ibid.*, p.1531.

⁴⁴ « What is Enlightenment ? » (« Qu'est-ce que les lumières ? »), *Dits et Écrits II, ibid.*, p.1381-1397.

⁴⁵ « What is Enlightenment ? » (« Qu'est-ce que les lumières ? »), *Dits et Écrits II, ibid.*, p.1381-1397.

forme de rapport qu'on décide d'avoir avec soi-même » consciemment ou pas⁴⁶. Si Foucault remonte jusqu'au dialogue de *l'Alcibiade*, à ce moment où « s'est ouvert l'espace du souci de soi⁴⁷ », c'est parce que cet espace se distingue de celui, classique, de la connaissance de soi. On l'a dit en introduction, mais il vaut la peine de le redire, tout l'enjeu du cours de 1982 et en particulier des premières leçons consiste précisément à distinguer la connaissance de soi fixée dans l'impératif classique du connais-toi toi-même, *gnôthi seauton*, du souci de soi, *epimeleia heautou*. C'est seulement par la pratique qu'apparaîtra un nouveau sujet. Foucault aura ainsi proposé une herméneutique des pratiques à travers lesquelles un sujet se déchiffre et se révèle à soi pour se produire comme nouveau.

§ 2. Une pratique par-delà le connaître

C'est dans le texte simplement intitulé « Foucault », rédigé en 1980 ou 1981, mais signé Maurice Florence, texte destiné à un vocabulaire des philosophes, qu'il a rendu compte avec une précision inégalée non seulement du sens qu'avait à ses propres yeux son travail des années (1980-1984) sur la pensée grecque, mais aussi bien de l'inscription de ce dernier dans le projet plus général de l'œuvre. Il assimilait ce dernier à une « histoire critique de la pensée »⁴⁸. Cette histoire, disait Foucault, est celle des modes de subjectivation et d'objectivation qui tissent la trame des « jeux de vérité », de ces ensembles de procédures et de règles qui à chaque fois déterminent une opposition possible du vrai et du faux. Ces « jeux de vérité » constituaient *l'a priori historique* de la possibilité d'une expérience, comme pour Kant, les jugements synthétiques a priori. Pourquoi? Parce qu'en donnant sa frontière, et par conséquent sa consistance à l'expérience subjective, ils assurent que cette dernière puisse être à la fois

⁴⁶ Une des thèses d'Alain de Libera (2007), dont on ne peut discuter ici, est qu'il existe une forclusion du sujet, une forclusion noétique, que le sujet est sans savoir qu'il est un engendreur, sa condition d'engendreur est alors refoulée ou forclosée. Dans *l'Archéologie du sujet* qu'il a mené au Collège de France de 2013 à 2019, Libera dresse un cahier de charge sur la question du sujet et son articulation aux notions d'*ousia*, *hypostase*, *hupokeimenon*, *substantia*, nature-personne, sujet-accident. Les rapports entre le sujet, l'âme, ses actes et ses états sont exposés sur la longue durée de l'histoire du *cogito*, principalement de l'Antiquité classique jusqu'au Moyen-Âge.

⁴⁷ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 13 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.67.

⁴⁸ « Foucault », In Huisman (D.), éd, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F, Tome 1, p.942-944, reproduit en partie dans Dits et Écrits, Vol.2, p.1450.

consistante, réelle et qu'elle puisse fonder un savoir qui suppose toujours qu'on pose un certain objet comme vrai et qu'on dispose par conséquent d'un critère du vrai.

C'est toujours dans ce texte absolument essentiel de Foucault – sans doute le texte le plus philosophique de toute son œuvre – qu'il ajoute que c'est seulement à propos des jeux de vérité « où le sujet lui-même est posé comme objet de savoir possible »⁴⁹, qu'il a posé les questions de leurs conditions d'émergence, de leurs articulations à des domaines différents du réel et finalement du prix à payer pour leur constitution et leurs effets dans le réel lui-même. C'est ainsi qu'il a interrogé les sciences empiriques du sujet parlant, travaillant, vivant; ou encore, en partant cette fois des pratiques qui sont celles de la psychiatrie, de la médecine clinique ou de la pénalité, c'est encore de cette manière qu'il a traité du sujet « tel qu'il peut apparaître de l'autre côté d'un partage normatif et devenir objet de connaissance à titre de fou, de malade ou de délinquant⁵⁰ ». Peu nous importe que ces reformulations tardives du sens de l'œuvre à partir des jeux de vérité et du sujet paraissent quelque peu forcées. Ce qui compte c'est qu'elles permettent de discuter la perspective de Foucault telle qu'il la voit au moment où il entreprend ce que d'aucuns ont appelé le « tournant grec ». Parlant de ce dernier, il dit alors que prolongeant le même projet général, il consiste à

étudier la constitution du sujet comme objet pour lui-même : la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. Il s'agit en somme de l'histoire de la subjectivité si l'on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi⁵¹.

§ 3. *L'inquiétude de la pensée plutôt que la prétention de la connaissance*

Foucault juge que dans la tradition philosophique, il a existé une prédominance marquée de la recherche de la connaissance de soi sur la recherche guidée par le souci de soi, au même titre qu'il y a une différence significative entre la connaissance de soi socratique et

⁴⁹ « Foucault », In Huisman (D.), éd, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F, Tome 1, pp.942-944, reproduit en partie dans *Dits et Écrits*, Vol.2, p.1450.

⁵⁰ « Foucault », In Huisman (D.), éd, *Dictionnaire des philosophes*, *ibid.*, p.942-944.

⁵¹ « Foucault », In Huisman (D.), éd, *Dictionnaire des philosophes*, *ibid.*, p.942-944.

la connaissance de soi cartésienne⁵². Cette différence se manifeste lorsque Descartes donne accès à la connaissance du simple fait de l'existence du sujet comme tel. Pour Descartes, l'accès à l'être, la connaissance de soi, serait possible du simple fait de la conscience du sujet pensant, contrairement à la connaissance de soi socratique qui implique *l'âme en tant qu'elle est sujet de l'action* et non pas en tant que substance. Sans cette activité socratique dans la *forme du rapport* à soi, il n'y a pas de possibilité d'avoir une prise sur soi dans sa réalité effective. Ce que Foucault tente de réactualiser en retournant aux dialogues platoniciens, c'est la hiérarchie entre les facultés de l'âme qui s'impose au sujet, et ce afin que celui-ci soit à la fois *objet* et *sujet* du souci. La définition platonicienne de l'âme est conçue comme *le sujet de l'action*, l'instance qui se sert d'un certain nombre d'organes, du corps, du langage et d'instruments. Foucault le dit comme suit : « le sujet de toutes ces actions corporelles, instrumentales, langagières, c'est l'âme⁵³ ». Le sujet du souci s'occupe ainsi de cette opération de l'âme, entendue en grec comme *khreîsis*, *khreîsthai*, c'est-à-dire l'activité de l'âme de se servir d'un certain nombre d'instruments.

La surdétermination du « connais-toi toi-même » jusqu'à Descartes marque une rupture historique entre la philosophie et la spiritualité. La démarche de Foucault consiste en un repositionnement du *souci de soi* dans l'horizon de l'activité philosophique. Le souci de soi peut alors être considéré comme la représentation collective et historique d'une pratique qui, s'inscrivant dans le jeu du vrai et du faux, serait susceptible d'amener le sujet à la vérité de ce qu'il est, de ce qu'il pense, dit et fait. La pratique et sa rationalisation technique permettraient ainsi, du moins dans la représentation dominante de l'Antiquité, un accès à la vérité, une prise de possession de soi où le spirituel doit être entendu comme

[l]ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les

⁵² Foucault rend compte du fait qu'il y a une mésinterprétation de la place du souci de soi, un souci qui implique, si l'on peut dire, un « savoir de spiritualité », au centre du sujet éthique des Anciens. De ce souci de soi découle « un art de la connaissance de soi [qui] s'est développé, avec des recettes précises, avec des formes spécifiées d'examen et des exercices codifiés. » (Foucault. *Le souci de soi*, *ibid.*, p.81). C'est ainsi face à la surreprésentation d'un « savoir de connaissance » chez le sujet moderne que Foucault va proposer un retour au sujet éthique des Anciens pour remettre de l'avant la part active du sujet dans la transformation de lui-même, dans ce qui peut être nommé, selon Jaffro (2003), un « savoir de spiritualité ».

⁵³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 13 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.56.

modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité⁵⁴.

Foucault veut montrer que dans l'état où est le sujet, tel qu'il est, il n'est pas en mesure d'accéder à la vérité. La spiritualité telle qu'elle apparaît en Occident postule qu'il y a un « prix à payer pour avoir accès à la vérité ». Ainsi, dit Foucault,

[i]l faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, *devienne*, dans une certaine mesure, et jusqu'à un certain point, *autre que lui-même* pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet⁵⁵.

En clair, la vérité est donnée seulement au coût de la transformation de soi-même. Le sujet doit alors se convertir à soi⁵⁶ et non pas se soumettre à des dictats extérieurs, passer à un état d'être qui diffère du précédent et qui est conforme à une nature qui lui est propre. Cela implique sans doute un certain changement d'habitudes, de tendances et de manières d'être ou d'agir. Ou, plus radicalement, cela implique en puissance un geste d'une force politique ou juridique qui, une fois posé, dévoile une vérité qui concerne le sujet ou la parcelle de la cité qu'il incarne.

Bref, il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure. En bref, je crois qu'on peut dire ceci : pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance, en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet, non pas de l'individu, mais du sujet lui-même dans son être de sujet⁵⁷.

L'expression du souci de soi renvoie à une attitude d'esprit ou à une certaine forme d'attention. La variété du vocable et des expressions de l'époque hellénistique et romaine que Foucault rapporte en témoigne. Cela renvoie à toute une série de mots comme *meletan*, *meletê*, *meletai*, et *gumnazein* qui seront repris par les stoïciens. Les *meletai*, ce sont des

⁵⁴ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.17.

⁵⁵ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.17 (je souligne).

⁵⁶ Cf. Cours du 3, 10 et 17 février 1982, de *L'Herméneutique du sujet*.

⁵⁷ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.18.

exercices de type militaire, de gymnastique ou une forme de méditation. Dans l'*Économique* de Xénophon, ce terme évoque toute une gamme d'activités du propriétaire foncier⁵⁸. Et dans le vocabulaire chrétien, l'*epimeleia* (s'occuper) aura le sens d'exercice ascétique. En se référant à la racine du terme *meletan*, Foucault indique que ce mot est souvent employé avec le verbe *gumnazein*, un verbe qui signifie s'entraîner et s'exercer.

L'insistance de Foucault sur les termes de *gumnazein* et *meletai* s'explique par son désir de réinterpréter l'histoire de la philosophie à l'aune non pas seulement de la connaissance de soi (*gnôthi seauton*), mais du souci (*epimeleia heautou*), du schéma pratique – du geste, de l'agir, de l'effectivité – dans le rapport de soi à soi. Ce n'est jamais en excluant l'un de l'autre que Foucault procède, mais bien en soulignant la prévalence de la pratique sur la connaissance. La connaissance du monde, la *mathêsis*, est ainsi tout aussi importante chez les stoïciens que l'application pratique de celle-ci dans l'ascèse, l'*askêsis*. Le procédé mis en œuvre par Foucault est le même tout au long de *L'Herméneutique du sujet* ; il tend à faire ressortir le schéma pratique de la conversion à soi. En somme, la transformation de soi et l'acquisition d'une quelconque disposition – éthique, esthétique ou politique –, impliquent, comme le dit Musonius Rufus auquel Foucault se réfère, à la fois le savoir théorique, l'*epistemê theôrêtikê* et le savoir pratique, l'*epistemê praktikê*⁵⁹. Le panorama que Foucault dresse du I^{er} et du II^e siècle de notre ère a pour but de faire ressortir la tendance du stoïcisme tardif à privilégier l'exercice pratique (*meletan*, *gumnazein*, *askêsis*) sur la connaissance théorique, et ce, en impliquant le discours comme instrument d'actualisation des lois, des politiques, bref, de la constitution du sujet.

⁵⁸ Cf. « L'aspect de la Vie économique, au sens où Xénophon employait ce terme, c'est-à-dire: les relations familiales, l'activité du maître de maison qui a à s'occuper de son entourage, et des siens, et de ses biens, et de ses serviteurs, etc. C'est tout ce paysage-là qui est réutilisé, mais encore une fois à des fins d'exercice personnel. » *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 », *ibid.*, p.155.

⁵⁹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.301.

§ 4. Subjectiver librement le code : une « problématique éthique »

Pour élucider cette relation du sujet à lui-même, cette forme de rapport à soi, commençons en indiquant ce qu'est l'art de vivre dans le monde grec, hellénistique et romain. Dans cette culture, la liberté était considérée comme une « problématique éthique ». Foucault décrit comme suit cette obligation chez les Grecs :

L'être humain est tel, son *bios*, sa vie, son existence sont tels qu'ils ne peuvent pas, ces humains, vivre leur vie sans se référer à une certaine articulation rationnelle et prescriptive qui est celle de la *tekhnê*. [...] La liberté humaine trouve à s'obliger, pour un Grec, non pas tellement, ou non pas seulement dans la cité, non pas tellement ni seulement dans la loi, non pas dans la religion, mais dans cette *tekhnê* (cet art de soi-même) que l'on pratique soi-même⁶⁰.

La liberté des Anciens, en tant qu'elle est articulée à une technique, est une pratique, un exercice⁶¹. La liberté d'un Grec devait être soumise à un jeu technique de contraintes volontaires. Cette problématisation de la liberté dans la culture gréco-latine de soi était une pratique qui devait être répétée, perpétuellement remise en question, la liberté ne pouvait donc pas être assimilée à la maîtrise. C'est en tentant de résoudre le caractère contingent de la liberté et de vouloir la rendre permanente, c'est-à-dire de vouloir institutionnaliser la liberté⁶², que le sujet se dupe. À partir du moment où le sujet croit que la liberté peut être acquise, les figures de l'autorité et du savoir deviennent pétrifiées. C'est là qu'il cesse d'avoir du mouvement, de la fluidité dans les domaines d'objets qu'a élaborés le sujet. Son investissement risque alors de se cristalliser dans une interprétation problématique du sujet plutôt qu'une « perpétuelle problématisation »⁶³. Le souci en tant que *pratique* de la liberté

⁶⁰ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 17 mars 1982 », *ibid.*, p.429.

⁶¹ « Espace, savoir et pouvoir », entrevue avec Paul Rabinow, *Dits et Écrits II*, *ibid.*, p.1089-1105.

⁶² Ce serait *tout comme* la thèse d'un pseudo-Socrate, qui, tentant de jouer au philosophe et de tenir boutique comme un marchand de prêt-à-penser, célébrerait la fin de l'idéologie comme la doctrine jovialiste d'un nouvel âge.

⁶³ Et c'est là que s'arrête le dynamisme de l'économie symbolique du sujet. « Je crois que le travail qu'on a à faire, dit Foucault, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle problématisation. Ce qui bloque la pensée c'est admettre implicitement ou explicitement une forme de problématisation, et de chercher une solution qui puisse se substituer à celle qu'on accepte » (Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », *Dits et Écrits II*, *ibid.*, p. 1431.) C'est le pouvoir souverain qui a cette conséquence, c'est lui qui fixe la valeur. Le souci de soi consiste justement en une résistance à la fixation, un effort réitéré du sujet pour maintenir la fluidité dans l'économie psychique ou symbolique. La pratique de soi, entendue comme pratique de la négation,

consiste alors à réitérer cette *question* de la liberté en *jouant sur la forme* de rapport que l'on établit à soi. La liberté, dit Foucault,

[a] aussi un modèle politique, dans la mesure où être libre signifie ne pas être esclave de soi-même et de ses appétits, ce qui implique qu'on établisse à soi-même un certain rapport de domination, de maîtrise, qu'on appelait *arkhè* - pouvoir, commandement⁶⁴.

Ainsi pour les Grecs, le travail sur soi implique une forme de relation à soi dont Foucault dit qu'elle est impliquée par la notion d'*arkhè*, qui signifie à la fois *pouvoir* et *commandement*. C'est donc bien avec « soi-même » qu'on établit un certain rapport de domination et de maîtrise, soutiendra Foucault, alors même qu'on cherche la liberté. C'est ce qu'on retrouve effectivement énoncé chez Platon⁶⁵.

de liaison et de déliaison – comme puissance de procéder au jugement – permet d'éviter la cristallisation du savoir de soi ou d'un quelconque objet de connaissance.

⁶⁴ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité », *Dits et Écrits II, ibid.*, p.1533.

⁶⁵ Comme Platon le dit, « Celui qui est maître de lui-même, est aussi, je suppose esclave de lui-même et celui qui est esclave, maître. » Platon, *La République*, livre IV, 431a.

Chapitre II — Le sujet assigné à une place

§ 1. Entre un *arkhè* et un *télos*

Seul a un *arkhè* un sujet qui a un *télos* : car l'appropriation d'un sens constitué en arrière de moi suppose le moment d'un sujet lié en avant de lui-même par une suite de « figures » dont chacune trouve son sens dans les suivantes⁶⁶.

Depuis l'aurore de la philosophie grecque, le mot *arkhè* est employé pour désigner un commencement, qui a pour caractéristique de *commander*, comme le fait un *principe*. Où est l'intérêt pour nous d'évoquer d'emblée l'*arkhè*, ce concept d'un « commencement qui commande » ? C'est une façon de procéder pour penser le savoir de l'expérience, du sens et du sujet, comme objets d'examen. Maints passages de l'œuvre de Foucault correspondent à la tâche par excellence du philosophe, tel qu'Aristote l'entend, une tâche qui consiste à enquêter sur les *archai kai aitiai*, « les principes et les causes ». Toute forme de vie a un *arkhè*, « des principes et des causes » dit Aristote, un commencement qui commande. Bien avant Aristote, Anaximandre aurait déjà dit que « l'origine (*arkhè*) et l'élément de toutes choses, c'est l'illimité⁶⁷ ». Ainsi le *bios* aurait pour origine (*arkhè*) un commencement qui commande et dont le devenir serait illimité. Le devenir de la vie, ouvert aux possibles, ce devenir qui pourrait être dit indéterminé ou infini, est ce qui détermine la substance ou, dit simplement, la vie qualifiable. Or le souci de soi consiste non seulement à observer le changement des formes et des figures de l'être du sujet, mais à les faire advenir concrètement dans l'exercice pratique et le cadre social qu'est la *polis*⁶⁸. Penser à partir de l'*arkhè* permet de situer la question du sujet tel que Foucault l'a posée.

La fin d'une production en grec se nomme le *telos*. En faisant usage des *tekhne*, chacun sait que le *telos* qu'il vise est lui-même et que celui-ci a une modalité morale⁶⁹.

⁶⁶ Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, [1969], 2013.

⁶⁷ Reiner Schürmann, « Arché » : le paradigme cinétique de l'origine, dans *Le principe d'anarchie, ibid.*, p.116.

⁶⁸ *Infra*, dans le chapitre VI - La démocratie et le souci de soi dans l'Athènes classique, p.92.

⁶⁹ « [...] Un code d'actions étant donné et pour un type déterminé d'actions [...], il y a différentes manières de « se conduire » moralement, différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non pas simplement comme

L'enquête de *L'Herméneutique du sujet* a ainsi des techniques, des comportements et des pratiques comme objet d'examen. Pour Foucault, l'enjeu du souci de soi tel que recommandé par le Socrate de Platon est d'exposer que la *tekhnê* s'y connaît en *telos*, en tant qu'elle sait que la fin et l'achèvement de sa production est la cité, la *polis*⁷⁰. Si dans la philosophie grecque, la *tekhnê* vise à la bonne gouvernance de la cité, après l'époque classique d'Athènes, le principe de s'occuper de soi-même, le *telos* de la *tekhnê* va changer considérablement. On verra que dans la philosophie romaine et hellénistique, la *tekhnê*, entendue comme une activité fondée sur un savoir (*epistemê*), se limite à l'intériorité du rapport de soi à soi. La visée de l'acte est de combler un manque à être et le manque à être par excellence de la vie est celui d'une forme déterminée, qui témoignerait de la présence à soi, d'une forme qui *serait* actuelle. La culture du souci invite alors à la répétition de l'acte de « s'occuper de soi » en vue de se donner une forme adéquate à un idéal qui est peu ou prou un idéal de maîtrise. Et comme disait Pierre Duhem, « toute matière a donc appétit de la forme⁷¹ ». On peut en déduire que si la vie a un gros appétit, le problème est celui de l'excès, l'*hubris*, qui mène inévitablement à un mauvais infini. C'est là qu'il faudra entendre l'importance du « rien de trop » du *Premier Alcibiade* ou la médiété, la voie du milieu, prônée dans *L'Éthique à Nicomaque*.

Ce n'était pas à la recherche de l'origine que se vouait la généalogie. Remonter dans le temps à la quête de l'origine des valeurs, de la morale, de la connaissance a été une voie de recherche délaissée par Foucault. L'origine de l'*attitude questionnante* de cette pulsion

agent, mais comme sujet moral de cette action [...] il y aura, même dans ce cadre aussi rigoureux, bien des manières de pratiquer cette austérité, bien des manières d'« être fidèle ». Ces différences peuvent porter sur plusieurs points. Elles concernent ce qu'on pourrait appeler la *détermination de la substance éthique*, c'est-à-dire la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale » (« Usage des plaisirs et techniques de soi », *Dits et Écrits II, ibid.*, p.1375).

⁷⁰ Veyne le disait ainsi succinctement « Quand Aristote écrit que l'homme est un animal politique, il ne prend pas en charge l'organisation de l'humanité : il veut dire que l'idéal, le *telos* de l'homme achevé est de vivre dans une *polis* plutôt qu'ailleurs [...] ». Veyne, Paul. « Pourquoi Socrate a refusé de s'évader », dans *L'Empire gréco-romain*, Paris, Éd. Du Seuil, 2005, p.108.

⁷¹ Duhem, Pierre. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Tome IV, L'Astronomie latine au Moyen Age. Paris, A. Hermann. 1913, p.372.

sera trouvée par Foucault dans des « traces subtiles » et « un réseau difficile à démêler »⁷². Le constat est donc que la volonté de savoir a des provenances et des émergences multiples. Faire l'histoire ou la généalogie du sujet reviendrait à rendre compte de son inhérente discontinuité, des « effets de substitutions, de remplacements, de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques⁷³ ». C'est davantage le *telos* que l'*arkhè* qui est d'intérêt pour Foucault, ou peut-être seulement ce qui se passe « entre » les deux. Deleuze avait fait écho à cette quête de l'origine et de cet « entre », dans ses *Pourparlers* :

Si ça va mal dans la pensée aujourd'hui, c'est parce que, sous le nom de modernisme, il y a un retour aux abstractions, on retrouve le problème des origines, tout ça... Du coup, toutes les analyses en termes de mouvements, de vecteurs, sont bloquées. C'est une période très faible, une période de réaction. Pourtant, la philosophie croyait en avoir fini avec le problème des origines. Il ne s'agissait plus de partir ni d'arriver. La question était plutôt qu'est-ce qui se passe « entre » ? Et c'est exactement la même chose pour les mouvements physiques⁷⁴.

La pratique de la liberté vise une libération de la forme antérieure, jugée « insatisfaisante » – d'où la tâche toujours recommencée du souci, celui de la vie qui ne peut retrouver son repos, son *chez-soi*, que dans l'inquiétude d'un révisionnisme permanent. Ce qui se passe entre l'*arkhè* et le *telos*, c'est une série de substitutions, de déplacements, de transformations, qui peut être nommée en un acte : celui d'engendrement. Et c'est parce que le sujet ne peut se satisfaire d'aucune station antérieure que l'acte est répété. Cet acte, c'est celui d'une « perpétuelle problématisation », mais c'est aussi celui de la recherche de la constitution de soi par excellence, celle qui a un modèle politique pour la liberté.

Avant de situer le sujet dans son rapport à l'Autre, il convient de traiter de la figure de la conscience – que l'on incarne à un moment – qui n'a pas encore commencé ce voyage odysseéen du souci de soi. Mais d'abord, précisons ce en quoi ce rapport à soi s'inscrit dans la vie quotidienne.

⁷² La notion « d'origine » est critiquée dans le chapitre IX des *Mots et des choses* et également dans l'article de Foucault, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », *Dits et Écrits I, ibid.*, p.1006.

⁷³ « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », *Dites et Écrits I, ibid.*, p.1014.

⁷⁴ Deleuze, Gilles. *Pourparlers, 1972-1990*. Éditions de minuit, Paris, 1990, p.166.

§ 2. La focale du quotidien et les pratiques de soi des Anciens

Avec Foucault, le rapport de soi à soi implique un pouvoir qui s'exerce d'abord et toujours dans la vie quotidienne, dès qu'un pouvoir assigne le sujet à une identité. Prise dans une série de pouvoirs multiples, de dynamiques d'identifications, la quotidienneté apparaît comme la temporalité la plus propice pour que le sujet sombre dans une espèce de déchéance, dans l'oubli du souci de soi. La focale de Foucault ne pourrait être plus claire dans cette entrevue, intitulée *Est-il donc important de penser ?*

La pensée, ça existe, bien au-delà, bien en deçà des systèmes et des édifices de discours. C'est quelque chose qui se cache souvent, mais anime toujours les comportements quotidiens. Il y a toujours un peu de pensée même dans les institutions les plus sottes, il y a toujours de la pensée même dans les habitudes muettes⁷⁵.

Le sujet tel que supposé se situe toujours dans un rapport au savoir, mais la situation est telle que ce savoir n'est pas *entièrement* pensé. Le sujet qui n'aurait pas commencé ce travail de formation de soi pourrait être berné par ces « comportements quotidiens » et ces « habitudes muettes ». Le pouvoir que le sujet exerce dans le rapport de soi à soi, dans son rapport au savoir, relève de la critique. Comme Foucault l'évoque dans cette même entrevue,

Une critique ne consiste pas à dire que les choses ne sont pas bien comme elles sont. Elle consiste à voir sur quels types d'évidences, de familiarités, de modes de pensée acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l'on accepte⁷⁶.

La critique doit ainsi agir sur cette part illusoire du *Cogito* sur lequel se fondent la plupart de nos croyances et de nos habitudes. Foucault ne pouvait pas mieux dire ce qu'est la fonction de la critique :

La critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer : montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi. Faire la critique, c'est rendre difficiles les gestes trop faciles⁷⁷.

⁷⁵ « Est-il important de penser ? » (Entretien avec D.Éribon), *Dits et Écrits II, ibid.*, p.997-1001.

⁷⁶ « Est-il important de penser ? » (Entretien avec D.Éribon), *Dits et Écrits II, ibid.*, p.997-1001.

⁷⁷ « Est-il important de penser ? » (Entretien avec D.Éribon), *Dits et Écrits II, ibid.*, p.997-1001.

Pour Foucault, la vie dans sa quotidienneté est devenue le foyer des luttes actuelles⁷⁸. La pratique de soi est alors à concevoir comme un « exercice de pouvoir politique » dans le rapport à soi, sur cette économie de la pensée. Ainsi, avant même d'assumer son rattrapage de l'héritage de l'Antiquité et donner un écho gréco-romain à la culture du soi, Foucault tenait pour acquis que le rapport à soi devait être actualisé dans un exercice de la liberté au jour le jour. Ainsi l'évoque telle injonction de Foucault : « Faire des choses les plus quotidiennes l'objet d'une action politique, c'est en cela que consiste la politique aujourd'hui⁷⁹ ».

À maintes reprises dans les dernières années de ses cours au Collège de France⁸⁰, Foucault revendique la perspective heideggérienne entourant la question du sujet et de la vérité. Dans le sillage de Martin Heidegger, il est alors plausible que le premier accès et l'explicitation préalable de la question du sujet soient précisément cette temporalité moyenne, médiocre au sens banal et commun du terme. C'est dans la façon d'être de tous les jours que des structures fondamentales de l'existence peuvent être dégagées et à partir desquelles un sujet peut agir. C'est dans la quotidienneté moyenne dans laquelle l'individu évolue de prime abord et le plus souvent que peut être établi un rapport à soi, qu'il soit éthique, politique et esthétique. Il faut respecter, croit-on à suivre Foucault, ce mode d'apparaître au quotidien et le *laisser voir*, car ce n'est que dans l'existence quotidienne que peuvent être saisies les croyances non questionnées, les prétendues évidences de la conscience et les « habitudes muettes ». Mais comme chez Heidegger, la vérité de la quotidienneté chez Foucault se situe ailleurs que dans sa pure facticité. Elle est pensée comme

⁷⁸ « [...] ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie; on a là un processus très réel de lutte; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler. C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques [...] (Foucault, Michel. *Volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, 1976, p.190-191).

⁷⁹ « Prisons et révoltes dans les prisons », *Dits et Écrits II*, *ibid.*, p. 1296.

⁸⁰ « Il n'y a pas tellement de gens qui ont posé la question : qu'en est-il du sujet et de la vérité? Et qu'est-ce que c'est que le rapport du sujet à la vérité ? Qu'est-ce que c'est que le sujet de vérité, qu'est-ce que c'est que le sujet qui dit vrai, etc. ? Moi, je n'en vois que deux. Je ne vois que Heidegger et Lacan. Personnellement, moi, c'est plutôt, vous avez dû le sentir, du côté de Heidegger et à partir de Heidegger que j'ai essayé de réfléchir à tout ça. Voilà. Mais c'est certain qu'on ne peut pas ne pas croiser Lacan dès lors qu'on pose ce genre-là de questions. » (*L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 », *ibid.*, p.182).

sa transformation permanente par la pratique de soi et la pratique de soi voulue, consciente, orientée.

À l'époque impériale, les enseignements des cyniques, des épicuriens et des stoïciens propageaient l'activité philosophique sous la forme d'un exercice pratique qui devait être répété dans l'entraînement (*gumnazein*). Dans ce que Foucault dégage de la culture gréco-romaine de soi, il y a plusieurs schémas d'exercices simples et accessibles qui s'ancrent toujours dans le quotidien, où le sujet adopte cette attitude de surveillance à l'égard de lui-même. Par exemple, Épictète recommande l'exercice de la « méditation-promenade » où le sujet porte son attention à ce qui se passe autour de lui, au spectacle de la rue dirait Perce, aux événements, aux gens⁸¹. À partir de ces choses banales qui peuplent le paysage autour de lui et à partir des représentations qui lui viennent à la conscience, il peut s'exercer à définir ce qu'elles évoquent en lui, dans quelle mesure elles ont prise sur lui et décider s'il leur donne ou non son assentiment⁸². C'est ainsi que s'illustre sous sa forme la plus quotidienne et banale le souci de soi comme pratique de la liberté. Ce qui importe le plus alors, ce qui permet de situer le sujet dans son rapport quotidien au savoir et au langage relève des exercices qui prennent pour objet une image, une représentation ou une pensée. C'est ce qui est nommé chez Épictète l'ascèse des représentations, qui peut être entendu comme un exercice analytique ou spirituel, et qui vise à une décomposition du réel. Avant de décrire davantage ceci chez Épictète, Sénèque et Marc-Aurèle, commençons par décrire l'état dans lequel se trouve celui qui n'a pas commencé le travail du souci de soi.

§ 3. Le degré zéro du souci de soi : la *stultitia*, une figure passagère de la conscience

Dans la philosophie stoïcienne, l'état pathologique, morbide, duquel on doit s'émanciper à tout prix est nommé la *stultitia*. C'est l'état de la personne qui n'est pas en bonne santé, dont la pensée est dans l'irrésolution ou l'agitation et qui a besoin que quelqu'un lui tende la main pour l'aider à s'en sortir. C'est par exemple l'état dans lequel se trouve

⁸¹ « À propos de la généalogie de l'éthique », *Dits et Écrits II, ibid.*, p.1447.

⁸² *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.231-232.

Denys le Jeune de Sicile⁸³, avant que Platon ne tente d'intervenir, c'était aussi celui d'*Alcibiade* avant ses échanges avec Socrate. Dans la philosophie stoïcienne, la *stultitia* est un lieu commun, le terme désignant «l'état dans lequel on se trouve lorsqu'on n'a pas commencé le cheminement de la philosophie ni le travail de la pratique de soi⁸⁴». La visée de cette pratique est justement de sortir de cette fatigue culturelle, de cette forme léthargique de rapport à soi. Le directeur de conscience devait aussi assumer ce pouvoir pastoral quelques siècles plus tard. Mais dans le stoïcisme, c'était simplement un service d'âme de l'ami. Sénèque décrit ce qu'est cet état au début de son ouvrage *De Tranquillitate*. Dans ce texte, quelques caractéristiques sont relevées par Foucault pour décrire ce statut «à corriger». Le *stultus*, dit Foucault,

[c]'est d'abord celui qui est ouvert à tous les vents, ouvert au monde extérieur, c'est-à-dire celui qui laisse entrer dans son esprit toutes les représentations qui peuvent lui être offertes par le monde extérieur. Ces représentations, il les accepte sans les examiner, sans savoir analyser ce qu'elles représentent. Le *stultus* est ouvert au monde extérieur dans la mesure où il laisse ces représentations en quelque sorte se mêler à l'intérieur de son propre esprit – avec ses passions, ses désirs, son ambition, ses habitudes de pensée, ses illusions, etc.⁸⁵.

Celui qui n'est pas entré dans une culture du souci est dans l'incapacité de discriminer, de faire le partage du contenu de ses représentations ainsi que des opinions et jugements qui les accompagnent. La figure du *stultus*, correspondant à «l'autre pôle par rapport à la pratique de soi⁸⁶», peut désigner l'évolution d'une passion comme celle d'une maladie de l'âme. C'est l'état dans lequel se trouve «celui qui ne veut pas, qui ne se veut pas lui-même, qui ne veut pas le soi⁸⁷». Cet état de déchéance, qui est l'oubli du souci de soi, correspond au dernier stade du vice, entendu comme «le moment où l'individu est complètement déformé, atteint,

⁸³ Il y aurait un rapprochement à faire avec «la mauvaise nature», cet état dans lequel se trouve Denys le Jeune de Sicile et le thème de la débauche du prince, du mauvais empereur qui se laisse emporter par ses passions. L'enchevêtrement de l'autorité politique et de l'activité sexuelle est ce qui a amené à restituer le problème des *aphrodisia*, des plaisirs. (*Subjectivité et vérité*, «leçon du 1 avril 1981», p.280, 281-6, 294n.6, 295n.15-16)

⁸⁴ *L'Herméneutique du sujet*, «Cours du 27 janvier 1982 (première heure)», *ibid.*, p.140.

⁸⁵ *L'Herméneutique du sujet*, «Cours du 27 janvier 1982 (première heure)», *ibid.*, p.127.

⁸⁶ *L'Herméneutique du sujet*, «Cours du 27 janvier 1982 (première heure)», *ibid.*, p.126.

⁸⁷ *ibid.*, p.128.

et perdu à l'intérieur d'une passion qui le possède tout entier⁸⁸». C'est alors parce que le sujet n'a pas commencé à élaborer dans son expérience un rapport aux objets qui se présentent à lui dans sa pensée – sous forme de représentations, d'images – que sa volonté lui est dépossédée, fragmentaire et changeante.

Foucault procède à une synthèse de l'état de *stultitia* à travers le texte *De tranquillitate* et quelques lettres adressées à Lucilius. Procédant de la sorte, il fait ressortir les principales caractéristiques de cet état d'être, à savoir « la perméabilité aux passions⁸⁹», « l'émiettement de la vie sans cesse en partance pour elle-même⁹⁰», « l'usure du soi⁹¹» et un aspect non moins important qui est « la dispersion dans le temps⁹²». Foucault renchérit sur ce dernier aspect en citant un passage de Plutarque qui caractérise la relation au temps de l'individu *stultus* :

Les insensés [oi *anoêtoi* : c'est le terme même que les Latins traduisent par *stulti*, c'est-à-dire ceux qui sont exactement à l'inverse de la position philosophique ; M.F.] négligent avec insouciance les biens, fussent-ils présents, parce qu'ils sont sans cesse tendus par leurs préoccupations vers l'avenir [être *anoêtos*, être *stultus*, c'est donc être préoccupé par l'avenir ; M.F.], tandis que les gens sensés (*phronimoi*) ont les biens qu'ils n'ont plus, grâce au souvenir, clairement à eux⁹³.

L'état pathologique du *stultus* est ainsi caractérisé par une dispersion dans le temps et une incapacité d'une présence à soi⁹⁴. Foucault le souligne : « [...] c'est un thème fondamental de la pratique de soi, qu'il ne faut pas se laisser préoccuper par l'avenir⁹⁵». Incapacité à avoir une prise sur le temps et à se rassembler sur lui-même, voilà qui caractérisent l'attention et la volonté de l'individu *stultus* qui sont dispersées. Il n'est pas en mesure d'avoir une prise tangible sur un quelconque objectif, ni sur ses actes ni sur ses visées. Il n'est pas à même

⁸⁸ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 20 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.95.

⁸⁹ Lettres à Lucilius, 37, 4, cité dans « Cours du 27 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.140.

⁹⁰ Lettres à Lucilius, 13, 16, cité dans « Cours du 27 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.140.

⁹¹ Lettres à Lucilius, 9, 22, cité dans « Cours du 27 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.140.

⁹² Lettres à Lucilius, 1, 3, cité dans « Cours du 27 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.140.

⁹³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 mars 1982 (première heure) », *ibid.*, p.446.

⁹⁴ *Ibid.*, p.449.

⁹⁵ *Ibid.*, p.445.

d'avoir une volonté libre, car sa volonté est toujours déterminée, soit par une préoccupation extérieure qui le tiraille, soit par une représentation intérieure qui est liée à un faux jugement, à une opinion errante ou à une habitude muette : c'est là l'expression d'un *Cogito illusoire*.

Dès lors que les passions agitent le corps et l'âme au point d'en avoir la gouverne, que le vice s'enracine jusqu'à en causer le *pathos*, le mouvement irrationnel de l'âme, l'intervention de l'autre est nécessaire. Foucault dit simplement, « entre l'individu *stultus* et l'individu *sapiens*, l'autre est nécessaire [...] entre l'individu qui ne veut pas son propre soi et celui qui sera arrivé à un rapport de maîtrise sur soi, de possession de soi, de plaisir à soi, qui est bien en effet l'objectif de la *sapientia*, il faut que l'autre intervienne⁹⁶ ». Pour qu'il y ait une déprise de cet état inerte, l'individu doit opérer sur lui-même un changement. Cependant, dans son état, l'individu *stultus* est incapable de se soucier de soi, incapable de *se vouloir*, de *vouloir librement*. C'est seulement *via* un autre, grâce à l'autre, que le sujet peut opérer sur lui-même les transformations nécessaires pour s'émanciper de cette figure passagère de la conscience. L'autre qui agit comme tuteur pour que l'individu *stultus* se redresse est incarné dans la filiation naturelle : c'est un père, une mère, il peut aussi être un frère, une sœur, somme toute quelqu'un qui a le souci pour un autre jusqu'au moment où ce dernier devient apte à se gouverner lui-même. Le travail demandé par le souci de soi permet alors au sujet de passer d'un état de désœuvrement à un rapport à l'Autre – un guide, un maître, un philosophe – et par la suite à un rapport dialogique à soi – à un redoublement intérieur⁹⁷. Les autres sont au final des auxiliaires, des adjuvants du maître qui est un principe intérieur. Ce maître, Foucault l'associe au *logos*, un terme central qui connaît une transformation en profondeur des pères Grecs aux pères de l'Église⁹⁸.

⁹⁶ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.129.

⁹⁷ Ce redoublement intérieur, ce pli, doit mener jusqu'à la reconnaissance d'une parenté avec le divin, de la conaturalité et la cofonctionnalité de la raison divine et de la raison humaine. *Infra*, p.81, note 264.

⁹⁸ Duhot, Jean-Joël. « Métamorphose du logos. Du stoïcisme au nouveau testament », dans Romeyer-Dherbey, G. Gourinat, J.-B. *Les Stoïciens*, 2005. Vrin, p.453-466.

Deuxième Partie — Le sujet en rapport

Dans la culture gréco-romaine, le souci de soi s'inscrit dans une pratique quotidienne qui vise la formation et la transformation de soi. Le sujet du souci est toujours en rapport à l'Autre, au savoir, au langage, à la nature et à un corps propre. Dans le procès de sa formation, le sujet est invité à s'engager dans un travail d'élaboration et de souci de soi. C'est l'appel de Socrate adressé à Alcibiade. Ce travail d'analyse, s'il est mené à son terme, permet au sujet de passer d'un état informe de folie à un rapport plein, dialogique à soi, ou dit autrement, de l'*homo stultus*, en passant par la *sapientia* pour atteindre l'*homo dialecticus*. L'aboutissement de cette traversée, jusqu'au degré de perfection ultérieur, est synthétisé dans la figure de l'*homo dialecticus*. Voici comment Foucault définit cet état :

Ce qui ne va pas tarder à mourir, ce qui meurt déjà en nous (et dont la mort justement porte notre actuel langage), c'est l'*homo dialecticus* – l'être du départ, du retour et du temps, l'animal qui perd sa vérité et la retrouve illuminée, l'étranger à soi qui redevient familier. Cet homme fut le sujet souverain et le serf objet de tous les discours sur l'homme qui ont été tenus depuis bien longtemps, et singulièrement sur l'homme aliéné. Et, par bonheur, il meurt sous leurs bavardages⁹⁹.

Le procès d'engendrement du sujet, de l'*homo stultus* jusqu'à l'*homo dialecticus*, amène à élaborer de façon satisfaisante la position à partir de laquelle peut être posée la question du sujet, c'est-à-dire de sa formation. Cependant, le sujet tel qu'il est donné à penser par Foucault comme sujet souverain du savoir d'une part et sujet objet du même savoir d'autre part, est bien initialement dans un état informe, et finalement, comme objet de savoir, sans existence. L'état originel du sujet n'étant jamais préformé à l'avance, le sujet demande à être formé, à recevoir une forme. L'appel de la forme pour le sujet consiste à un travail d'élaboration, d'interprétation, de formation dans lequel celui-ci s'engage. L'engagement du sujet l'amène à remplacer une forme défectueuse de constitution par une constitution excellente. Pour peu qu'on consente à hégélianiser Foucault, on peut dire que *devenir sujet* pour lui c'est être « le mouvement de pose de soi-même par soi-même, ou encore, la médiation avec soi-même du devenir autre à soi¹⁰⁰ ».

⁹⁹ « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et Écrits I, ibid.*, p.580.

¹⁰⁰ Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Par Jean-Pierre Lefebvre, GF Flammarion, 2012 [1807], préface, p.XXI.

En « plus d'une langue », il est possible de décrire le passage d'une figure de la conscience à une autre. En retournant à la *lexis* latine, à la manière de dire dans les mots de Sénèque, Foucault y a décrit ce qu'est la *stultitia*, cette figure passagère de la conscience. Cette partie du texte vise à introduire les principales allégories héritées de la tradition qui permettent de saisir le prisme pratico-pragmatique à travers lequel Foucault donne à penser le souci de soi. L'usage de la raison y est imagé avec la métaphore du veilleur de nuit, du changeur d'argent, du pilotage d'un navire et d'une lutte, d'un combat. Avant d'étudier la méditation pour Sénèque et la décomposition du réel chez Marc-Aurèle, exercices qui permettent tous deux d'exemplifier comment le sujet est dans un rapport au langage et au savoir, il convient de situer le sujet en rapport à l'Autre. Ceci nous amènera à revenir à l'exemple emblématique de Socrate qui engage un dialogue avec Alcibiade. Après ceci seulement, le sujet peut être présenté en rapport à la nature, à un corps qui lui est propre. Il y a une saisie de lui-même par le principe de la vision de l'image de son corps. C'est là que nous serons amenés à dire quelques mots sur le fait que le sujet parle par le corps et qu'il y a une vision de « l'image de l'effectivité de soi¹⁰¹ ».

¹⁰¹ Malabou, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Éditions Léo Scheer, 2005. p.68.

Chapitre III — Un rapport à l'Autre

§ 1. La nécessité d'un rapport à l'Autre : le maître, le philosophe, l'hégémôn, le logos

« Vous n'avez qu'un Maître¹⁰² »

Dans la situation dans laquelle il est, *l'homo stultus* a besoin de l'intervention d'un autre. Et cet autre, c'est le maître. La figure du maître spirituel n'est jamais totalement séparée du maître au sens social – donc à la domination au sens fort – et la figure du maître spirituel a toujours aussi un caractère incarné ; il se trouve dans la génération précédente, dans un directeur de conscience ou un précepteur. C'est Sénèque pour Lucilius, Platon pour Denys le Jeune, Socrate pour Alcibiade. Dans la cité, c'est le philosophe qui occupe cette position d'autorité, le seul pour Platon à pouvoir être garant des lois. Commençons par décrire la place de l'autre, en tant qu'opérateur dans la réforme de l'individu. Ensuite, nous pourrons présenter la figure de Socrate, ce que Foucault en fait ressortir et le nouveau rapport à l'autre qui émerge à l'époque hellénistique et romaine.

Aux I^{er} et II^e siècles de notre ère, dit Foucault, la direction de conscience était dans le processus de devenir une « expérience toute normale et toute naturelle¹⁰³ ». L'examen de conscience avait lieu avec un ami¹⁰⁴, un ami cher, « avec lequel on a ces rapports affectifs si intenses¹⁰⁵ ». L'autre est alors pris comme un directeur de conscience non parce qu'il est philosophe de profession, mais simplement pour cette raison qu'il est un ami. C'est en sa compagnie que se développe « une éthique du rapport verbal à l'autre¹⁰⁶ ». Ainsi, apprendre

¹⁰² Matthieu, 23, 8, Bible de Jérusalem. École biblique et archéologique française, Paris, Cerf, 1998.

¹⁰³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.157. Il n'y avait pas encore à l'époque hellénistique et sous le Haut-Empire de mainmise de l'Église sur la direction de conscience, dans le rapport à soi et aux autres.

¹⁰⁴ « Le soin de soi apparaît donc intrinsèquement lié à un « service d'âme » qui comporte la possibilité d'un jeu d'échanges avec l'autre et d'un système d'obligations réciproques. » (*L'histoire de la sexualité, Souci de soi*, tome III, 1984, p.75) Aristote dit aussi que « l'homme politique doit avoir [les capacités] d'apporter son aide aux constitutions existantes [...] » (*Politiques*, IV, 1, 1288-b).

¹⁰⁵ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.157.

¹⁰⁶ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.158.

à corriger son âme par la raison implique toujours le rapport à un autre, un maître ou disons un guide.

La culture gréco-latine de soi était liée à des institutions, des organisations, des écoles, des confréries¹⁰⁷. S'occuper de soi était ainsi «une expérience individuelle et aussi une expérience collective¹⁰⁸». Foucault situe le sujet dans son rapport à l'autre dans une pratique de soi qui a lieu dans les examens de conscience ou les correspondances écrites entre amis. Le « maître » est celui qui a acquis par l'expérience la maîtrise de lui-même, de ses pulsions et des passions dans la mesure seulement où a eu lieu un travail d'élaboration du rapport d'objet. Obéissant au *logos*, à la raison, le maître est dans la position de celui qui a passé « ce moment politiquement et érotiquement trouble de la fin de l'adolescence et de l'entrée dans la vie¹⁰⁹ ». La notion foucauldienne du maître, de cet autre, est présentée comme un opérateur qui permet de passer du statut de l'ignorance « à corriger » à celui de « corrigé ». Foucault écrit,

le médiateur qui se présente immédiatement, l'opérateur qui vient s'imposer ici dans le rapport, dans l'édification du rapport du sujet à lui-même, ce médiateur, cet opérateur, bien sûr vous le connaissez. Il se présente de lui-même, il s'impose bruyamment, il proclame qu'il est, lui et lui seul, capable de faire cette médiation et d'opérer ce passage de la *stultitia* à la *sapientia*. Il proclame qu'il est le seul à faire en sorte que l'individu puisse se vouloir lui-même – et peut finalement s'atteindre lui-même, exercer sur soi sa souveraineté et trouver dans ce rapport la plénitude de son bonheur. Cet opérateur qui vient se présenter, c'est bien entendu le philosophe. Le philosophe est donc cet opérateur¹¹⁰.

Épicure et les stoïciens illustrent ce recours au philosophe en tant qu'opérateur de passage entre la *stultitia* et la *sapientia*. Foucault poursuit ainsi, « Épicure lui-même disait qu'il n'y a

¹⁰⁷ Foucault. Débat au département de philosophie de l'université de Californie à Berkeley (avril 1983), dans *Qu'est-ce que la critique ?* Suivi de *La culture de soi*, *ibid.*, p.118. Et d'autre part, à propos du caractère exclusif de cette pratique, « [...] dans cette culture grecque, hellénistique et romaine, le souci de soi a toujours pris forme à l'intérieur de pratiques, dans des institutions, dans des groupes, qui étaient parfaitement distincts les uns des autres, souvent fermés les uns par rapport aux autres, et qui impliquaient, la plupart du temps, exclusion par rapport à tous les autres. » dans *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 20 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.110.

¹⁰⁸ Foucault. « La culture de soi », dans *Qu'est-ce que la critique ?*, Vrin, 2015, p.97.

¹⁰⁹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 20 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.85.

¹¹⁰ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.130.

que le philosophe qui soit capable de diriger les autres¹¹¹». Et Musonius Rufus, un stoïcien de l'époque impériale, le dit comme suit : « le philosophe est celui qui est *l'hégémôn* (le guide) pour tous les hommes, en ce qui concerne les choses qui conviennent à leur nature¹¹²».

Cet autre nécessaire pour se replacer, pour retrouver une position, devait aider à s'émanciper d'un état d'être, à s'extirper, comme Condorcet pouvait le dire à une autre époque, de « l'inertie des préjugés ». Ce qui est à transformer dans cette situation, avec l'accompagnement du maître, est désigné dans le vocabulaire grec par *l'hexis* : ce sont les habitudes¹¹³, les manières d'être et les habitudes de pensées qui sont susceptibles de gouverner le sujet à tout moment, sur fond d'ignorance. Le maître stoïcien est *l'hegemonikon*, celui qui est capable de diriger la multiplicité inhérente en soi et qui vise à l'adéquation à la nature (*kata phusin*). Foucault donne un caractère incarné à ce maître. Mais si l'on se réfère à la tradition, d'Augustin, de Thomas d'Aquin, ou du maître tel qu'il est décrit chez les stoïciens, le maître a toujours une valeur de principe (*arkhè*). C'est en rapport au maître que le sujet découvre en lui ce principe intérieur : « Puisque le vrai maître ce n'est pas le maître d'école, mais le *logos* [...]»¹¹⁴. L'autre, qu'il soit associé à la figure du guide, du maître ou du philosophe, n'est à saisir que dans son principe : c'est *via* l'autre que le domaine du sens, de la valeur, du bien est retrouvé, c'est grâce à l'autre que le sujet accède à l'ordre symbolique et à une définition de la justice. C'est dans ce processus, dans le rapport de soi à soi, qu'il y a une « constitution de soi-même comme sujet ».

Ce vers quoi le sujet 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 soi. Il a à *se constituer comme sujet*, et c'est là où l'autre a à intervenir. Je crois qu'on a là un thème qui est assez important dans toute l'histoire de cette pratique de soi et, d'une façon plus générale, de la subjectivité dans le monde occidental. Désormais le maître n'est plus le maître de mémoire. Ce n'est plus celui qui, sachant ce que l'autre ne sait pas, le lui transmet. Il n'est même plus celui qui, sachant que l'autre ne sait

¹¹¹ *Ibid.*, p.130.

¹¹² *Ibid.*, p.130.

¹¹³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.126.

¹¹⁴ *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II*, « Leçon du 22 février 1984 », *ibid.*, p.141.

pas, sait lui montrer comment il sait en réalité ce qu'il ne sait pas. Ce n'est plus dans ce jeu-là que le maître va s'inscrire. Désormais, le maître est un opérateur dans la réforme de l'individu et dans la formation de l'individu comme sujet. Il est le médiateur dans le rapport de l'individu à sa constitution de sujet. De cela on peut dire que, d'une façon ou d'une autre, toutes les déclarations des philosophes, directeurs de conscience, etc., du I^{er}-II^e siècle, donnent témoignage¹¹⁵.

Bref, le statut de sujet est cette « nature qui n'a jamais été donnée, n'est jamais apparue comme telle dans l'individu humain, à quelque âge que ce soit¹¹⁶ ». « Se constituer soi-même comme sujet » passe alors par un autre. On verra que pendant la période hellénistique, la forme achevée du souci de soi apparaît dans la conversion à soi, une conversion qui est en réalité un cheminement indéfini et inachevable.

§ 2. *L'appel au souci de Socrate, un appel à la conversion*

En proposant un montage des auteurs qui ont occupé cette position de maître, de conseiller politique, de pédagogue ou de précepteur, Foucault illustre la maïeutique socratique, cet art que possède Socrate de faire engendrer les autres et de les faire parler¹¹⁷. Si pour Foucault « parler, c'est faire quelque chose¹¹⁸ », ce n'est pas une occasion de bavardage ou de flatterie : c'est le lieu d'une pratique de la vérité. Cette variation sur un même thème auquel Foucault s'adonne tout au long de *L'Herméneutique du sujet* amène à un constat somme toute banal : Socrate et Alcibiade ne sont que des prototypes de la maïeutique. Platon pour Denys le jeune, Fronton pour Marc-Aurèle, Sénèque pour Lucilius, au final Socrate n'est en fait qu'une *personne* qui joue le statut de cet autre qui inaugure la pratique du dire vrai sur soi-même. Mais Socrate n'est pas n'importe qui et la tradition du commentaire de son procès en 399 en témoigne. Avant de présenter ce que Foucault fait ressortir de l'enseignement de Socrate, tentons de saisir en quelques traits celui qui fut le

¹¹⁵ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.126.

¹¹⁶ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 20 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p. 92.

¹¹⁷ Cf. Dorion, Louis-André. *Socrate*. Que Sais-je. PUF, Paris, 2004, p.64-67.

¹¹⁸ Foucault, Michel. *Archéologie du savoir*, *ibid.*, p.272.

maître de Platon et la place qu'il occupe en regard de l'histoire de la démocratie athénienne et de l'exigence philosophique du souci de soi.

Socrate n'a pas écrit. Ce furent ses disciples, Platon et Xénophon, quelques témoignages d'Aristote et d'Aristophane, qui ont contribué à transmettre la vie et la pensée de celui que Cicéron présente comme le *parens philosophiae*, le « père de la philosophie »¹¹⁹. À l'époque classique, le procès de Socrate fut un événement notable et mémorable pour les Athéniens. Ce procès s'inscrit dans une période bien documentée de l'histoire légale et juridique d'Athènes. La contribution de Platon à l'écriture du procès de Socrate¹²⁰ et son histoire est « apologétique » comme le soutient Louis-André Dorion :

[L'abondante littérature socratique] cherche à montrer, contre tous les accusateurs de Socrate, passés, présents et futurs, qu'il fut un modèle de vertu et que ses entretiens avec ses jeunes compagnons, loin de les corrompre, leur fut au contraire salutaire¹²¹.

La place qu'occupe Socrate dans les dialogues platoniciens explique sans doute que pour Platon, ce fut un maître, un ami et, comme il dit, « l'homme le plus juste de cette époque¹²²».

Le renouveau du commentaire du procès de Socrate a laissé de côté l'apologie de Socrate et mis plutôt à l'honneur le modèle politique de la démocratie qui a pour idéal *l'eleutheria*, la liberté¹²³. Dans *L'événement Socrate* Paulin Ismard mentionne que par-delà les milieux universitaires et philosophiques, « le procès de Socrate s'est souvent transformé en procès de la démocratie athénienne [...]»¹²⁴. Il évoque à ce propos le cas de Friedrich

¹¹⁹ Cf. Sur la nature des dieux I, 34, 93 ; Des termes extrêmes des biens et des maux II 1, 1, cité dans Dorion, Louis-André. Socrate. *ibid.*, p.3.

¹²⁰ Platon. *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*. Traduit du grec par Léon Robin et M.-J. Moreau. Préface de François Châtelet. 1968. Gallimard.

¹²¹ Dorion, Louis-André. Socrate. *ibid.*, p.16.

¹²² Platon, *La République*, 324e.

¹²³ Hansen, H. M, *The Trial of Sokrates from the Athenian Point of View*. Copenhague, 1995, 36p.; Ober, J. « Sokrates and the Democratic Athens : The Story of the Trial in its History and Legal Contexts », in *Cambridge Companion to Sokrates*, 2011, p.138-178.

¹²⁴ Ismard, P. *L'événement Socrate*, Flammarion, 2013, p.11.

Hayek qui a « invoqué l'événement pour prétendre que les régimes autoritaires étaient bien souvent davantage garants des libertés individuelles que les régimes démocratiques¹²⁵».

Le contexte dans lequel Platon écrit, celui dans lequel se déroule le dialogue de Socrate avec Alcibiade par exemple, est marqué par plusieurs décennies de conflits, de discordes politiques, voire des guerres civiles (*stasis*) qui précèdent, succèdent et se superposent à la Guerre du Péloponnèse (430-404). Quelques historiens s'entendent pour situer le dialogue dont il est fait récit dans la *République* de Platon en 411-410¹²⁶. Jean-François Pradeau postule que la scène de *l'Alcibiade* a lieu en 432, peu de temps avant cette guerre qui dura presque trente ans¹²⁷. Il faut donc prendre en compte le contexte historique dans lequel se situe l'enseignement de Socrate pour saisir ce que Foucault en fait ressortir. On ne comprend rien à la portée de *l'Alcibiade* de Platon, à l'injonction socratique du souci de soi adressée à Alcibiade et de son importance déterminante pour le destin d'Athènes, si l'on ne reconnaît pas que les échanges de ce dernier avec Socrate précèdent de quelques années la Guerre du Péloponnèse. L'on doit alors prendre acte, comme l'indique Pradeau, de la situation dans l'histoire de cet homme.

La vie d'Alcibiade aura pris la forme, très tôt, d'une biographie de la chute d'Athènes, de son hégémonie et de son ambition sans égales, mais aussi en même temps, pour les historiens, de sa grandeur hors du commun ; Platon ne déroge pas, au contraire, à ce lieu commun qui fait d'Alcibiade l'allégorie de la fin d'Athènes¹²⁸.

¹²⁵ Ismard, P. *L'événement Socrate*, *ibid.*, p.11, cf. Hayek, F.V. « Freedom of Choice », Letters to the Editors of The Time of London, 3 août 1978, p.15. Sans vouloir entrer dans l'événement Socrate qu'Isnard nomme une « tache noire sur la mémoire de la démocratie athénienne », on référera aussi le lecteur à l'ouvrage étoffé *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* de Nicole Loraux.

¹²⁶ Bien que Leroux (2016) indique que « rien ne permet de situer avec certitude » la datation du récit de la *République*, il s'agit d'une date approximative qui permet de recadrer les thèmes de ce dialogue de Platon avec le contexte sociohistorique qui s'impose à Athènes et qui constitue l'arrière-plan essentiel – ou l'arrière-pensée – qui oriente les ouvrages de philosophie politique de Platon et d'Aristote. On entre davantage dans les détails du contexte historique dans la troisième partie, *infra*, p.89 et suivante.

¹²⁷ Pradeau, J-F. Introduction, dans Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.20.

¹²⁸ Pradeau, J-F. Introduction, dans Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.16.

Pradeau le dit succinctement, « Alcibiade entre en politique lorsqu’Athènes entre en guerre¹²⁹»; et Socrate entre en dialogue avec Alcibiade juste avant qu’il n’entre en politique. On peut ainsi dire de Socrate et Alcibide qu’ils sont des individus historiques, au sens où ils incarnent un point tournant de l’histoire athénienne.

§ 3. *Socrate et Alcibiade. Un des commencements.*

La longue histoire de la présence du thème du souci de soi en philosophie commence avec *l’Alcibiade* de Platon¹³⁰. C’est le moment inaugural où est énoncé l’impératif du souci de soi. Dans son Introduction, Pradeau propose de diviser en sept parties le dialogue de *l’Alcibiade*¹³¹. Dans *L’Herméneutique du sujet*, Foucault semble tenir pour acquis que les cinq premières parties du dialogue sont un préambule à la réflexion et il met l’emphase sur la 6^e et 7^e partie du dialogue : « comment pouvons-nous devenir meilleurs ? » et « Qu’est-ce que prendre soin de soi-même ? ». Dès le début du dialogue, Socrate s’adresse à Alcibiade qui veut « prendre en main le destin de la cité¹³²» et croit que ses avantages statutaires – sa naissance et sa richesse – lui donnent le savoir et l’habileté pour gouverner les autres. Il finit par lui dire, comme Foucault le résume, « Tu n’as pas la *tekhnê* »; et Alcibiade répond : « Je

¹²⁹ J-F Pradeau, introduction, in Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.20.

¹³⁰ Dans la tradition platonicienne, note Foucault, on n’a pas hésité à faire de la connaissance de soi, qui inclut le souci de soi, l’origine et le principe de toute philosophie. Voir *l’Origine de L’Herméneutique du sujet* et le cours du 3 février 1982 (p.165) où Foucault cite Proclus et Olympiodore. Dans *l’Alcibiade*, dit Foucault, Proclus trouve quatre éléments fondamentaux de la philosophie, soit 1) la logique 2) la morale 3) l’étude de la nature et 4) la théologie (discours sur le divin). Et Olympiodore insiste sur le fait que l’injonction du *connais-toi toi-même* est le modèle même de la pratique de celui qui veut philosopher.

¹³¹ Voici comment Pradeau décline les sept parties : 1. La rencontre de Socrate et d’Alcibiade (103a-106c); 2. Examen des compétences d’Alcibiade (106c-109b); 3. Qu’est-ce que le juste? (109b-116e): 3.1 Ignorance d’Alcibiade en la matière (1 09b-113c), 3.2 Le juste est l’avantageux (113c-1 16e); 4. Les espèces de l’ignorance (1 16e-119a) : 4.1 Connaissance et espèces d’ignorance (116e-118b), 4.2 L’ignorance en politique, de Périclès à Alcibiade (118b-119a); 5. Les véritables rivaux politiques d’Alcibiade (119a 124b); 6. Comment pouvons-nous devenir meilleurs? (124b-127d); 7. Qu’est-ce que prendre soin de soi-même? (127e-135e): 7.1 Soi-même et ce qui nous est propre (1 27e-128d), 7.2 Qu’est-ce que soi-même? (128d-132b), 7.3 Comment prendre soin de soi-même? (132b-135e). (Pradeau, Jean-François, introduction dans Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.14).

¹³² *L’Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 », *ibid.*, p.36.

ne sais plus moi-même ce que je dis. Vraiment, il se pourrait bien que j'aie vécu depuis longtemps dans un état d'ignorance honteuse, sans même m'en apercevoir¹³³».

Dans cette technique du dire vrai, de la *parrhêsia* socratique, l'autre reçoit l'injonction de rendre compte de soi, de « donner le *logos*¹³⁴» de son propre comportement. Un des enjeux du dialogue sera de faire admettre à Alcibiade qu'il doit s'occuper de lui et prendre soin de lui-même. L'appel que Socrate a lancé, en piquant les gens comme un bourdon pour qu'ils s'occupent d'eux-mêmes, était dans la culture antique « une activité à plusieurs, une activité avec les autres, et plus précisément encore une activité avec un autre, une pratique à deux¹³⁵ ». La recherche que Socrate a menée avec ses interlocuteurs dans le dialogue se présente sous la forme de la « réfutation » (*elenchos*)¹³⁶. Dans ces joutes argumentatives avec Alcibiade, la visée de Socrate est de faire admettre à son interlocuteur qu'il adhère à des opinions qui sont incompatibles entre elles. Par exemple, à un moment, Alcibiade mentionne « que les choses justes ne sont pas identiques aux choses avantageuses¹³⁷ ». En affirmant cela il y a une tentative de sa part d'éviter le constat de son ignorance de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas. Et comme le résume Pradeau, Alcibiade veut « défendre l'hypothèse selon laquelle, en politique seule importerait la maîtrise utilitaire de l'avantage : peu importe que les guerres soient justes, pourvu qu'on les gagne¹³⁸ ». C'est

¹³³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 », *ibid.*, p.37 en référence au passage 125d, 127d et 116e de l'édition Platon, Œuvre complètes, t.I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p.95-99; « dans l'Alcibiade, le souci de soi s'imposait en raison des défauts de la pédagogie; il s'agissait ou de la compléter, ou de se substituer à elle; il s'agissait en tout cas de donner une "formation" ». Foucault, Michel, « *L'Herméneutique du sujet* », *Dits et écrits II*, *ibid.*, p.1176.

¹³⁴ *Le courage de la vérité, Gouvernement de soi et des autres II*, « Leçon du 22 février 1984 », *ibid.*, p.139.

¹³⁵ *Le courage de la vérité, Gouvernement de soi et des autres II*, « leçon du 1^{er} février 1984 », *ibid.*, p.7.

¹³⁶ Dans son ouvrage sur Socrate, Louis-André Dorion en dit davantage à ce propos, « Il s'agit, dit-il, d'une procédure d'argumentation qui se déroule dans le cadre d'une certaine dialectique entre un questionneur et un répondant [...] Agent purificateur, l'*elenchos* est un instrument pédagogique, un outil privilégié d'éducation morale. Certes, l'*elenchos* ne transmet pas la vertu, mais il est néanmoins indispensable à la vertu car l'acquisition de celle-ci suppose l'éradication préalable, par le moyen de l'*elenchos*, des fausses connaissances ». Dorion, Louis-André. Socrate, *Que sais-je ?* PUF. p.54-56.

¹³⁷ Platon, *Alcibiade*, 113d, *ibid.*, p.117.

¹³⁸ Pradeau, J-F, introduction dans Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.42.

là une opinion errante d'Alcibiade, que Socrate veut rendre résoudre dans le dialogue. À propos de la définition de la justice, de ce qui est juste et injuste, Pradeau rappelle que,

la divergence et les différends des Athéniens sur ce sujet ne doivent pas être tenus pour la preuve qu'une telle définition est impossible, mais simplement pour l'indice qu'ils sont dans l'ignorance à son propos [...] C'est cette ignorance, en Alcibiade, que Socrate veut examiner. Et d'abord, on l'a vu, parce que cette ignorance n'est pas sans effet. De l'ignorance de la justice, il y a des conséquences : des discours politiques, des discussions, des conflits, des guerres et des morts¹³⁹.

Le problème d'Alcibiade est qu'il n'a pas une idée adéquate de la justice, il doit alors connaître qu'il ignore et c'est ce que Socrate l'amène à reconnaître. Comme Pradeau l'évoque, « L'argument d'Alcibiade, qui est une justification de la violence au nom de l'intérêt, est typique d'une certaine rhétorique athénienne impérialiste et belliciste¹⁴⁰ ». À la fin de ce que Pradeau identifie comme la 3^e partie du dialogue, Alcibiade concède qu'il n'a pas la *tekhnê*, qu'il l'ignore, comme on l'a dit précédemment. Et il avait déjà consenti¹⁴¹ au fait que l'on ne peut parler que de ce que l'on connaît le mieux, c'est-à-dire qu'on ne doit parler qu'« en connaissance de cause ». Pradeau résume simplement le processus de connaissance en trois critères :

une capacité à désigner la chose que l'on connaît, à la montrer et à la distinguer des autres choses qu'elle n'est pas ; une capacité, ensuite, à la nommer, à dire ce qu'elle est (du bois et non de la pierre); enfin, une capacité à convenir de ce que l'on connaît, à en être d'accord avec soi-même comme avec tous ceux qui savent ce qu'est l'objet concerné (111c)¹⁴².

Ainsi poursuit-il, pour Platon,

savoir, c'est savoir que l'on sait; et l'on peut en convenir avec soi-même comme avec les autres. Cela va de soi dans la mesure où le critère de la connaissance est

¹³⁹ Pradeau, J-F, introduction dans Platon, *Alcibiade, ibid.*, p.42.

¹⁴⁰ Pradeau, J-F, introduction dans Platon, *Alcibiade, ibid.*, p.43.

¹⁴¹ Platon, *Alcibiade*, 106c, *ibid.*, p.91.

¹⁴² Pradeau, J-F, introduction dans Platon, *Alcibiade, ibid.*, p.38.

un rapport à ce qu'est l'objet : la connaissance est un rapport de désignation adéquate¹⁴³.

On peut ainsi dire que la définition de la justice qui était celle d'Alcibiade était une expérience de l'errance en matière de connaissance. La connaissance qu'il croyait avoir de la compétence politique (*tekhnê*) ou de ce qui est juste s'appuyait sur un rapport de désignation inadéquat.

Ceci dit, revenons-en à ce que Foucault fait ressortir de *l'Alcibiade* de Platon. Il veut sans doute signifier que l'éducation et le soin de soi-même sont des conditions nécessaires à l'amélioration de soi¹⁴⁴. Préoccupé par la formation éthique d'Alcibiade, Socrate ne s'adonnait ainsi pas à une recherche dans le dialogue simplement « pour le plaisir de contredire une thèse, mais dans l'espoir de rendre meilleur son interlocuteur¹⁴⁵ ». Ainsi quand Socrate s'obstine à vouloir induire des effets sur son âme, sa *psukhê*, c'est essentiellement en vue d'une finalité morale. On l'a déjà souligné à plusieurs reprises, le thème central de *L'Herméneutique du sujet* est de mettre de l'avant non pas la connaissance de soi, mais la pratique, le souci de soi et les exercices qui le manifestent. Foucault reconnaît bien que le thème du « se connaître soi-même » (*gnôthi seauton*), qui est d'origine extra philosophique, traverse toute la philosophie grecque. Mais il réinterprète l'histoire de la philosophie grecque pour mettre au premier plan cet autre principe qui est celui du « s'occuper de soi-même » (*epimeleisthai heautou*). Dans la formulation *epimeleisthai heautou*, s'occuper se dit *epimeleisthai* en grec – qui signifie également prendre soin¹⁴⁶.

¹⁴³ Pradeau, Jean-François, introduction dans Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.38.

¹⁴⁴ « [...] les trois conditions nécessaires à l'amélioration de soi : le savoir, la connaissance de soi et le soin de soi-même ; seule la connaissance permet de bien agir, et il convient de se connaître soi-même pour prendre soin de soi-même afin de s'améliorer. Il est ainsi possible de répondre à la question posée par Alcibiade : « à quoi faut-il s'appliquer avec soin, Socrate » (124b). Il faut s'appliquer à se soigner soi-même pour devenir le meilleur possible. » Pradeau, Jean-François, introduction dans Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.59.

¹⁴⁵ Dorion, Louis-André. Socrate, *ibid.*, p.56.

¹⁴⁶ Le terme de l'*epimeleia, cura sui* en latin, est aussi d'usage pour traiter de la responsabilité du monarque à l'égard de ses concitoyens, de la gestion agricole et également de l'acte du médecin qui soigne un malade. *L'epimeleia*, dit Foucault, « décrit une activité, il implique l'attention, la connaissance, la technique » (« À propos de la généalogie de l'éthique », *Dits et Écrits II*, p.1441).

La question dans l'*Alcibiade* qui intéresse Foucault est de savoir « qu'est-ce que ce soi dont il faut s'occuper ? » – qu'est-ce que le *heautou* ? À Delphes l'oracle dit : « il faut *gnônai heauton* », « connais-toi toi-même¹⁴⁷ ». Il faut savoir ce qu'est le *heauton*, il faut savoir ce qu'est le « soi-même ». Foucault souligne : « Quel est ce rapport, qu'est-ce qui est désigné par ce pronom réfléchi *heauton*, qu'est-ce que c'est que cet élément qui est le même du côté du sujet et du côté de l'objet ? » La réponse est simple, poursuit Foucault : « tu as à t'occuper de toi-même : c'est toi qui t'occupes ; et puis tu t'occupes de quelque chose qui est la même chose que toi-même [...], c'est toi-même comme objet¹⁴⁸ ».

Dans cette injonction du *gnônai heauton* lancée à Alcibiade par Socrate, le *heauton* désigne certes *soi-même*, mais il porte également une autre référence. À maintes reprises dans les dialogues de Platon, il est possible de lire cette réponse : l'*objet* dont il faut *se soucier*, c'est la *psukhê*, c'est l'âme. Il faut ainsi s'occuper de son âme (*psukhês epimelêton*). Tel est le prisme à travers lequel convergent la plupart des dialogues de Platon. Dans la relation duelle entre *Alcibiade* et Socrate, le tiers de la relation serait donc la *psukhê*, l'âme.

Tout au long des dialogues platoniciens, Alcibiade ne répond jamais qu'il s'occupera de lui-même, bien que telle soit l'injonction, mais plutôt de la *dikaiosunês*, de la justice. Il y a, dit Foucault, une équivalence chez Platon entre la sagesse et la justice. Ainsi, pour Alcibiade, s'occuper de soi est « clairement instrumental¹⁴⁹ » par rapport au souci de la cité et des autres. Dès l'avènement de ce principe de l'*epimeleisthai heautou*, s'occuper de l'âme équivaut à s'occuper de la cité. Foucault le résume comme suit : « L'on se sauve soi-même dans la mesure où la cité se sauve, et dans la mesure où on a permis à la cité de se sauver en s'occupant de soi-même¹⁵⁰ ». Cependant, Foucault avance dans *Le courage de la vérité*, que

¹⁴⁷ Platon, *Alcibiade*, 124b, cité dans *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.42.

¹⁴⁸ Platon, *Alcibiade*, 129b, cité dans *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.42.

¹⁴⁹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.168.

¹⁵⁰ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.170.

« l'objectif du dire vrai est donc moins le salut de la cité que l'*éthos* de l'individu¹⁵¹ ». Doit-on alors convenir que les effets induits dans l'âme (*psukhê*) d'un individu auront des effets émergents qui ne seront pas sans conséquence pour la cité ? Socrate a ainsi le souci de la cité à travers celui d'Alcibiade ; c'est là une ruse de la raison. Socrate est ainsi reconnu à travers l'histoire de la philosophie comme celui qui initie ce mouvement du retour à soi, en invitant ainsi les passants à s'occuper d'eux-mêmes. Il hélait les notables, ou monsieur et madame tout le monde, en les considérant comme ce à quoi ils sont amenés à devenir, c'est-à-dire des animaux politiques (*zôon politikon*) qui devaient assumer des charges (*munera civilia*), des offices, des fonctions politiques. C'est ainsi parce qu'Alcibiade prend en main le destin de la cité qu'il ne doit pas ignorer les idées de justice, de bien et de mal, ainsi que des implications de celles-ci dans les charges politiques qui lui incombent.

Enfin, ce dialogue aborde deux grandes lignes qui se croisent : celle du « connais-toi toi-même » cathartique et celle du « connais-toi toi-même » politique¹⁵². Foucault désire mettre l'accent sur le motif politique du souci de soi. Il est clair que dans la perspective platonicienne, pour occuper une fonction politique et prendre en main le destin de la cité, « il faut donc avant toutes choses songer à nous-mêmes (*prosekteon ton noun hêmin autoîs*)¹⁵³ ». Suivant les recommandations de Socrate, l'engagement d'Alcibiade est résumé comme suit par Foucault :

D'une part il s'occupera de son âme, de la hiérarchie intérieure de son âme, de l'ordre et de la subordination qui doit régner entre les parties de son âme ; et puis en même temps, et par le fait même, il se rendra capable de veiller sur la cité, d'en sauvegarder les lois, la constitution (la *politeia*), d'équilibrer comme il faut les justes rapports entre les citoyens¹⁵⁴.

¹⁵¹ *Le courage de la vérité, Gouvernement de soi et des autres II*, « Leçon du 8 février 1983 (deuxième heure) », *ibid.*, p.61.

¹⁵² Olympiodore y associe deux autres textes de Platon, à savoir le *Gorgias* et celui du *Phédon*.

¹⁵³ *Ménon*, 96d, trad. A. Croiset, in Platon, *Oeuvres complètes*, t. III-2, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 274, cité dans *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 20 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.97.

¹⁵⁴ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.168.

Ce qui doit être retenu dans cette longue histoire de la philosophie classique, c'est ce point de repère : à la suite de *l'Alcibiade* « s'est ouvert l'espace du souci de soi¹⁵⁵ ». C'est à partir de ce moment qu'est problématisée la question de la *hiérarchie intérieure* qui doit s'instaurer dans cet espace, de la partie désirante de l'âme qui devient subordonnée à la partie rationnelle (le *noûs*), que le sujet du souci est apte à s'occuper de lui-même dans les principaux domaines de sa vie (diététique, économique et érotique) et dans le gouvernement des autres.

La maîtrise de soi ou la tempérance (*sôphrôsunê*), la définition de la justice (*dikaïosunês*) pour l'individu¹⁵⁶ et la mise en œuvre de la vertu (*aretê*) ont alors un rapport d'analogie avec l'excellence de la cité. Ainsi dans la philosophie grecque, la *tekhnê* vise ainsi à la bonne gouvernance de la cité et celle-ci s'acquiert par la mise en pratique de la vertu, qui est elle-même fondée sur un savoir (*epistemê*)¹⁵⁷. Dans la philosophie romaine et hellénistique, la *tekhnê*, connaît une inflexion qui dépolitise le rapport à soi, en privilégiant plutôt une « auto-finalisation » de soi¹⁵⁸. Après l'époque classique d'Athènes, « on ne dit plus aux gens ce que Socrate disait à Alcibiade : si tu veux gouverner les autres, occupe-toi de toi-même. Désormais on dit : occupe-toi de toi-même, un point c'est tout¹⁵⁹ ».

¹⁵⁵ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 13 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.67.

¹⁵⁶ Les plus puissants, ce ne sont pas ceux qui sont puissants de naissance ou de richesse, mais ce sont les plus excellents, ceux qui sont excellents dans l'exercice pratique de la maîtrise de soi. Ceux qui gouvernent, « ce sont ceux qui *ont paru le plus* [vertueux] » (121e/125b) cité dans Pradeau, J-F., Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.59-60.

¹⁵⁷ « On se souvient, dit Pradeau, que dans les premiers dialogues [platoniciens] la question politique est traitée sous l'aspect du savoir et de la vertu, le premier étant la cause de la seconde. L'excellence (la vertu, *aretê*), quel que soit son domaine, repose toujours sur un savoir. L'*Euthydème*, le *Ménon* et le *Gorgias* le répètent, en affirmant que chaque réalité, chaque objet a une fonction propre, spécifique, qui la distingue de tous les autres. Et l'excellence, c'est une capacité à bien accomplir cette fonction. (Pradeau, J-F. *Platon et la cité*, Presse universitaire de France, Paris, 1997, p.36).

¹⁵⁸ Voir *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 ». Dans la troisième partie, on en dit davantage de cette transformation du souci de soi après l'époque classique d'Athènes. Comme on en discute brièvement, « l'auto-finalisation de soi » est la cible de la critique hégélienne du stoïcisme, *infra*, p.108.

¹⁵⁹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 20 janvier 1982 (Deuxième heure) », *ibid.*, p.108; voir aussi Foucault, Michel. *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, *ibid.*, p.83-84.

Chapitre IV — Un rapport au savoir et au langage

§ 1. *L'élaboration d'un rapport, une discipline des représentations*

La visée de Foucault à travers l'exposition des techniques de soi est d'aborder la préparation nécessaire à l'individu encore *stultus* pour qu'il puisse prendre en charge l'élaboration du rapport à soi et le procès de son auto-engendrement. Le compte antique du sens recèle une vaste gamme d'allégories et de métaphores de ce rapport à soi. Dans ce chapitre, nous suivons Foucault et son choix de retenir quelques-unes des allégories employées par la tradition pour en rendre compte (le veilleur de nuit, le changeur d'argent, le pilotage et le combat). Nous visons par-là à montrer en quoi les principes fondamentaux des stoïciens, les *parastêmata*, sont appliqués continuellement pour actualiser la situation dans l'histoire du sujet. Nous verrons en quoi le savoir qui s'acquiert dans la pratique de soi est conjectural, qu'il a un caractère incertain demandant de continuel ajustements. L'exercice de décomposition du réel de Marc-Aurèle et la méditation telle que Sénèque la concevait seront explicités pour présenter le sujet en rapport au savoir et au langage.

Foucault insiste sur le fait que le souci de soi est d'abord et toujours une « correction-libération » plutôt qu'une « formation-savoir ». La fonction formatrice du souci de soi ne peut alors être comprise que comme une pratique de la critique par rapport à soi-même¹⁶⁰. L'élaboration du rapport d'objet et de son engendrement a pour prémisse une déprise d'une forme antérieure du rapport à soi, une libération vis-à-vis de l'inertie des préjugés, et ce, jusqu'à une dissolution du moi et de ce qui l'a constitué, à savoir du vestige de ses identifications passées. Foucault nomme cette déprise, le désapprentissage de l'idéologie qui

¹⁶⁰ Dans sa réponse au texte *Was ist Aufklärung ?*, un texte de Kant considéré comme mineur par la plupart des philosophes, Foucault précise que la visée de la modernité est de nous amener à une « ontologie critique de nous-mêmes ». Si l'ontologie de soi-même désigne la théorie de ce que nous sommes, alors la modernité implique une disposition à produire une théorie critique de nous-mêmes par le biais d'une critique de ce que nous pensons, puisque la modernité philosophique est idéaliste et tend à poser que nous sommes ce que nous pensons. Dans le texte *Usage des plaisirs*, Foucault demeure fidèle à cette équation fondamentale alors que dans *L'Herméneutique du sujet* il tend sans doute à s'en écarter: « Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? » (Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité II, ibid.*, p.16).

peut être familiale ou simplement héritée du passé, qui consiste en une critique de ce qui a pu faire stagner la pensée, comme les valeurs et les effets éducatifs de la petite enfance. Cette notion de désapprentissage était importante chez les cyniques. Sans une quelconque déprise, le sujet risquerait de s'empêtrer dans un savoir périmé, dans l'opacité des coutumes de la pensée. D'où cette nécessité pour Foucault d'une perpétuelle problématisation de la liberté.

Foucault expose les différents aspects de la fonction critique de la pratique de soi en mettant en exergue des passages d'une lettre de Sénèque à Lucilius : « Le mal, dit Sénèque, il n'est pas au dehors de nous (*extrinsecus*), il est à l'intérieur de nous (*intra nos est*)¹⁶¹ ». Ainsi, pour Foucault, « il faut travailler pour expulser, expurger, maîtriser, s'affranchir et se délivrer de ce mal qui nous est intérieur¹⁶² ». C'est le travail sur soi qui est requis dans ce cas, le travail d'une élaboration de la raison, du *logos*, sur les rapports d'objets et à l'égard des images et des représentations qui se présentent à la conscience. On pourrait sans doute dresser tout autant un portrait de ce travail sur soi et de cette conversion en prenant exemple dans l'histoire du christianisme¹⁶³. Mais la formation de soi que Foucault associe à la *paraskeuê-logos* se définit, en pratique, à travers l'exercice stoïcien de décomposition du réel. Comme Sénèque, Épictète et d'autres penseurs du stoïcisme, Marc-Aurèle incite à retourner son regard vers soi-même. Dans ce retournement du regard, il doit y avoir une saisie et une évaluation des représentations comme Marc-Aurèle le suggère : « Regarde vers l'intérieur (*esô blepe*). De nulle chose, ni sa qualité (*poiotês*) ni sa valeur (*axia*) ne doivent échapper¹⁶⁴ ». Le stoïcien Épictète le disait clairement, « la tâche du philosophe, la première et la principale,

¹⁶¹ *Lettres à Lucilius*, t. II, livre V, lettre 50,4 p.34, citée dans *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 20 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.91.

¹⁶² *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 20 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p.91.

¹⁶³ L'exemple d'Augustin est intéressant à cet égard, car, sa conversion s'étant opérée sur une longue durée, il a fini par s'émanciper des conceptions du manichéisme seulement à l'aube de sa trentaine. Il a fallu qu'un autre, Ambroise, l'aide à s'expurger de cette communauté de croyances qui ne faisait que « blasphémer » sur le *logos* et son image, et l'amener à exercer par lui-même son jugement dans son rapport à l'Autre. Et ce travail sur soi ne s'est pas réalisé qu'en soliloque, il s'est fait avec d'autres. Ainsi, Ambroise est un de ceux qui ont eu une influence décisive sur Augustin en l'amenant à se convertir et à se détourner de l'hérésie manichéenne.

¹⁶⁴ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.278, note 2.

est de faire l'épreuve de ses représentations, de les distinguer, de n'en accepter aucune qui n'ait été mise à l'épreuve¹⁶⁵».

Les allégories employées par la tradition qui va d'Aristote aux stoïciens donnent à voir autrement le *logos* et son application. La méthode d'exercice qu'Épictète suggère d'employer pour s'assurer qu'il n'y ait pas de cristallisation idéologique dans le rapport d'objet est à l'image d'un « veilleur de nuit » :

Chaque représentation, dit-il, il faudrait pouvoir l'arrêter et lui dire : « attends, laisse-moi voir qui tu es et d'où tu viens » tout comme les gardes de nuit disent : « Montre-moi tes papiers. » Tiens-tu de la nature la marque que doit posséder la représentation pour être approuvée ?¹⁶⁶

Le geste critique consiste ici à veiller à ce qu'il n'y ait pas de saisie substantielle de la réalité, et à adopter, en se référant au *logos*, une attitude de contrôle permanent vis-à-vis de ses propres représentations. Il s'agit de ne plus être passif devant elles. L'attention au flux des représentations consiste à exercer à leur égard « un regard de haut en bas », tel un vérificateur de monnaie, un argyronome disait Épictète. On juge ainsi de la valeur d'une représentation comme on juge de la valeur d'une pièce de monnaie. Chaque image, objet ou représentation, qui se présente à l'esprit doit non seulement être approuvé, mais marqué par le saut du pouvoir de sa propre critique. Dans son cours *Du gouvernement des vivants*, Foucault rappelle que l'expression des cyniques *parakharaxon to nomisma*, signifiant « falsifie la monnaie », était une expression d'usage dans la culture gréco-latine. Cela consiste à vérifier l'effigie usée d'une monnaie, son origine, pour lui faire recouvrir une valeur authentique¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Épictète, *Entretiens*, I, 20, 7, cité dans Diogène Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le livre de poche, 1999.

¹⁶⁶ Épictète, *Entretiens*, III, 12, 15, cité dans *Souci de soi, L'histoire de la sexualité III, Ibid.*, p.88.

¹⁶⁷ On retrouve cette métaphore dans « Les techniques de soi », *Dits et Écrits II*, p.1602-1631; dans *Du gouvernement des vivants*, leçons du 26 mars 1980, p. 296-297; dans *Le courage de la vérité*, p.209-221. Tout cela se rapproche aussi de la tâche du moine tel que décrit par Cassien, dans l'article « Sexualité et solitude ». Voir l'article « Le discernement des pensées comparé à l'art de l'habile changeur » dans Cassien, Première conférence de l'abbé Moïse, in *Conférences*, t.1, Paris, Éd. Du Cerf. Coll. « Sources chrétiennes », n.42, 1955, paragraphe 20, pp. 101-105. Il y aurait sans doute lieu de poursuivre l'actualisation de cette métaphore en suivant les commentaires de Jean-Joseph Goux entourant l'opération de symbolisation, de substitution et des Numismatiques. Cf. Goux, Jean-Joseph. *Économie et symbolique. Freud, Marx*. Éditions du seuil. 1973.

La discipline du désir et des représentations correspond à un schéma d'exercice, à ce qu'Épictète nomme « l'ascèse des représentations ». À quoi est-ce que le sujet donne son assentiment, à quelle représentation décide-t-il de se lier et est-ce que cela lui permet de garantir sa liberté ? Telles sont les questions constamment réitérées par le sujet du souci. Le contrôle des représentations, le filtrage permanent de celles-ci consiste d'abord à « laisser se dérouler spontanément le fil et le flux des représentations¹⁶⁸ ». En s'exerçant à « l'ascèse des représentations » tel que recommandé par Épictète, le sujet du souci s'équipe de cette armature, des « quelques gestes », pour résister aux sollicitations et ne plus être, telle une toupie, constamment sous l'impulsion d'un mouvement extérieur ou sous l'emprise de ses représentations. La métaphore du pilotage, héritée du *De Anima* d'Aristote, est aussi évoquée à quelques reprises dans *L'Herméneutique du sujet*. « Le *Logos*, dit Foucault, doit être comme le bon pilote sur le navire, qui fait tenir en place l'équipage, qui lui dit ce qu'il faut faire, qui garde la direction, qui commande la manœuvre, etc.¹⁶⁹ ».

§ 2. *Les parastêmata du pilote ou de l'athlète de la vie*

La formation de soi ou l'acquisition de l'équipement de *logoi*, peut être expliquée à l'aune des exercices dits spirituels de Marc-Aurèle. Pour ce dernier, l'équipement qui peut servir de principe de conduite ou de vérité fondamentale et qui doit être près de soi, *sous la main*, est nommé un *parastêma*. Ce n'est pas un précepte en tant que tel, ce sont, dit-il, « [...] des choses que nous devons avoir dans l'esprit, que nous devons garder sous les yeux¹⁷⁰ ». C'est ce qui est nécessaire pour le combat, la lutte ou le pilotage.

Les trois principes fondamentaux, les *parastêmata*, de Marc-Aurèle, que forme la *paraskeuê* du « bon athlète » ou du pilote, portent sur la définition du bien, de la liberté et du réel. D'abord, pour le sujet du souci, la première question concerne ce qui doit être considéré comme le bien pour le sujet. Pour Marc-Aurèle, la définition du bien pour le sujet en tant

¹⁶⁸ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.281.

¹⁶⁹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.310.

¹⁷⁰ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.279.

qu'être raisonnable, c'est l'intérêt¹⁷¹. Le deuxième principe concerne la définition de la liberté, laquelle consiste essentiellement pour le sujet en la faculté qu'il possède de donner son consentement à quoi que ce soit qui se présente à lui, c'est sa faculté d'opiner : « [C]ette faculté d'opiner, rien ne peut la réduire ni s'en rendre maître. Nous sommes toujours libres d'opiner comme nous voulons¹⁷² ». Le troisième *parastêma* a trait à la définition du réel pour le sujet : « [L]a seule instance de réalité qui existe pour le sujet, explique Foucault, c'est l'instant lui-même : l'instant infiniment petit qui constitue le présent, avant lequel rien n'existe plus et après lequel tout est encore incertain¹⁷³ ».

À ces trois *parastêma*, qui agissent comme vérité fondamentale ou comme « principe fondateur d'une conduite¹⁷⁴ », se superpose un exercice dit spirituel. Figurant comme le schéma pratique, cet exercice opère une coupe transversale de la définition du bien, de la liberté et du réel, il a pour fonction d'actualiser « ces choses que nous devons avoir à l'esprit¹⁷⁵ ». En abordant ces différents aspects de la doctrine stoïcienne, Foucault souligne que c'est *dans l'exercice, dans la pratique*, qu'est réactualisée la recherche du bien¹⁷⁶, en fonction de cette liberté, dont l'unique instance de réalité est le présent. Foucault mentionne aussi que les textes de Marc-Aurèle étaient conçus comme des schémas d'exercices, comme Pierre Hadot l'avait souligné précédemment¹⁷⁷. La mise en application de ces *parastêmata* se réalise dans des situations réelles du quotidien. La métaphore la plus exploitée par Foucault est celle du combat.

¹⁷¹ « Pour toi donc, dis-je, choisis franchement, librement, le bien supérieur et ne le lâche pas! - Mais le bien, c'est l'intérêt. - S'il s'agit de ton intérêt, en tant qu'être raisonnable, observe-le » (Marc-Aurèle, III, 6, p. 22).

¹⁷² *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.279-280.

¹⁷³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.279-280 « Et souviens-toi encore que chacun ne vit que le présent, cet infiniment petit. Le reste, ou bien est déjà vécu, ou bien est incertain » (Marc-Aurèle, VI, 10, p. 23).

¹⁷⁴ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.279.

¹⁷⁵ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.279-280.

¹⁷⁶ Cf. voir la définition du bien dans le le livre I de *l'Éthique à Nicomaque* de Aristote, traduit par J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, [1959], 2014.

¹⁷⁷ « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc-Aurèle ». Voir, P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, *ibid.*, p. 119-133.

Traitant du stoïcisme, Hegel avait déjà repéré l'importance de la métaphore du combat contre soi-même et l'interprétait comme l'expérience de la contradiction :

Tantôt je mets l'accent sur ma conscience empirique et finie, et je m'oppose à l'infinité ; tantôt je me sépare de moi, je me condamne, je donne l'avantage à la conscience infinie. [...] Il ne s'agit pas de colonnes d'Hercule, dans leur brutal antagonisme. Je suis moi-même et ce conflit et cette entente, et ils sont en moi pour moi ; en tant qu'infini je suis pour moi contre moi déterminé comme fini, et en tant que conscience infinie, contre moi, ma pensée, ma conscience, je suis déterminé comme infini. Je suis le sentiment, l'intuition, la représentation de cette union et de ce conflit, et la solidarité des opposés, l'aspiration à cette solidarité et le travail du fond de l'âme pour maîtriser cette opposition qui existe aussi pour moi. [...] Je suis le combat, car le combat est justement ce conflit, non point indifférence des opposés en tant que différents, mais leur inséparabilité. Je ne suis pas l'un des combattants, je suis les deux, je suis le combat même¹⁷⁸.

Foucault fait du souci de soi le corollaire d'un exercice spirituel, où le rapport à soi se conçoit « comme un combat permanent¹⁷⁹ ». Entendu comme une lutte spirituelle ou un combat, l'enjeu consiste à se ressaisir soi-même à travers quelques gestes pour ne pas succomber au sommeil dogmatique de la raison. En tentant de combattre ces mouvements de l'esprit avec le *logos* en tant qu'il est le *summum bonum*, le sujet doit être formé comme un athlète. La théorie du sujet telle que Foucault la donne à penser s'inscrit dans le sillage du structuralisme. Et quoiqu'on ait pu dire de ce champ, Foucault précise que « [l]e structuralisme n'est pas une méthode nouvelle ; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne¹⁸⁰ ». Ce courant théorique est réputé pour embarrasser le sujet d'un excès de signifiants, de le noyer dans une « surabondance de signifiante¹⁸¹ ». L'intérêt de Foucault est de situer le sujet en rapport à ses pratiques et à ses comportements. Le souci de soi, tout comme les actes de parole dans un dialogue, peut ainsi être représenté comme un combat sur une scène, comme une agonistique générale, dirait Lyotard. Foucault résumait ainsi le rapport à soi, aux autres et au monde dans ce passage : « [...] Il n'y a pas, immédiatement donnés, de sujets dont l'un

¹⁷⁸ Hegel, *Philosophie de la religion*, citée par Georges Steiner, *Les Antigones*, Gallimard, 1986, p.24.

¹⁷⁹ Michel Foucault, « *L'Herméneutique du sujet* », in *Dits et écrits II, ibid.*, p.1170.

¹⁸⁰ *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, « Tel », 2001 [1966], p.221.

¹⁸¹ Je me réfère à la formule et au constat de Claude Lévi-Strauss (1968) dans son « introduction à l'œuvre de Marcel Mauss ».

serait le prolétariat et l'autre la bourgeoisie. Qui lutte contre qui ? Nous luttons tous contre tous. Et il y a toujours quelque chose en nous qui lutte contre autre chose en nous¹⁸²».

Face à ce « surplus de significations », Foucault s'en remet au conseil de Demetrius pour qui « il faut être un bon athlète¹⁸³ ». C'est un thème qui est constant à l'époque hellénistique et romaine, comme Foucault le souligne. Selon ce philosophe cynique, ce cas de figure,

ce n'est absolument pas celui qui a appris tous les gestes possibles [...] Il suffit au fond, pour être un bon athlète, de connaître les gestes – et les gestes seulement – qui sont effectivement utilisables, et utilisables le plus fréquemment dans la lutte¹⁸⁴.

§ 3. *La constitution du sujet par la paraskeuê, une armature de discours*

L'ascétique philosophique de l'époque hellénistico-romaine, telle que Foucault la conçoit, consiste en une série d'exercices qui mène à ce que le sujet acquiert une *paraskeuê*, un équipement de discours, qui consiste à connaître seulement les quelques gestes nécessaires, ceux qui sont « effectivement utilisables » et « le plus fréquemment dans la lutte¹⁸⁵ ». Situer le sujet dans un rapport au langage et au savoir consiste alors à faire du sujet du souci un athlète, un lutteur, un combattant. À l'époque hellénistico-romaine, l'entraînement (*gumnazein*) et l'ascèse (*askêsis*) dans l'ordre de la pensée étaient illustrés chez Démétrius par des métaphores tels le combat, la lutte et l'adversité¹⁸⁶.

Cette préparation est décrite de maintes manières dans *L'Herméneutique du sujet*. Il en est question essentiellement en termes de façonnement du *logos*, d'une « armature

¹⁸² « Le jeu de Michel Foucault (entretien sur l'Histoire de la sexualité) », dans *Dits et Écrits II, ibid.*, p.311.

¹⁸³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.222 (au livre VII dans le *De beneficiis*).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.222.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.222.

¹⁸⁶ Michel Foucault, « *L'Herméneutique du sujet* », in *Dits et écrits II, ibid.*, p.1178.

rationnelle du discours¹⁸⁷». La *paraskeuê*, dit Foucault, « c'est cet équipement, c'est cette préparation du sujet et de l'âme qui fait qu'ils seront armés comme il faut, de manière nécessaire et suffisante, pour toutes les circonstances possibles de la vie que l'on pourra rencontrer¹⁸⁸».

Dans l'élaboration du rapport d'objet et face à cette « surabondance de signifiants », il y a toute une série de gestes possibles, dit Foucault. Mais seulement quelques-uns sont « effectivement utilisables ». Et cela déterminera le « critère d'utilité », de ce qui est une connaissance utile et nécessaire. Sénèque l'exemplifie comme suit :

Le grand lutteur n'est pas, dit-il, celui qui connaît à fond toutes les figures et toutes les prises, dont on n'use guère sur le terrain, mais celui qui s'est bien et consciencieusement entraîné à une ou deux d'entre elles et en guette l'emploi attentivement, car la quantité des choses qu'il sait n'est pas ce qui importe, s'il en sait assez pour vaincre ; ainsi dans l'étude qui nous occupe, il y a quantité de notions amusantes, un petit nombre de décisives¹⁸⁹.

Foucault synthétise les significations attachées à ce terme technique, hérité de la philosophie antique, en mettant au premier plan la résistance :

La *paraskeuê*, c'est précisément ce qui permettra de résister à tous les mouvements et sollicitations qui pourront venir du monde extérieur. La *paraskeuê*, c'est ce qui permet à la fois d'atteindre son but et de rester stable, fixé sur ce but, sans se laisser dévier par rien¹⁹⁰.

Les mouvements et les sollicitations provenant du monde extérieur nécessitent une ascèse dans la pensée, la répétition volontaire d'un travail de discrimination des représentations qui

¹⁸⁷ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.229.

¹⁸⁸ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.229 « l'ensemble des mouvements nécessaires et suffisants, l'ensemble des pratiques nécessaires et suffisantes [pour] nous permettre d'être plus forts que tout ce qui peut arriver tout au cours de notre existence ». (« Cours du 24 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.307).

¹⁸⁹ Sénèque, *Des bienfaits*, t. II, VII, 1,4, trad. F. Préhac, éd. citée p. 76, cité dans *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 », note 8, p.234.

¹⁹⁰ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.230.

surviennent à l'esprit. Ce geste a d'abord et avant tout pour objectif une discipline des désirs et des représentations.

Dans la conception stoïcienne, le « soi » vers lequel il faut se retourner est associé à un lieu, un *topos*, un domaine qui doit être approprié. La notion foucauldienne du soi telle qu'elle est exposée correspond à la partie rationnelle de l'âme (le *noûs*). Le *logos* désigne les facultés de l'entendement qui sont constituantes de l'armature rationnelle, la *parakeuê*. Depuis Héraclite, le *logos* est conçu comme discours, il est aussi traduit, comme l'évoque Heidegger, par « raison, jugement, concept, définition, fondement, rapport¹⁹¹ ». C'est ainsi seulement à partir du *logos* que peut être établi un rapport d'objet, c'est-à-dire un rapport à l'autre, au monde et à soi-même. Foucault le dit ainsi, « le *logos* doit être là : forteresse, citadelle perchée sur sa hauteur et vers laquelle on se replie. On se replie sur soi-même, sur soi-même en tant qu'on est *logos*¹⁹² ».

L'entraînement consiste à avoir sous la main, *ad manum* en latin, *prokheiron* en grec, ces « quelques mouvements élémentaires » pour le combat, la lutte ou le pilotage. Le cheminement de cette conversion prend la vie comme une épreuve, il exige ainsi du sujet un engagement athlétique à chaque moment de l'existence et vis-à-vis des événements¹⁹³. Il faut ainsi, dit Foucault, que ces « quelques gestes soient devenus assez familiers pour qu'on les ait toujours à sa disposition et qu'on puisse y avoir recours dès que l'occasion s'en présente¹⁹⁴ ». Une *paraskeuê* est alors bonne dans la mesure seulement où elle est « fichée en lui, implantée en lui¹⁹⁵ », pour reprendre les termes de Sénèque, c'est-à-dire accessible à tout moment, *dans la tête, dans le corps*. C'est en ayant ces quelques gestes gravés, incrustés dans les muscles, qu'il peut y avoir un véritable commandement de la raison.

¹⁹¹ Heidegger, Martin. *Être et temps*, Authentica (hors-commerce), trad. E. Martineau, 1985, §7.

¹⁹² *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.310.

¹⁹³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.308.

¹⁹⁴ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.222.

¹⁹⁵ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.308.

De ce lieu commun de la figure de l'athlète chez les Anciens, Foucault distingue deux types : l'athlète chrétien comme athlète de lui-même qui « doit se surpasser lui-même, au point même de renoncer à lui-même » et « l'athlète ancien comme athlète de l'événement ». Ces idéaux types ont une valeur heuristique certaine, en ceci que le premier a comme adversaire et terrain de lutte le rapport à soi-même qui est intérieur¹⁹⁶, alors que le second, c'est celui qui doit affronter tout ce qui lui provient de l'extérieur, c'est « l'athlète de l'événement¹⁹⁷ ». Ces deux types ont une pertinence égale, si l'on admet que la constitution (*politeia*) est d'une part celle de soi et d'autre part celle de la cité. Il y a ainsi une correspondance et une interpénétration des luttes intérieure et extérieure de l'athlète.

Dans le mouvement de conversion à soi, l'idéal de l'ascétique à atteindre est une percée vers le soi, c'est-à-dire un rapport de *maîtrise sur soi*¹⁹⁸. L'entraînement (*gumnazein*), la méditation (*melêtan*) et l'ascèse (*askêsis*) visent à opérer une « rupture qui se fait par rapport à ce qui entoure le soi », c'est une « libération à l'intérieur même de cet axe d'immanence, libération par rapport à ce dont nous ne sommes pas maîtres, pour parvenir enfin à ce dont nous pouvons être maître¹⁹⁹ ». Foucault précise que le regard va être tourné vers l'intérieur, vers ce dont le sujet peut devenir maître :

Ce qu'on va saisir, ce qui va être l'objet même de ce regard et de cette attention que l'on porte sur soi, ce sont les mouvements qui se passent dans la pensée, ce sont les représentations qui y apparaissent, ce sont les opinions et les jugements

¹⁹⁶ Avec la charge de la morale chrétienne et de renoncement à soi que cela implique, Ambroise disait que « l'adversaire est caché au plus profond de nous-mêmes » (Ambroise, cité par Peter Brown, *La vie de Saint-Augustin*, Éditions du Seuil, 2001, p.105).

¹⁹⁷ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.308.

¹⁹⁸ « Le *Gorgias* en appelle, dit J-F Pradeau, la nommant « tempérance » (*sophrosune*), à une maîtrise de soi qui est pour l'essentiel, définie comme une maîtrise des plaisirs et comme une mise en ordre de l'âme : « Dans l'âme, l'ordre et l'arrangement s'appellent loi et conformité à la loi, par lesquels les gens deviennent respectueux de la loi et ordonnés. C'est cela qui constitue la justice et la tempérance » (504d1-3) cité J-F Pradeau, introduction, in Platon, *Alicibiade*, *ibid.*, p.12 ; Foucault fait référence à quelques reprises au terme *egkrateia* qui « être tempérant et maître de soi, commander en soi aux plaisirs et aux désirs » (Platon, *Gorgias*, 491d11-e1, cité dans l'introduction à l'*Alcibiade* de Jean-François Pradeau, p.12).

¹⁹⁹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.202.

qui accompagnent ces représentations, ce sont les passions qui agitent le corps et l'âme²⁰⁰.

Dans l'élaboration de ce rapport d'objet qui se présente comme un combat permanent, les exercices prennent ainsi pour objet la concupiscence, les désirs et les représentations qui se donnent à la conscience. C'est tout comme si Foucault procède à une libidinisation de l'existence, par-delà le sexe, qui nécessite une attention constante au mouvement insufflé par la libido, la tentation, à la mobilité de l'âme. Foucault le présente comme suit dans son ouvrage *Le souci de soi* :

Quand une représentation survient à l'esprit, le travail de la discrimination, de la *diakrisis*, consistera à lui appliquer le fameux canon stoïcien qui marque le partage entre ce qui ne dépend pas de nous et ce qui en dépend ; les premières, puisqu'elles sont hors de notre portée, on ne les accueillera pas, on les rejettera comme ne devant pas devenir objets de « désir » ou d'« aversion, de « propension » ou de « répulsion »²⁰¹.

L'exercice dans les rapports d'objets, ce contrôle permanent des représentations, dit Foucault, est une « épreuve de pouvoir et une garantie de liberté : une manière de s'assurer en permanence qu'on ne se liera pas à ce qui ne relève pas de notre maîtrise²⁰²».

§ 4. *L'exercice de décomposition du réel*

Le flux du vécu, qui est mon flux, celui du sujet pensant, peut-être aussi longtemps qu'on veut non appréhendé, inconnu quant aux parties déjà écroulées et restant à venir ; il suffit que je porte le regard sur la vie qui s'écoule dans sa présence réelle et que dans cet acte je me saisisse moi-même comme le sujet pur de cette vie [...] pour que je puisse dire sans restriction et nécessairement : je suis, cette vie est, je vis : Cogito²⁰³.

²⁰⁰ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 mars 1982 (première heure) », *ibid.*, p.438.

²⁰¹ *Souci de soi*, *ibid.*, p.88.

²⁰² *Ibid.*, p.89.

²⁰³ Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad par Paul Ricoeur. Collection Tel, Gallimard, 1985, § 46, p.149.

Situer le sujet dans son rapport au savoir implique de détailler davantage ce qu'est ce « surplus de significations ». Le *logos* se laisse entendre en soi, il fait signe au sujet comme un discours intérieur, sous un flux de représentations, un stock de connaissances sans forme auquel chacun est quotidiennement assujéti. Dans ce savoir, une quantité innombrable de forces, d'énergies et d'investissement se donnent à voir dans des images et des représentations. Pour situer le sujet en rapport à ce savoir, Foucault expose l'exercice de décomposition du réel de Marc-Aurèle, qui se décline en trois étapes : d'abord à « définir et décrire », ensuite à « voir et nommer » et enfin à « évaluer et éprouver ». Cet exercice consiste à examiner ce qui vient à l'esprit, « tout ce qui tombe sous l'esprit (*hupopiptontos*) doit être en quelque sorte pris en surveillance et doit servir de prétexte, d'occasion, d'objet à un travail de définition et de description²⁰⁴». Il mène essentiellement à l'élaboration d'un rapport à l'égard de ces objets – des signifiants – qui défilent dans la pensée. De ce flux des représentations qui se présentent au sujet, on ne peut rien en dire tant qu'il n'est pas traité et rapporté à une chaîne symbolique. Un sujet ne peut alors rien comprendre de son expérience tant qu'il n'aura pas élaboré un rapport à ce domaine d'objets, tant qu'il n'aura pas situé son expérience en rapport aux signifiants²⁰⁵.

La première étape de cet exercice, dit Foucault, est celle de « définir et [de] décrire toujours l'objet dont l'image (*phantasia*) se présente à l'esprit²⁰⁶». En suivant Aristote, on posait que jamais l'âme ne pense sans fantasme. Il y a alors toujours une médiation – qu'on nomme un rapport d'objet – entre l'œil de l'esprit et le réel, c'est le fantasme ou la représentation de la réalité pour un sujet. Dans la visée de Marc-Aurèle, définir l'objet renvoie à l'expression *poieisthai horon*, où le terme *horos* désigne « la délimitation, la limite, la frontière », il est alors question de « tracer une frontière²⁰⁷», entre le *Cogito* et la part illusoire de sa production. Cette limite a essentiellement une fonction, dans nos termes, de

²⁰⁴ L'*Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.281.

²⁰⁵ Et ce, aussi longtemps que le sujet n'aura pas admis qu'un signifiant ne fait que le « représenter » dans le présent, suivant la loi du réel.

²⁰⁶ L'*Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.278.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 280.

coupure, de séparation, de déprise d'une dynamique d'identification. Dès lors qu'est défini l'objet, une ligne est tracée et une distance entre soi et le signifiant est instaurée.

Foucault déplie l'étymologie de cette expression en évoquant ses deux significations : soit de « donner une définition adéquate » et de « fixer la valeur et le prix de quelque chose²⁰⁸ ». Suivant ce que Foucault présente à propos de Marc-Aurèle, « l'exercice spirituel doit consister à donner des définitions, à donner une définition en termes de logique ou en termes de sémantique ; et puis, en même temps [à] fixer la valeur d'une chose²⁰⁹ ». Le fait de donner des définitions est une première prise de position vis-à-vis ce flux de représentations, car en étant constitué dans un discours – c'est là le passage de l'imaginaire non symbolisé à l'imaginaire symbolisé – il cesse d'être subit, il acquiert une relative stabilité. C'est dans ce passage qu'il y a substitution de l'image pour un mot.

Dans le cours de cet exercice spirituel, il est nécessaire d'intervenir et notamment, de manière conforme à cette « éthique du rapport verbal à l'autre » dans l'examen de conscience, par la nomination, qu'elle soit une énonciation intérieure ou un discours proféré. Foucault précise en quoi consiste l'exercice :

Définir et décrire l'objet dont l'image se présente à l'esprit de sorte qu'on le voie distinctement - tel qu'il est par essence, à nu, en entier, sous toutes ses faces, et se dire en soi-même son nom et le nom des éléments dont il fut composé et dans lesquels il se résoudra [...] comme de pouvoir identifier avec méthode et vérité chacun des objets qui se présentent dans la vie et de les voir toujours de telle manière que l'on considère en même temps à quelle sorte d'univers chacun confère utilité, et laquelle, quelle valeur il a par rapport à l'ensemble et laquelle par rapport à l'homme [...] combien de temps il doit naturellement durer, cet objet qui cause cette image en moi, et de quelle vertu j'ai besoin par rapport à lui, par exemple : de la douceur, du courage, de la sincérité, de la bonne foi, de la simplicité, de l'abstinence, etc²¹⁰.

L'exercice consiste à décrire, nommer et évaluer ce qui se présente à soi : l'événement de pensée, l'image, le contenu de pensée qui se propose à la conscience. Foucault souligne le

²⁰⁸ *Ibid.*, p.280.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.280.

²¹⁰ *Ibid.*, p.278-279.

fait que l'image qui se présente doit être *nommée* et décomposée de sorte que puisse être nommé chaque élément intrinsèque qui la compose.

L'acte de nomination, d'énonciation, qu'il soit l'expression du verbe intérieur (*ad intra*) ou extérieur (*ad extra*), est une façon de fixer la description de l'image de l'objet qui en a été faite. Le sujet n'est alors plus seulement dans un rapport d'assujettissement à ses représentations, ces dernières deviennent intégrées à son expérience dans le geste du dire :

Se dire à soi-même (le texte est assez explicite : « *legein par'heautô* »), ça veut dire non pas simplement connaître, se rappeler le nom de la chose et des différents éléments de la chose, mais il faut se le dire en soi-même, se le dire pour soi-même. C'est-à-dire que c'est bien d'une énonciation intérieure certes, mais parfaitement explicite, qu'il s'agit. Il faut nommer, il faut parler à soi-même, il faut se le dire. Chose qui est absolument importante dans cet exercice, que cette formulation réelle, même si elle est intérieure, du mot, du nom, ou plutôt du nom de la chose et des noms des choses dont cette première chose est composée. Et cet exercice de verbalisation est évidemment très important pour la fixation, dans l'esprit, de la chose, de ses éléments, et par conséquent pour la réactualisation à partir de ces noms de tout le système de valeurs dont on parlera tout à l'heure²¹¹.

La fixation de la chose dans l'esprit est alors matérialisée dans un énoncé, dans ce qui est dit, verbalisé, à propos de l'objet ou plutôt de l'image, de la représentation de cet objet. Il y a là un discours intérieur du sujet avec lui-même, où l'exercice de description, de nomination et d'évaluation consiste en une appropriation, une subjectivation de cette chose qui se réintègre dans l'expérience. Cet exercice se présente en deux mouvements, précise Foucault. D'abord, la chose est vue « à l'état nu, dans sa totalité, dans ses parties²¹² » lors de sa description. Par la suite, dès que les différents éléments sont nommés, il est possible de saisir distinctement « de quels éléments l'objet est composé, et en quels éléments il se résoudra²¹³ ». Ce mouvement de va-et-vient entre la chose et sa description est nommé un « doublage du regard par la nomination ». C'est dans cette nomination que la composition de l'objet est saisie comme complexe dans sa réalité essentielle. L'objet et ses éléments constituants sont ainsi conçus comme ayant une existence dans le temps, qui peut être dite fragile, précaire ou

²¹¹ *Ibid.*, p.283.

²¹² *Ibid.*, p.283.

²¹³ *Ibid.*, p.283.

contingente – la prégnance de l’objet varie en fonction d’une interprétation qui peut être actualisée à tout moment. Le sujet peut ainsi actualiser la définition qu’il a du bien, de la liberté et du présent, et voir en quoi les représentations qui se présentent à lui suscitent la propension et un élan vital ou la répulsion.

À cet exercice s’ajoute l’évaluation de la chose dans sa valeur. Décrire, nommer et évaluer se fera non plus seulement à même l’objet en tant que tel, en tant que celui-ci représente un ensemble et qu’il est constitué d’éléments. La seconde phase de l’exercice ne consiste plus à évaluer la valeur de l’objet pour l’ensemble. Plus simplement, pour Marc-Aurèle, il s’agit de jauger la valeur de l’objet pour le cosmos, de la valeur de cet objet pour l’être humain en tant qu’il est citoyen de cette communauté particulière. Ce sera la valeur de l’objet, mais aussi son utilité en tant que telle. Comme Foucault l’évoque, le but de cet exercice analytique, chez Marc-Aurèle, a pour fonction de « nous faire l’âme grande²¹⁴». Foucault résume la visée de cette méditation :

En fait, ce dont il s’agit pour Marc-Aurèle, c’est de l’état dans lequel le sujet se reconnaît indépendant des liens, des servitudes auxquelles ont pu le soumettre ses opinions et, à la suite de ses opinions, ses passions. Rendre l’âme grande, c’est la libérer de toute cette trame, de tout ce tissu qui l’entoure, qui la fixe, qui la délimite, et lui permettre par conséquent de trouver ce qui est sa véritable nature, et en même temps sa véritable destination, c’est-à-dire son adéquation à la raison générale du monde. Par cet exercice, l’âme trouve sa vraie grandeur, grandeur qui est celle du principe rationnel organisant le monde. Cette liberté qui se traduit à la fois par l’indifférence à l’égard des choses et la tranquillité par rapport à tous les événements, c’est cette grandeur-là qui est assurée par l’exercice²¹⁵.

Le flux des représentations, étant à la fois changeant, mobile et variable, il n’empêche qu’il y ait des répétitions constitutives à cette chaîne de signifiants. Le travail de soi sur soi, dans l’élaboration du rapport d’objet, qui se présente chez les cyniques comme un « combat permanent » n’est que le rapport du sujet au savoir. Sans ce rapport athlétique d’élaboration du domaine d’objets, le sujet sera assujéti à un enchaînement de répétitions d’images, de représentations, de signifiants. Car ce qui ne s’élabore pas se répète indéfiniment dans le sujet

²¹⁴ *Ibid.*, p.284.

²¹⁵ *Ibid.*, p.284.

et à son insu, qui sera assujetti à cette chaîne répétitive aussi longtemps que ce qui se répète n'est pas réintégré grâce au discours, le geste *poïétique* par excellence, dans l'expérience. Avec l'acte de nomination du signifiant, il y aurait une immobilisation de la représentation, une fixation de son sens qui équivaut au meurtre de la chose.

Dans le rapport à cette scène intérieure où s'établissent les rapports d'objets, Foucault évoque à propos de l'exercice de Marc-Aurèle qu'elle nécessite une « attention discontinue et analytique ». Dans ce rapport au savoir, Marc-Aurèle dit ceci : « N'oublie pas d'aller ainsi jusqu'aux parties des choses et, par l'analyse (*diairesis*), d'arriver ainsi à les mépriser²¹⁶ ». Le mot employé par Marc-Aurèle est *kataphronein*, il est traduit par mépriser et signifie littéralement « considérer de haut, envisager de haut en bas²¹⁷ ». En bref, ce n'est qu'à travers le rapport d'objet qu'un sujet entretient un rapport au monde, à l'autre et à lui-même. Le travail d'élaboration de ce rapport d'objet impliquerait alors de mépriser autant les anciennes idoles où se sont immobilisés les investissements de la pensée que le faux pouvoir de certains signifiants qui enchaînent répétitivement le sujet. C'est là tout le travail de la conversion, qui prendra le temps que cela prendra, dont Augustin est une incarnation emblématique dans l'Antiquité tardive. C'est toute l'importance que le sujet du souci ait la patience de supporter la longueur du chemin, de parcourir chaque moment et de s'attarder à chacun d'eux.

Décomposer le réel, c'est-à-dire questionner la représentation à travers laquelle on lit la réalité, exige un examen constant qui consiste à *elegkhein*, à « faire l'épreuve de la chose²¹⁸ ». Ce mot employé par Marc-Aurèle signifie à la fois *réfuter* cette chose dans la pratique philosophique, *l'accuser, porter une accusation* dans la pratique judiciaire et *faire un reproche* dans le vocabulaire courant²¹⁹. Sans cette *mise à l'épreuve*, le sujet est pris dans un discours, où il a un savoir sur soi pétrifié. La déprise ne peut se faire que grâce au *logos*, en le mettant en mouvement, par un acte de nomination, et dans un rapport qui persiste à l'autre. Marc-Aurèle évoque l'observation de la danse ou l'écoute de la musique à partir de

²¹⁶ *Ibid.*, p.289.

²¹⁷ *Ibid.*, p.289.

²¹⁸ *Ibid.*, p.284.

²¹⁹ *Ibid.*, p.284.

laquelle il est possible de s'exercer. Cet exercice est dit analytique dans le sens où l'analyse consiste à décomposer un ensemble en ses parties. Foucault décrit l'exemple comme suit :

[...] [S]i l'on regarde une danse dans la continuité de ses mouvements, si on entend une mélodie dans son unité, on va être emporté par la beauté de cette danse ou par le charme de cette mélodie. On va être moins fort qu'elle. Si l'on veut être plus fort que la mélodie ou la danse, [...] ce sera en la décomposant instant par instant, note par note, mouvement par mouvement [...] à ce moment-là chaque note ou mouvement apparaîtra dans sa réalité. Et sa réalité lui montrera bien qu'elle n'est rien de plus qu'une note, qu'un mouvement, en eux-mêmes sans pouvoir parce que sans charme, sans séduction, sans flatterie²²⁰.

Cet exemple de Marc-Aurèle présente d'autres aspects de l'exercice de décomposition de l'objet. Foucault mentionne que le sens de l'exercice est évoqué par Marc-Aurèle au début et à la fin du paragraphe où il fait part de cet exemple. Foucault en cite les passages : « Un chant ravissant, une danse ou un pancrace, tu les mépriseras si tu, etc. », dit Marc-Aurèle.

Les trois *parastêma* sont le bien, la liberté qui est la faculté d'opiner et le réel qui désigne le principe du présent. L'individu en arrive à résister à l'impulsion extérieure et à assurer sa liberté en décomposant la représentation qui se présente à lui pour cette raison qu'il est apte à faire jouer la loi du réel. Cette loi du réel est simple, c'est la loi selon laquelle « [...] il n'y a de réel pour le sujet que ce qui est donné là dans l'instant présent –, à ce moment-là, chaque note ou mouvement apparaîtra dans sa réalité²²¹ ». Suivant ce procédé analytique,

[...] nous nous apercevrons qu'il n'y a aucun bien en cela, en ces notes, en ces mouvements. Et du moment qu'il n'y a aucun bien en eux, nous n'avons pas à les rechercher, nous n'avons pas à nous laisser dominer par eux, nous n'avons pas à nous laisser être plus faibles qu'eux, et nous pourrions assurer notre maîtrise et notre domination. Vous voyez comment le principe du présent comme instance du réel, de la loi de détermination du bien et de l'assurance de la liberté de l'individu, enfin le principe [selon lequel] l'individu doit assurer sa propre liberté par rapport à tout ce qui l'entoure, tout cela est assuré par cet exercice de la mise en discontinuité des mouvements continus, des instants qui s'enchaînent les uns aux autres²²².

²²⁰ *Ibid.*, p.289-290.

²²¹ *Ibid.*, p.290.

²²² *Ibid.*, p.290.

Bref, la pratique de la liberté se réalise à travers l'*askêsis* et dans le travail de discrimination et l'usage de la faculté d'opiner, de donner son assentiment ou pas et ainsi de lier à une quelconque représentation. Tout ceci obéit au principe du présent qui est l'instance du réel.

En s'adonnant à cet exercice qui consiste à une analyse ou une analytique des représentations, l'économie psychique du sujet se trouve à être actualisée, le pouvoir (souverain) qui avait fixé une valeur ou un savoir est par-là réinterrogé – il doit à nouveau rendre des comptes. La décomposition du réel en tant qu'une pratique de la liberté permet alors d'empêcher la cristallisation d'un savoir et de mettre à jour son interprétation. En interprétant à nouveau, il y a une fixation des termes et des valeurs, d'où l'importance de réitérer la question du sujet et le travail d'élaboration du rapport d'objets.

Cet exercice de décomposition est le moment par excellence où une interprétation peut avoir lieu, qu'un contenu de pensée resté hors langage peut y faire son entrée, et ce grâce à une performance verbale et son énonciation. C'est une occasion pour questionner une image (*phantasia*, *phantasmata*) à travers lequel est vu le réel, un nœud qui crée notre réalité. Et ceci se réalise dans les conversations quotidiennes, dans les jeux d'échange du signifiant avec quelques autres.

§ 5. *La melêtan, une méditation du matin et du soir*

Dans les méditations du matin et du soir, la forme du rapport à soi serait envisagée comme la résultante d'un travail d'élaboration du domaine d'objet. C'est ce que nous pourrions appeler une version paisible de la relève dialectique. Foucault illustre ce type d'examen dans le *De ira* de Sénèque. En prenant cette habitude quotidienne de l'examen de conscience, Sénèque fait l'expérience d'une vie intérieure – d'un rapport d'objet – où le matin il se rappelle les tâches et les objectifs qu'il se propose et les moyens adéquats à employer. Comme Foucault l'évoque, « chaque matin, dit Marc-Aurèle, quand je me réveille, je me rappelle ce que j'ai à faire. Et je me rappelle que tout le monde a quelque chose à faire²²³».

²²³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.192-193. « L'idée qu'être empereur – ou être le chef, ou être celui qui commande – non seulement bien sûr impose des devoirs, dit Foucault, on le savait, mais que ces devoirs doivent être traités, accomplis et exécutés à partir d'une attitude morale qui est celle de n'importe quel homme à l'égard des tâches qui sont les siennes, cette idée se trouve

Marc-Aurèle déroulait son *volumen* lorsqu'il faisait le soir l'examen de sa journée. Et dérouler le *volumen*, cela voulait dire dérouler « le livre de la journée », le « livre de sa mémoire ». Foucault explique simplement la procédure : Marc-Aurèle le faisait chaque soir, d'abord pour lui-même, et le lendemain matin, il en écrivait les constats à son maître Fronton²²⁴. Dans ce récit de soi à l'autre, où le sujet se met en scène, Foucault dit clairement que c'est aussi à l'égard de soi-même qu'on le fait. Rendre compte de soi, suivant ce rapport verbal à l'autre, ce serait à la fois occuper une position vis-à-vis de soi-même, et tenir un discours propre à la direction de conscience.

Tous les soirs au moment où le silence et le calme sont retrouvés, il s'agit pour Sénèque de repasser ce qui a été fait durant la journée. Le soir, il procède à un « bilan réel de l'action qui avait été programmée ou envisagée le matin²²⁵ », ce qui l'amène à passer en revue les différentes actions une à une, en ne laissant rien laisser passer et en ne manifestant aucune indulgence à l'égard de lui-même. Dans le cours de cet examen, Sénèque adopte l'attitude du juge vis-à-vis de lui-même. Se convoquant à son propre tribunal, et ce, tous les soirs, comme il le préconise, il se trouve à occuper deux positions, celle du juge et celle de l'accusé. Il n'est ainsi pas question de confessions, d'aveux, ou d'assignation de culpabilité dans ce schéma stoïcien de l'examen de conscience. Pour décrire ce programme de l'examen de conscience, deux exemples de Sénèque sont ainsi résumés dans les mots de Foucault : « Je me souviens, dit Sénèque, au cours d'une discussion et d'un entretien avec un ami, je voulais essayer de lui donner une leçon morale, l'aider à progresser, l'aider à se redresser, eh bien [...] je l'ai blessé²²⁶ ». L'autre exemple se présente comme suit « J'ai passé un grand moment à discuter avec des gens, à vouloir les convaincre d'un certain nombre de choses que je considère comme vraies. Mais en fait, ces gens étaient incapables de comprendre, et par

clairement formulée par Marc Aurèle. L'Empire, la principauté devient métier et profession. Et il devient métier et profession, pourquoi ? Tout simplement parce que l'objectif premier de Marc Aurèle, ce qui est pour lui la fin même de son existence, la cible vers laquelle il doit toujours tendre, ce n'est pas être empereur, c'est être lui-même ».

²²⁴ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 27 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.157.

²²⁵ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 mars 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.462.

²²⁶ *Ibid.*, p.462.

conséquent j'ai perdu mon temps²²⁷». À première vue, Foucault veut illustrer que la manière dont Sénèque s'y est pris était inadéquate. Sénèque réalise qu'il s'est mépris, qu'il n'a pas été à même de dire ce qu'il voulait dire de la façon convenable, de tenir le discours adéquat pour la situation. Cela constitue, au dire de Foucault, des fautes « d'ordre technique » dans l'activité de direction de conscience. C'est parce qu'il occupe cette position de directeur de conscience qu'il a commis des « fautes », ce que Foucault préfère nommer des « erreurs techniques ». D'où le fait que la *tekhnê tou bion*, cette technique qui porte sur la vie, est un art *en soi*, on apprend à la pratiquer toute une vie durant.

Il n'a pas su bien diriger les instruments, bien tenir en main les instruments qu'il utilisait. Il a été trop violent à un moment donné, il a perdu son temps à un autre moment. Par rapport aux objectifs qu'il se proposait – corriger quelqu'un, convaincre un groupe de gens, il n'a pas pu réussir, parce que ses moyens n'étaient pas bons. C'est donc, si vous voulez, essentiellement comme mésajustement entre des moyens et des fins qu'il va relever quelque chose dans son examen de conscience²²⁸.

Bien que Sénèque se dise face à lui-même dans son propre tribunal, à la fois juge et accusé, le vocabulaire employé fait davantage référence à des termes administratifs. Foucault l'illustre ainsi à partir de quelques verbes : *excutare*, signifiant « réexaminer un compte, une comptabilité pour essayer de la dépoussiérer de toutes ses erreurs » ; *scrutari*, qui veut dire « faire une inspection, l'inspection d'une armée, d'un campement, d'un navire, etc » ; et *remetiri* qui signifie « reprendre les mesures, comme un inspecteur, après un travail fini, reprend les mesures, voit si ça a été correctement fait, si le coût correspond bien au travail fait, etc.²²⁹ ». Bref, l'examen de conscience auquel Sénèque se convoque quotidiennement a pour visée une vérification de type administratif, afin de s'assurer de l'efficacité des opérations, plutôt que d'une condamnation de nature juridique. Pour Sénèque, il n'est nullement question de réactualiser des remords ou de faire des reproches, insiste Foucault, dans ce type d'exercice. Il résume ainsi le passage de Sénèque qui se dit à lui-même : « Je ne

²²⁷ *Ibid.*, p.462.

²²⁸ *Ibid.*, p.462.

²²⁹ *Ibid.*, p.462-463.

me passe rien, je me rappelle tout ce que j'ai fait, je ne manifeste pas d'indulgence, mais je ne me punis pas. Je me dis simplement : désormais il ne faut plus refaire ce que tu as fait²³⁰».

Cet examen, en tant qu'activité de direction de conscience, n'a pour visée, dit Foucault, que la «réactivation des moyens que l'on doit employer pour atteindre ces fins et les objectifs immédiats qu'on peut se proposer²³¹». Dans ce cas précis, réactiver les moyens consiste à actualiser une position et un discours intérieur vis-à-vis de soi-même ou d'un autre. L'exercice proposé par Sénèque est ainsi une forme d'exercice de mémoire, où il est possible d'évaluer l'adéquation entre les règles qui ont été rappelées à la mémoire et les moyens qui ont été employés pour engendrer la forme du rapport à soi qui avait été envisagée comme un vœu en début de journée. Enfin, toujours dans le même passage de Sénèque, celui-ci dit que lorsque des reproches sont faits à des amis, la finalité n'est jamais de les blesser, mais plutôt de les faire progresser. Voilà pourquoi, à l'égard de soi comme à l'égard d'un ami, il ne doit pas y avoir de condamnation ou de reproches, mais bien une réactivation des principes d'actions.

Cette direction de conscience qui est d'abord et toujours un rapport à soi, celle du *logos* comme un bon pilote, un combattant, s'apparente à ce que l'on peut se surprendre de voir écrit déjà à cette époque sous la plume de Foucault, comme une espèce de management de l'âme, un rapport managérial à l'être qui ne se fait pas sans technique. Ainsi, si l'intérêt est, comme dans *La nouvelle raison du monde*²³², de n'augmenter que l'efficacité, le rendement et la rentabilité des actes, il n'en demeure pas moins que des règles d'art doivent être adoptées. Dans cette difficile tâche de faire entendre quelque chose à quelqu'un, de faire écouter le *logos*, des principes d'action doivent être actualisés. C'est ainsi en répétant des formules injonctives qui rappellent les préceptes, les *parastêma*, que peut être entendu le *logos*. Mais cela nécessite une technique, un art, celui de l'usage des représentations. Il faut être doué d'un tact pour tenir le discours approprié à la situation. Ce n'est pas donné d'emblée

²³⁰ *Ibid.*, p.463.

²³¹ *Ibid.*, p.463.

²³² Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. La Découverte, 2009.

de faire ouïr le *logos*, cela prend une préparation, celle de se doter d'une *paraskêue*, d'un équipement de discours. C'est tout comme s'il fallait être polyglotte ou seulement avoir l'aptitude à parler « plus d'un » idiome, être capable de personnaliser l'interface de son discours en fonction de son interlocuteur pour réussir à se faire entendre et à réactiver les principes d'actions.

§ 6. *Le rapport plein au logos : une position et un discours pour le sujet*

Dans la méditation du matin et du soir, on voit poindre un discours intérieur et une position de sujet. Le rapport plein et achevé de soi à soi que Foucault décrit trouve son plus haut degré de perfection dans l'*askêsis* hellénistique. Pour que le sujet puisse se réaliser dans un rapport de soi à soi, cela suppose dans la culture gréco-romaine, à l'instar des *Entretiens* d'Épictète, « qu'il dispose d'une certaine faculté qui est, dans sa nature, ou plutôt dans son fonctionnement, différents des autres facultés²³³ ». Foucault résume ainsi l'apport d'Épictète, dans le souci de soi stoïcien, soit dans la méditation, « ce n'est pas l'élément d'identité qui est pertinent dans cette saisie de soi par soi, mais plutôt une sorte de redoublement intérieur qui implique comme une dénivellation²³⁴ ». À partir de cette « dénivellation des facultés », l'*homo dialecticus* va pouvoir se « situer, fixer, établir, le rapport de soi à soi²³⁵ ». C'est là une généalogie du sujet qui prend assise dans l'humus gréco-romain et les écrits d'Épictète pour illustrer la préfiguration de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel.

Il n'y aurait de rapport dialogique à soi, de dialectique en soi, que dans la mesure où le sujet a le savoir et le pouvoir de « [...] s'adresser à une autre faculté qui est la faculté de l'usage des autres facultés²³⁶ ». C'est ainsi par l'usage de cette faculté, « dans cette posture de

²³³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 mars 1982 (première heure) », *ibid.*, p.438; Voici l'entretien auquel Foucault se réfère : « Voilà ce qu'en toute occasion vous devriez chanter, et chanter aussi l'hymne le plus solennel et le plus divin pour la faculté dont Dieu vous a doués, celle de comprendre ces choses et d'en user avec méthode (*hodô khrêstikên*) » (Épictète, *Entretiens*, I, 16,1).

²³⁴ *Ibid.*, p.437.

²³⁵ *Ibid.*, p.438.

²³⁶ *Ibid.*, p.438.

contrôle et de libre décision de l'usage des autres facultés, que doit s'établir le souci de soi ». Foucault résume ce qu'implique l'usage de cette faculté :

Se soucier de soi-même, c'est faire qu'on ne se sert pas comme ça des facultés qu'on a, mais que l'on ne s'en sert jamais qu'en déterminant l'usage qu'on en fait par le recours à cette autre faculté qui détermine le bien et le mal de cet usage. Donc, c'est dans cette dénivellation que va s'opérer le souci de soi et la connaissance de soi²³⁷.

Dès lors, « se constituer soi-même comme sujet » permet à l'individu « d'avoir accès à l'être lui-même, accès qui est tel que l'être auquel on a accès sera en même temps, et par contre coup, l'agent de transformation de celui qui a accès à lui²³⁸». Ce *devenir sujet*, se réalise ainsi dans le quotidien, cela est une pratique sociale, aussi banale que la méditation ou les exercices spirituels évoqués par Marc-Aurèle ou Sénèque. Les examens de conscience et les exercices de décomposition du réel ont cette fonction, soit de « devenir à soi-même un autre », de prendre pour objet soi-même ou le cours de ses représentations, et de supprimer ensuite cet autre, de se « dessaisir, comme le dit Malabou, de toute forme²³⁹».

Bien qu'ait été évoquée à plus d'une reprise cette nécessité qu'il y ait une « élaboration du rapport d'objet » par le sujet, cela amène inévitablement à une forme d'auto-objectivation aliénante, où la raison ne cesse de se réfléchir comme dans un jeu de miroir. Le procès qui est, expliqué par Hegel dans le terme de l'*Aufhebung*, rend justement compte en trois temps du devenir autre, de la prise de soi comme objet et dans le moment synthétique de l'abolition de cette entité pour advenir autrement. C'est le procès d'auto-engendrement, d'auto-subjectivation du *logos* à travers l'*éthos*. Quand Foucault dit que le sujet est objet et sujet à la fois, il veut signifier par là, dans les mots de Hegel, que le sujet est « objet de soi-

²³⁷ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 mars 1982 (première heure) », *ibid.*, p.438 On ne peut s'empêcher de renvoyer le lecteur à la tripartition de l'âme décrite dans la République [...] et à la l'évocation du principe d'une classe supérieure à l'intérieur de l'âme.

²³⁸ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 », *ibid.*, p.184.

²³⁹ Malabou. Catherine. *L'avenir de Hegel : Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, 1996, p. 240.

même et en même temps doit être immédiatement aussi comme objet supprimé et réfléchi en soi-même²⁴⁰».

Dans ce redoublement intérieur, le discours qui prend « le soi » comme objet est *tout comme* le discours du maître, il doit servir de « voix intérieure qui se fait entendre d'elle-même lorsque les passions commencent à s'agiter²⁴¹». Aussi loin que l'on puisse remonter dans l'histoire de la pensée, c'est chez Héraclite qu'est incarné le *logos*, le *noûs*, un discours intérieur qui est, comme Foucault l'évoque, « progressivement mis en application, un quasi-sujet qui règne souverainement en nous²⁴²». Ce n'est que par ce discours du maître que peut être établie une éthique, car « un esclave n'a pas d'éthique²⁴³». Dans l'ascétique philosophique, la technique par excellence est ce discours du maître, c'est *via* ce dernier qu'est possible un *gouvernement de soi*. Ainsi avoir ce discours « sous la main », *prokheiron*, était une exigence pour un grec. C'est à partir de cette position que le sujet problématise sa liberté, son rapport à soi, aux autres et au monde. Ce discours est néanmoins fondé sur un savoir. Il y a quelques formes de connaissance qui sont évoquées par Foucault dans son cours sur *L'Herméneutique du sujet*. Ces connaissances sont de différents ordres et importances pour le sujet. Elles varient en fonction de leur intérêt et de leur caractère formel. Devant être situé dans un rapport à une connaissance de la nature, de l'homme, du monde, et des dieux, le sujet est encore une fois immergé dans un trop-plein de signifiants. Dans la formation de cette armature rationnelle du discours, de ces quelques gestes qui forment une bonne *paraskeuê*, la forme de connaissance qui doit être implantée dans le corps de l'athlète est d'une part liée à la nature, à la *phusiologia*, et d'autre part a pour caractéristique d'être *êthopoïétique*. Avant de décrire plus en détail ce savoir, et son caractère conjectural, disons quelques mots sur la visée de l'ascèse. Dans ce combat permanent du rapport à soi, la tâche athlétique se résume à celle de l'adéquation, celle « d'être capable d'agir en fonction de ce

²⁴⁰ Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Par Jean-Pierre Lefebvre, GF Flammarion, 2012 [1807], préface, p.23.

²⁴¹ *L'Herméneutique du sujet*, Résumé du cours, *ibid.*, p.480.

²⁴² « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité », *Dits et Écrits II*, *ibid.*, p.1533.

²⁴³ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité », *Dits et Écrits II*, *ibid.*, p.1533.

que nous pensons²⁴⁴». Dans les exercices de décomposition du réel et d'examen de soi, une culture de l'esprit, une *tekhnê* s'acquiert, qui consiste essentiellement à connaître un pouvoir d'agir, une capacité d'élaboration dans le rapport d'objet.

Je dis vrai, je te dis vrai. Et ce qui authentifie le fait que je te dise vrai, c'est qu'effectivement je suis, comme sujet de ma conduite, absolument, intégralement et totalement identique au sujet d'énonciation que je suis, quand je te dis ce que je te dis²⁴⁵.

§ 7. *L'ascétique hellénistique* : « *Le sujet qui parle s'engage*²⁴⁶»

En chacun de nous, il y a comme une ascèse, une partie dirigée contre nous-mêmes. Nous sommes des déserts, mais peuplés de tribus, de faunes et de flores [...] et toutes ces peuplades, toutes ces foules, n'empêchent pas le désert, qui est notre ascèse même, au contraire elles l'habitent, elles passent par lui, sur lui [...] le désert, l'expérimentation sur soi-même, est notre seule identité, notre chance unique pour toutes les combinaisons qui nous habitent.²⁴⁷

Dans cette scission qui persiste à l'intérieur du sujet, pour ne pas dire qu'elle ne cesse d'insister, un combat permanent se présente, une ascèse dans la pensée. La figure de l'athlète mobilisée par Foucault est binaire : soit le sujet est, dans son versant chrétien, en lutte intérieure contre lui-même, soit il est, dans son versant stoïcien, en lutte extérieure contre les événements. C'est toujours de l'un de ces fronts que proviennent les déterminations, les prédicats ou les attributs du sujet qui s'amoncellent, pour un moment seulement, à la surface de la conscience.

²⁴⁴ *L'Herméneutique du sujet*, « cours du 24 mars 1982 », *ibid.*, p.441. C'est un regard porté vers « la vérité de ce que l'on pense ». Et combat est censé mener à « éprouver la vérité des représentations et des opinions qui les accompagnent ».

²⁴⁵ *L'Herméneutique du sujet*, « cours du 10 mars 1982 », *ibid.*, p.389.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.389.

²⁴⁷ Deleuze, Gilles. *Dialogues*. Champs Flammarion, Paris, 2008, p.18.

Bien que Foucault accorde quelques cours à la conversion platonicienne et chrétienne, c'est à la conversion stoïcienne qu'il se réfère le plus abondamment et à l'*askêsis* de l'époque hellénistique et romaine. On l'a dit, l'ascèse se réalise avec le corps, sous la forme de « l'exercice, la pratique, l'entraînement²⁴⁸ » dans des objectifs pratiques et existentiels. La lecture du *logos* et de la *parrhêsia* mène aussi Foucault à définir l'ascèse comme suit ; « l'*askêsis*, dit-il, est en réalité une pratique de la vérité ». Elle consiste à s'adonner à une libre parole, à la *parrhêsia*, à poser un discours de soi-même où l'on dit vrai sur soi-même. Dans cet exercice, le sujet énonçant une parole qui le commet s'oblige à une adéquation : celle d'être capable d'agir en fonction de ce qu'il pense. Suivant Marc-Aurèle, cet exercice était tout autant une épreuve de soi, où le sujet se somme de dire la vérité.

Il y a inévitablement dans un tel discours des effets de retour. Dans le travail analytique, dire vrai sur soi, tenir un discours de vérité sur soi-même pourra amener à faire le retrait d'un investissement important dans le passé et permettre une diversification de l'économie psychique. Cet acheminement vers la parole se matérialise dans des énoncés et produit un savoir de soi pour la conscience. Ce savoir de soi est la résultante d'une prise de la conscience d'un objet ou d'une éthique du rapport verbal à l'autre, il a la particularité d'être *êthopoïétique*. Ce terme, Foucault juge nécessaire de le détailler, en explicitant sa signification dans les écrits de Plutarque :

C'est l'expression, ou la série des expressions, des mots : *êthopoiein*, *êthopoïa*, *êthopoios*. *Êthopoiein*, ça veut dire faire de l'*êthos*, produire de l'*êthos*, modifier, transformer l'*êthos*, la manière d'être, le mode d'existence d'un individu. Ce qui est *êthopoios* c'est quelque chose qui a la qualité de transformer le mode d'être d'un individu [...] Gardons-lui si vous voulez le sens que l'on trouve chez Plutarque, c'est-à-dire : faire de l'*êthos*, former de l'*êthos* (*êthopoiein*) ; capable de former de l'*êthos* (*êthopoios*) ; formation d'*êthos* (*êthopoïa*). Eh bien, il me semble que la distinction, la césure introduite dans le champ du savoir, encore une fois ce n'est pas celle qui marquerait comme inutiles certains contenus de connaissance et comme utiles certains autres : c'est ce qui marque le caractère « *êthopoïétique* » ou non du savoir²⁴⁹.

²⁴⁸ L'*Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.202.

²⁴⁹ L'*Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.227.

C'est alors qu'il est possible d'envisager la question de savoir en quoi le discours sur soi avec l'autre, sous la forme de la *parrhêsia*²⁵⁰, produit un *êthos*. En tant que l'ascétique hellénistique est une pratique de la vérité, du dire vrai, il y a une transformation du *logos* en *êthos*, la manière d'être est ainsi influencée par un discours : lorsque quelqu'un parle et qu'il y a écoute, il y a là le strict minimal pour qu'un effet soit induit dans l'âme et qu'il y ait création d'*êthos*. Dans le rapport à l'autre ou au discours intérieur, dans ce mouvement immanent du *logos*, il y a un « effet de retour » sur la forme, c'est ce qui est *êthopoïétique*. L'intérêt de Foucault pour le discours et le savoir qu'il procure porte essentiellement sur « la question de l'effet sur le sujet du fait qu'il a dit, qu'il peut dire et qu'il a dit le vrai sur lui-même²⁵¹ ». Tout ce qui est de l'ordre de l'*effet*, que ce soit un effet de « retour », de « vérité », bref de l'effet de la parole sur celui qui la prononce est ici scruté minutieusement. On ne peut pas ne pas penser au fait que Foucault veut retrouver un modèle qui soit à la fois au plus proche de celui de la psychanalyse et en même temps beaucoup plus vieux, de façon à faire apparaître le premier comme le simple prolongement de ce qui est l'œuvre dans une culture millénaire. Cette tentation est là en fait dès le début du texte – avec l'hommage à Lacan qui apparaît dans les premières séances²⁵². Mais Foucault glisse volontairement sur cette parenté qui saute pourtant aux yeux de ses auditeurs. En cherchant les effets de la parole sur le sujet, il entend montrer que le passage au langage permet le partage de la vérité, partage qui transfigure définitivement l'être du sujet. L'énonciation et la verbalisation permettent ainsi à des contenus de pensée – des événements – qui étaient restés hors parole d'y faire leur entrée.

Dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault avait déjà cet intérêt pour le travail d'élaboration dans le langage, d'un usage du *logos*, qui modifie la forme des objets, des rapports d'objets. Il invitait à traiter les discours « comme des pratiques qui forment

²⁵⁰ « La *parrhêsia* est d'abord définie par Foucault dans sa dimension positive originelle, comme fondement éthique de la démocratie : elle est ce privilège dévolu au citoyen bien né de prendre la parole, d'user du franc-parler, d'exercer un ascendant sur les autres » (Gros, F. *La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)*, dans Gros, F. *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, 2002, p.159.).

²⁵¹ *L'Herméneutique du sujet*, « cours du 6 janvier 1982 », *ibid.*, p.31.

²⁵² Sur la réouverture par Lacan de la question du sujet, Foucault se réfère à plusieurs textes de Lacan allant dans ce sens. Voir *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 », note 6, p.41.

« systématiquement les objets dont ils parlent²⁵³ ». Dès qu'un quelconque contenu de pensée, resté inédit, non révélé, parce que tenu à l'écart du langage, obtient une forme dans le discours, sa révélation sème quelque chose dans le milieu de celui qui parle. Selon sa teneur, éthique, esthétique ou politique, il peut être réactivé. Ce n'est pas seulement le contenu de pensée et le sujet qui changent de forme, mais également le milieu – la cité – qui en étant informé en accueille l'effet émergent. La pratique de soi aboutit ainsi dans une pratique discursive. On pourrait alors être porté à confondre la structure du sujet avec celle d'un texte ou à se surprendre de leur homologie structurale. Les mots pour parler de la chose forment alors la chose en retour. C'est là le caractère *êthopoïétique* du savoir qui est véhiculé dans tout discours, c'est l'effet de discours à l'intérieur d'un sujet qui a pour conséquence de faire, de former, de la manière d'être, sur fond du particulier comme d'universel. Il y a ainsi dans le savoir *êthopoïétique* une teneur sociale qui se saisit comme une mise en mouvement, un effet de retour, qui permet une réactivation du sujet. C'est sur l'examen de soi de l'époque hellénistique et romaine que Foucault attire l'attention de notre modernité qui est absorbée vers la pente abyssale d'une médicalisation de l'existence. Si les narcotiques en vente de nos jours visent à induire des effets dans l'âme grâce à des molécules chimiques, ce qui était thérapeutique dans la culture gréco-latine, c'était le *logos* remède (*logos pharmakon*) – l'efficacité symbolique de la parole. Bien entendu, ce ne sont pas toutes les fatigues et les souffrances qui sont culturelles. À l'époque hellénistique, l'ascèse avait cette fonction de former le sujet, de le munir du strict minimal en ce qui a trait à la culture de l'esprit. Faire du sujet un athlète, un guerrier, c'était enfin « [...] doter l'homme d'un équipement de discours vrai qu'il pourra appeler à la rescousse, qu'il pourra appeler au secours (le *logos boêthos*), lorsque besoin sera [...] »²⁵⁴, une forme d'assurance maladie avant l'heure ou de politisation du rapport à soi qui seule peut garantir la santé ou vigueur d'une constitution.

Dans cette formation de soi qui se fait dans les échanges quotidiens, dans le jeu d'échange des signifiants où les uns se somment de répondre aux questions des autres, un appel du sujet se fait entendre et l'agir de l'un a des effets sur l'autre. C'est en ce sens que la subjectivation, d'abord celle d'un sujet dans un rapport de soi à soi, n'a pas seulement des

²⁵³ Foucault, M. *L'archéologie du savoir. ibid.*, p.67.

²⁵⁴ *L'Herméneutique du sujet*, « cours du 24 mars 1982 », *ibid.*, p.450.

implications individuelles. Elle est alors à la fois individuelle et collective, elle commence de prime abord et le plus souvent à deux – en « couple », un à un –, et a en potentialité des effets émergents sur d'autres. Le savoir sur soi, comme résultante d'une nomination ou d'un rapport verbal, a ainsi un caractère *éthopoïétique*. Le lien social et son milieu ne peuvent qu'être affectés par cet effet de retour du savoir, et ce, dans ses dimensions éthiques, esthétiques et politiques. Le sujet est affecté dans son rapport à l'autre.

Cette nouvelle éthique est désignée par la notion de la *parrhêsia*²⁵⁵, qui a été décrite précédemment et qui se révèle dans l'exemple de l'examen de soi de Marc-Aurèle avec son maître Fronton. En suivant Foucault, on admet qu'il était ainsi commun dans les conversations de la vie quotidienne du monde grec, hellénistique et romain de s'adonner à l'examen de conscience. Dans cette épreuve où les uns se soumettent aux questions des autres, c'est un discours et un sujet qui adviennent. Les techniques de soi ne peuvent pas laisser intacte la forme de rapport que le sujet entretient avec lui-même. Dans le discours intérieur qui advient sous la forme d'énonciation intérieure, de verbalisation²⁵⁶, de doublage du regard par la nomination, s'élabore un rapport d'objets dans cet espace ouvert par le souci de soi. Foucault traite de l'émergence de ce discours intérieur à partir d'exemples simples : chez Sénèque et Marc-Aurèle, cela prend la forme d'examens du matin ou du soir et sous la forme d'exercices de décomposition du réel.

²⁵⁵ « Avec la notion de *parrhêsia*, enracinée originairement dans la pratique politique et dans la problématisation de la démocratie, puis dérivée ensuite vers la sphère de l'éthique personnelle et de la constitution du sujet moral, avec cette notion à enracinement politique et à dérivation morale on a la possibilité de poser la question du sujet et de la vérité du point de vue de la pratique du gouvernement de soi et des autres. Et on rejoint ainsi le thème du gouvernement que j'avais étudié, il y a plusieurs années. Il me semble qu'en examinant la notion de *parrhêsia*, on peut voir se nouer ensemble l'analyse des modes de véridiction, l'étude des techniques de gouvernementalité et les pratiques de soi. » (*Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Éd F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil (coll. « Hautes Études), 2009, p.10).

²⁵⁶ Ce rapport verbal à l'autre se révèle d'une certaine façon selon les *parastêma* (*L'Herméneutique du sujet*, « cours du 24 février 1982 », *ibid.*, p.279) de façon plus tangibles dans la conversion à soi sous forme d'actes (on protège de loi, on l'équipe) de rapport d'attitudes (on le respecte, on l'honore) et de rapport d'état (maîtrise de soi, possession de soi).

Chapitre V — Rapport à la nature et au corps propre

C'est dans la mesure où le sujet a parcouru le grand cycle du monde, qu'il devient possible pour lui de parvenir au Soi et de s'accorder à l'universel. Le mouvement immanent du *logos*, celui auquel est convié le sujet du souci, l'amène alors à retrouver la place de la raison dans la nature. Ce parcours du monde amène le sujet à saisir la place qui lui revient, qui est sienne, en tant qu'il est une parcelle du *logos*. Quand a été parcouru ce cheminement odysseéen, qui demeure néanmoins indéfini, il y a tout comme une fin du combat avec et contre soi-même. Parcourir ce cycle du monde prend toute une vie. Mais les stoïciens ne prennent néanmoins pas à la légère l'accomplissement de ce parcours, puisque pour eux, comme il était d'usage de le dire à l'époque, la vie équivaut à une longue journée. On disait ainsi que certains empereurs ou combattants se faisaient souffler « *memento mori* » à l'oreille par leur conseiller, une phrase aide-mémoire comme un *hupomnêmata* – ce qui supporte (*hupo*) la mémoire (*mneme*) – qui signifie *tu peux mourir à l'instant*²⁵⁷. Voilà pourquoi, selon Sénèque, il fallait chaque jour tendre à la vieillesse, vers ce point sur la ligne de la vie où l'on a parcouru le grand cycle du monde, où la raison a retrouvé sa place dans la nature et où momentanément a été vaincue cette lutte intérieure. Présenter le sujet en rapport à la nature, à un corps qui lui est propre, suppose qu'il existe une saisie de lui-même par la vision de l'image de son corps, « l'image de l'effectivité de soi²⁵⁸ ». Il y a dans l'ascèse une part sensible, tangible, matérielle, à la constitution de soi, comme y insiste le stoïcien Musonius Rufus. Pour ce penseur de l'époque impériale, Foucault dit :

S'il est vrai que le corps, ce n'est pas grand-chose, ou en tout cas rien de plus qu'un instrument, c'est un instrument dont les vertus doivent bien se servir pour les actions de la vie. Pour devenir active, la vertu doit bien passer par le corps. Donc il faut s'occuper de son corps, et l'*askêsis* (l'ascétique) doit intégrer le corps²⁵⁹.

²⁵⁷ En lien avec le thème de la mort, Foucault se réfère aussi à cet aphorisme de Épictète : « Puisse la mort me saisir en train de penser, d'écrire et de lire ces phrases-là. » (Épictète, *Entretiens*, III, 5, 11, p.23, cité par Foucault, « cours du 3 mars 1982 », *ibid.*, p.342).

²⁵⁸ Malabou, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Éditions Léo Scheer, 2005. p.68.

²⁵⁹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 17 mars 1982 (première heure) », *ibid.*, p.408.

§ 1. Mouvement stoïcien, heauto-scopie et le moi corporel

L'enjeu de l'ascétique est un déplacement du sujet à une position à partir de laquelle il peut saisir les choses dans leur valeur et leur réalité²⁶⁰. Ce déplacement du sujet peut être dû à une méditation ou parce que le sujet a dit vrai sur lui-même. La réflexion sur le principe du souci de soi va dorénavant être prolongée pour saisir l'aboutissement de ce déplacement du sujet selon la conception respective de Platon, de Sénèque et Marc-Aurèle. Si l'exercice spirituel amène le sujet à faire en sorte qu'il puisse « être capable de se voir lui-même », alors les modalités du « se voir » diffèrent en fonction des conceptualisations de Platon et de ces deux philosophes stoïciens de l'époque impériale. Pour décrire le déplacement du sujet dans l'exercice spirituel, Foucault emploie la notion d'héauto-scopie²⁶¹. Le terme *heautou* signifie « de soi-même » et *scopo-ie*, se traduisant par « observer », rend compte d'un dédoublement du sujet où celui-ci est apte à situer son propre corps en dehors de lui-même, telle une image corporelle. Comme si dans le déplacement du sujet, suivant le mouvement platonicien et stoïcien, le *logos* en tant que faculté de penser en venait à rendre possible à l'individu la saisie de l'image de son corps propre.

Le sujet ne peut être ultimement situé dans son rapport au langage et au savoir que dans la mesure où celui-ci implique une médiation de l'image du corps. À partir de là, il peut être possible de penser le sujet à partir du pronom « je ». C'est dans cet espace potentiel du « je », et encore plus de ce « je-ci », que le sujet peut jouer avec les formes de rapports à soi. Néanmoins, il y a aura toujours le poids de l'histoire, ce à partir de quoi il y a quelque chose à *faire*. Situer le sujet dans son rapport à la nature et au corps propre implique de dire

²⁶⁰ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.295. La question de la valeur pourrait être brièvement développée. À partir du déplacement du sujet, possible de saisir les choses dans leur réalité et dans leur valeur. « Et par « valeur », Foucault ajoute, il s'agit de leur place, de leur relation, de leur dimension propre à l'intérieur du monde et aussi de leur rapport, de leur importance, de leur pouvoir réel sur le sujet humain en tant qu'il est libre ».

²⁶¹ « Dans l'héautoscopie, le double que le sujet voit devant lui n'est pas toujours reconnu à certains détails visibles, le sujet a le sentiment absolu qu'il s'agit de lui-même et, par suite, déclare qu'il voit son double. (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Tel, 2005 [1945], p. 174-5). »; Cf. L'hermite, J. *L'image de notre corps*. Paris : L'Harmattan, 1998 et l'ensemble du chapitre « Les phénomènes héautoscopiques, Les hallucinations spéculaires ou autoscopiques », p. 170-227. Cette théorie est comme la réflexion de Maine de Biran, dans une étroite proximité avec *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* de Lacan.

quelques mots de ce qu'est le *logos*, le corps et le principe de la vision. Suivant ce que Sénèque nomme la « vue plongeante sur soi », ou le fait de se « voir de haut en bas » de Marc-Aurèle, il y a une prise possible, une saisie du corps par la pensée qui est analogue à la vision, donc à une action du corps lui-même. Le mouvement de *la vue plongeante* n'est sans doute pas identique à celui de *voir de haut en bas*, pas plus que l'un et l'autre ne sont identiques à la vision chez Platon, mais il reste que l'un et l'autre relèvent de ce que Foucault appelle une « heauto-scopie ». Elle désigne la perception vraie que le sujet a de lui-même, telle une image de son corps : « Le sujet doit se percevoir dans la vérité de son être²⁶² ». Le sujet n'est en relation avec lui-même, les autres et le monde que par la médiation de son corps et de son regard. Le voir est en même temps voir par la pensée, par le principe de la vision. Le souci de soi comme acte d'auto-engendrement ne peut être saisi que dans les rapports susmentionnés du sujet. C'est ainsi à partir du corps seulement et de la simplicité d'une harmonie en son sein que le sujet peut avoir une prise sur le réel.

Pour Foucault, s'occuper de soi chez Platon, implique déjà un mouvement analogue puisque la connaissance de soi est une reconnaissance de soi dans l'élément divin. Il y a, dans le mouvement platonicien, un élément d'identité de l'âme et du principe de connaissance, ce qui suppose qu'elle saisit sa « réalité substantielle » qui est celle du divin.

Si l'on veut savoir comment l'âme, puisque nous savons maintenant que c'est l'âme qui doit se connaître elle-même, peut se connaître elle-même, eh bien, prenons l'exemple de l'œil. Quand un œil peut se voir, c'est à quelles conditions et comment ? Eh bien, quand il perçoit l'image de lui-même qui lui est renvoyée par un miroir. Mais le miroir n'est pas la seule surface de réflexion pour un œil qui veut se regarder lui-même. Après tout, quand l'œil de quelqu'un se regarde dans l'œil de quelqu'un d'autre, quand un œil se regarde dans un autre œil absolument semblable à lui, que voit-il dans l'œil de l'autre ? Il se voit lui-même. Donc : une identité de nature est la condition pour qu'un individu puisse connaître ce qu'il est. L'identité de nature est, si vous voulez, la surface de réflexion où l'individu peut se reconnaître, connaître ce qu'il est. Deuxièmement, quand l'œil se perçoit ainsi dans l'œil d'un autre, est-ce que c'est dans l'œil en général qu'il se voit, ou n'est-ce pas plutôt dans cet élément particulier de l'œil qui est la pupille, cet élément qui est ce en quoi, ce par quoi s'effectue l'acte

²⁶² *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.295.

même de la vision ? En fait, l'œil ne se voit pas dans l'œil. L'œil se voit dans le principe de la vision²⁶³.

Dans ce sens, l'âme peut se voir qu'en appliquant son regard vers la pensée et le savoir (*to phronein, to eidenai*). Dans ce mouvement par lequel l'âme se connaît elle-même, elle voit l'élément qui est de même nature qu'elle, à savoir l'élément divin. Le souci de soi, tel qu'il est décrit dans *l'Alcibiade*, implique que la connaissance du divin est nécessaire à la connaissance de soi. C'est parce que l'âme regarde le divin en soi qu'elle est capable de connaissance de soi²⁶⁴.

²⁶³ *L'Herméneutique du sujet*, « cours du 13 janvier 1982 », *ibid.*, p.68.

²⁶⁴ Il pourrait y avoir une élaboration plus conséquente de ce thème de la paternité divine. Mains passages néoplatoniciens de *L'Herméneutique du sujet* sont saillants à cet égard. Poursuivons la citation qui a été présentée quelques pages plus haut à propos de l'accès à l'être « [...] accès qui est tel que l'être auquel on a accès sera en même temps, et par contre coup, l'agent de transformation de celui qui a accès à lui. Et c'est ça, le cercle platonicien, ou en tout cas le cercle néo-platonicien : en me connaissant moi-même, j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme l'être que je suis et m'assimile à Dieu. *L'homoiôsis tô theô* est là. » (*L'Herméneutique du sujet, ibid.*, p.184) Des passages stoïciens vont aussi dans le même sens. Par exemple, pour Épictète, c'est dans l'exercice de *l'epimeleia heautou* et l'examen de soi que s'établit la parenté de l'âme avec le divin : « Comme Zeus vit pour lui-même, se repose en lui-même, réfléchit à la nature de son propre gouvernement, s'entretient de pensées dignes de lui, de même, nous aussi, devons-nous pouvoir converser avec nous-mêmes, savoir nous passer des autres, ne pas nous trouver embarrassés sur la manière d'occuper notre vie : nous devons réfléchir sur le gouvernement divin, sur nos rapports avec le reste du monde, considérer quelle a été jusqu'ici notre attitude vis-à-vis des événements, quelle elle est maintenant, quelles sont les choses qui nous affligent, comment aussi on pourrait y remédier, comment on pourrait les extirper » (*Entretiens*, III, 13,7, p.47 cité par Foucault, *L'Herméneutique du sujet, ibid.*, p.439). Foucault discute de ce qu'est la figure de Zeus, « c'est l'être qui vit pour lui-même. « *Autos heautô sunestin* », dit le texte grec que Foucault cite. C'est dans cet être avec soi-même que constitue l'être du divin. Quatre particularités définissent la position du sage, de celui qui est parvenu à la *sapientia* qui est entendue, comme Foucault l'évoque précédemment (*L'Herméneutique du sujet, ibid.*, p.184), comme la connaissance d'un domaine d'objet qui se substitue à la notion d'accès à la vérité. Ces caractéristiques sont les suivantes, dit Foucault, « Vivre avec soi-même; se reposer en soi-même, être dans un état d'ataraxie; réfléchir à la nature de son propre gouvernement, c'est-à-dire savoir comment sa raison, la raison de Dieu, va s'exercer sur les choses ; et enfin s'entretenir de pensée digne de soi, s'entretenir avec soi-même » (*L'Herméneutique du sujet, ibid.*, p.440). Et puisqu'on a dit que le travail d'élaboration pourrait être poursuivi, permettons d'aiguiller le lecteur vers le premier appendice de *L'introduction à la lecture de Hegel* de Kojève qui traite de « La dialectique du réel et la méthode phénoménologique chez Hegel ». Kojève y aborde le thème d'un « dialogue » divino-humain où, « Dieu n'est qu'un titre pour l'interlocuteur humain avec qui on discute ». Et il ajoute « [...] De toute façon, en fait, l'interlocuteur divin est fictif. Tout se passe dans l'âme même du "savant". Et c'est pourquoi Augustin a eu des "dialogues" avec son "âme". Et un disciple lointain de ce chrétien platonisant (ou plotinissant), Descartes, a délibérément laissé tomber Dieu en se contentant de dialogue et de discuter avec lui-même. Ainsi la Dialectique devint "Méditation" ». (Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Tel, 1947, p.537).

§ 2. Développement du mouvement stoïcien suivant Sénèque et Marc-Aurèle

Pour ce qui est de l'élaboration de cette « vue plongeante sur soi » par laquelle le sujet saisit la co-naturalité et la co-fonctionnalité de la raison humaine et de la raison divine (même propriété, même fonction, même rôle), le sujet du souci saisit « ce que la raison divine est au monde, la raison humaine doit l'être à l'homme lui-même²⁶⁵». Dans le mouvement stoïcien, il ne s'agit pas de produire par l'exercice et l'ascèse un détachement de ce monde-ci au profit d'un autre monde. Il ne s'agit pas de quitter le corps tombeau pour gagner une quelconque patrie du monde des idées, ni de rompre avec cette réalité, ni de quitter un monde d'apparences pour atteindre celui de la vérité. Dans le mouvement stoïcien, pour Foucault du moins,

il s'agit d'un mouvement du sujet qui s'opère et s'effectue dans le monde – allant effectivement vers le point d'où vient la lumière, gagnant effectivement une forme qui est la forme même de la raison divine – qui nous place, en tant que nous sommes dans le *consortium Dei*, au sommet même, au point le plus haut (*altum*), de cet univers. Mais nous ne quittons pas cet univers et ce monde, et au moment même où nous sommes au sommet de ce monde, par là même, l'intériorité, les secrets et le sein même de la nature s'ouvrent à nous.²⁶⁶

Malgré certaines analogies platoniciennes, il n'est pas question, suivant le mouvement stoïcien, de « se détourner du monde-ci pour regarder vers un autre ». Ce parcours « vers le point d'où vient la lumière », c'est là conceptuellement se rapprocher du principe de la vision. Le mouvement stoïcien, tel que défini par Sénèque, est « une sorte de recul par rapport au point où nous sommes ». Ce mouvement tel que décrit par Sénèque, dit Foucault,

va nous permettre de saisir la petitesse et le caractère factice et artificiel de tout ce qui nous a paru, avant que nous soyons libérés, être le bien. Richesse, plaisirs, gloire : tous ces événements passagers vont reprendre leur véritable dimension, à partir du moment où, grâce à ce mouvement de recul, nous serons arrivés au point le plus haut et où les secrets de l'ensemble du monde nous seront ouverts. C'est une fois, dit-il, qu'on a parcouru le monde entier (« *mundum totum circumire* ») [...] c'est une fois que l'on a fait le parcours du monde dans son cercle général, c'est en regardant du haut le cercle des terres (« *terrarum orbem super ne despiciens* »), c'est à ce moment-là que l'on peut mépriser toutes les fausses

²⁶⁵ L'Herméneutique du sujet, « Cours du 17 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.264.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.265.

splendeurs aménagées par les hommes (les plafonds d'ivoire, les forêts transformées en jardins, les fleuves détournés dans leur cours, etc.²⁶⁷)

Le mouvement stoïcien entendu comme le « parcours de la nature » nous permet,

non seulement d'écarter, de disqualifier toutes les fausses valeurs, tout ce faux commerce à l'intérieur duquel nous étions pris, *mais de prendre la mesure de ce que nous sommes effectivement sur la terre, la mesure de notre existence – de cette existence qui n'est qu'un point, un point dans l'espace et un point dans le temps –, de notre petitesse*²⁶⁸.

Le mouvement stoïcien qui est aussi celui de l'ascèse philosophique, de l'exercice spirituel proposé par la pensée hellénistique et romaine, consiste à inscrire le sujet dans le cheminement indéfini qui est le grand parcours de la nature. Suivre ce mouvement auquel Sénèque nous invite dans les *Questions naturelles*, ce sera alors

nous permettre de nous ressaisir nous-mêmes là où nous sommes [...] pour mesurer très exactement l'existence parfaitement réelle que nous sommes, mais qui n'est qu'une existence ponctuelle. Ponctuelle dans l'espace, ponctuelle dans le temps. Être pour nous-mêmes, à nos propres yeux, ce que nous sommes, à savoir un point, nous ponctualiser dans le système général de l'univers : c'est cette libération-là qu'effectue réellement le regard que nous pouvons porter sur le système entier des choses de la nature²⁶⁹.

Permettant au sujet de « se percevoir lui-même dans ses dimensions propres », le stoïcisme donne également une saisie de la valeur, de « la mesure de notre existence » qui est somme toute relative et dépendante à « un point dans l'espace et un point dans le temps ». Et de là, de cette vue de surplomb, Sénèque dit : « C'est sur un point que vous naviguez ». C'est à partir de cette réflexion-ci que Foucault se permet de tirer certaines conclusions sur la connaissance de la nature dans la pratique et la connaissance de soi²⁷⁰. L'étude de la nature sera à saisir suivant Sénèque comme une opération de libération de soi.

²⁶⁷ *Ibid.*, p.265.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.266 (je souligne).

²⁶⁹ *Ibid.*, p.266.

²⁷⁰ La connaissance de soi est une connaissance de la nature en soi, donc celle du corps, des limites du corps-instrument. La science du maître est fondée sur une connaissance de ce que peut le corps de l'esclave, afin de faire bon usage (*khresis*) de sa dynamique (*dunamis*) propre. Foucault ajoute deux éléments, suivant Demetrius

Chez Sénèque, le mouvement stoïcien mène à occuper « le point d'où Dieu même voit le monde²⁷¹ ». Au terme de ce déplacement du sujet, il s'agit « de voir se déployer au-dessous de nous l'ensemble du monde. » Du point de vue de Sénèque, dit Foucault,

il y avait bien une perspective sur soi-même qui fait que le sujet, en se trouvant au sommet du monde et en voyant le monde se déployer au-dessous de lui, arrivait à se percevoir lui-même dans ses dimensions propres, qui étaient des dimensions limitées bien sûr, qui étaient des dimensions minuscules, mais qui n'avaient pas fonction de dissolution²⁷².

Se déplaçant vers le sommet du monde, il est possible pour le sujet de saisir la singularité de son individualité, de son corps, de ce qui lui est *propre*.

§ 3. Marc-Aurèle et les exercices spirituels, exercices de décomposition du réel.

Un des exercices spirituels de Marc-Aurèle consistait à pondérer ce qui se présentait à nous en regard de l'univers, du *cosmos*. Contrairement à la tentation de reconnaître l'individualité ou la singularité qu'on retrouve chez Sénèque, pour Marc-Aurèle, il s'agit au contraire « de prendre une vue disqualifiante, réductrice et ironique de chaque chose en sa singularité. » Cela fait en sorte qu'il y a une liberté par rapport aux autres, aux éléments, aux choses. Chez Marc-Aurèle, la vue de haut qu'implique le mouvement stoïcien fait du corps un objet de peu de valeur, qui peut être méprisé. Le ressaisissement de soi présumé suivant

le cynique, à savoir que sont utiles le savoir relationnel et la connaissance de la nature. Est utile, poursuit Foucault, « la connaissance où l'existence humaine est en question, c'est un mode de connaissance relationnelle à la fois assertive et prescriptive, et qui est capable de produire un changement dans le mode d'être du sujet. » De plus, « La *phusilogia*, vous le voyez, telle qu'elle apparaît dans ce texte d'Épicure, n'est donc pas un secteur du savoir. Ce serait la connaissance de la nature, de la *phusis* en tant que cette connaissance est susceptible de servir de principe à la conduite humaine et de critère pour faire jouer notre liberté; en tant aussi qu'elle est susceptible de transformer le sujet (qui était, devant la nature, devant ce qu'on lui avait appris sur les dieux et les choses du monde, tout rempli de craintes et de terreurs) en un sujet libre, un sujet qui va trouver en lui-même la possibilité et la ressource de sa volupté inaltérable et parfaitement tranquille. » (*L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 10 février 1982 », *ibid.*, p.231).

²⁷¹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 17 février 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.265.

²⁷² *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.293.

le déplacement du sujet n'implique ni le souffle vital ni le corps qui n'est « que de la boue et du sang, des os et un fin réseau de nerfs, de veines et d'artères²⁷³».

Marc-Aurèle donne une inflexion toute particulière au stoïcisme, en élevant le *logos* au statut de référent par excellence²⁷⁴. L'exercice de décomposition du réel enseigné par Marc-Aurèle amène ainsi à saisir la valeur de chaque objet, représentation, image, en rapport avec soi. Cette vue « disqualifiante, réductrice et ironique » invite à ne se laisser dominer ni par le mouvement du cosmos dans sa totalité ni par la chose ou l'évènement posé dans sa singularité. Saisissant les choses dans leurs réalités élémentaires, le sujet en vient à reconnaître la liberté qu'il a dans le rapport à celles-ci sans méconnaître l'absence en lui d'un fondement stable autre que la raison²⁷⁵. Foucault résume comme suit ce qu'il s'agit de retirer des enseignements de ce stoïcien :

[...] Il s'agit aussi et en même temps de montrer combien notre propre identité – cette petite totalité que nous constituons à nos propres yeux : continuité dans le temps, continuité dans l'espace – n'est en réalité composée que d'éléments singuliers, d'éléments distincts, d'éléments discrets les uns par rapport aux autres, et qu'il s'agit là au fond d'une fausse unité²⁷⁶.

Chez Marc-Aurèle la seule chose à laquelle le sujet puisse se référer comme élément de continuité, ce n'est pas son corps, ni son souffle, mais bien ce guide intérieur qu'est le *logos*, le principe raisonnable et rationnel. De cette série d'éléments distincts dont nous sommes constitués, dans la suite de maintenant, le principe rationnel à caractère cosmique est le seul garant d'une certaine continuité et d'une certaine identité à soi:

La seule unité dont nous sommes capables et qui puisse nous fonder dans ce que nous sommes, cette identité de sujet que nous pouvons et devons être à l'égard de nous-mêmes, c'est uniquement en tant que nous sommes sujets raisonnables,

²⁷³ Marc Aurèle, Pensées, II, 2, p.10 cité par Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, « cours du 24 février 1982 », p.297.

²⁷⁴ Il y aurait lieu de spécifier la place prépondérante qu'a jouée le *pneuma*, le souffle chaud, le feu artiste, jusqu'à Marc-Aurèle, en se référant au stoïcisme et à la pneumatologie chrétienne Cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Étude philosophique*. 1945.

²⁷⁵ À la fin du chapitre VII, nous revenons avec une brève critique du stoïcisme, *infra*, p.108.

²⁷⁶ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.294.

c'est-à-dire que nous ne sommes rien d'autre qu'une partie de la raison qui préside au monde²⁷⁷.

En somme, si le déplacement du sujet chez Sénèque lui permet de ressaisir son existence dans sa singularité, l'exercice spirituel, tel que Marc-Aurèle le conçoit, mène au contraire à une dissolution de l'individualité. En envisageant les choses de haut en bas, l'exercice de décomposition du réel permet alors de saisir des éléments isolés en tant qu'ils sont précisément les parties d'un tout, d'un même corps, qu'ils sont interdépendants. Il en va ainsi de la raison qui est incarnation par chacun du principe raisonnable et rationnel qui est universel. Et il pourrait en être dit tout autant du corps de chacun, qui pourrait être saisi comme un corps universel, sans individualité (donc anonyme), le corps de l'espèce et donc du genre humain. Suivant les schémas culturels d'objectivation correspondant aux *tekhnai* du stoïcisme tardif, l'aboutissement du processus d'appropriation et de subjectivation de soi-même engage le corps et mène à une reconnaissance de soi comme une partie de la raison universelle, un *je suis* corporel qui forme une unité avec le cosmos, bref un *je-corps* appartenant à un *tout-raison*. En somme, il y a une dissolution de l'individualité, en ce sens que le corps et la faculté de juger dont il est porteur, ne sont qu'une partie du tout d'un principe raisonnable et rationnel²⁷⁸.

L'exercice spirituel amène à prendre en compte le fait que le sujet ne peut se référer à lui-même qu'en tant qu'il est « sujet raisonnable », qu'un individu, bien qu'il soit la représentation, l'incarnation de la singularité, il n'est en fait qu'une partie d'un tout, d'une totalité, d'un universel ; un singulier qui s'inscrit dans une série, un singulier qui habite ce corps, qui agit ce corps, qui fait usage de la faculté de raisonner, de juger. Il y a dans le

²⁷⁷ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 24 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.294.

²⁷⁸ L'interprétation proposée ici rejoint une note de Pradeau dans *l'Alcibiade* (1999). Après avoir discuté de la redondance pronominal « soi-même lui-même » dans la question de Socrate en 129b, « Voyons, comment pourrait être découvert ce soi-même lui-même », Pradeau ajoute « Je comprends donc simplement qu'il s'agit, une fois établie la nécessité de se connaître soi-même, de rechercher ce qu'est ce soi-même lui-même (notamment afin de ne pas confondre ce que nous sommes nous-mêmes avec ce qui nous est propre). Le soi-même, objet de la recherche, est donc ici « objectivé » et dépersonnalisé : il existe quelque chose, qu'il convient de définir, qui est le « soi-même » qu'est chacun, et qu'on ne saurait confondre avec ses attributs et qualités, son nom ou encore son corps (J. Brunshwig parle à juste titre d'une « désindividualisation de l'objet de la recherche », « La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans *l'Alcibiade majeur* », 1996, p.68) » (Platon, *Alcibiade*, *ibid.*, p.210).

jugement du *logos*, dans l'acte de nomination, une prise sur le réel. Ce qui importe c'est le fait que la réalité soit incarnée par un principe, que le *logos* soit incarné. Au final, ce sont les modalités corporelles du « se saisir soi-même », une pensée de la pensée dirait Aristote, où l'intellect se saisit lui-même par le corps. Ceci importe à Foucault, à propos de l'heautoscopie. La question du *sujet d'action* chez Foucault est liée à cette question de la connaissance de soi, du rapport à soi où l'âme est connue par ses propres actes (et celui de la *khrêsis*).

On est amené à une saisie de la constitution du soi par l'incarnation, le corporel. Cela doit se faire aussi simplement que par l'activité de la gymnastique. La conversion à soi se réalise, après tout, dans l'exercice, la pratique et l'entraînement. La gymnastique apparaît comme la plus accessible des activités motrices, en commençant par la marche²⁷⁹. Maine de Biran, celui que Jacques Chevalier nomme le Kant français, suggérait une saisie dans ce sens. C'est une façon de court-circuiter le mouvement circulaire de l'Esprit qui se recherche lui-même en revenant à soi, à cette « image de l'effectivité de soi²⁸⁰ », et à la satisfaction de ne pas vivre dans une scission à l'égard de soi. Le souci de soi, qui consiste à produire un rapport soi, se réalise de façon on ne peut plus simple dans le rapport de la pensée, de la conscience du corps et de la motricité du corps. Si on suit Maine de Biran, qui a tant intéressé Michel Henry et pour les mêmes raisons que le souci de soi a intéressé Foucault, « l'activité motrice est à l'origine de la conscience ». Ainsi, dit Maine de Biran,

Lorsque je me meus, mon être s'étend en dehors, mais toujours présent à lui-même, il se trouve, se saisit successivement ou à la fois, dans plusieurs points ; chaque mouvement, chaque pas fait est une modification très distincte qui m'affecte doublement, et par elle-même et par l'acte qui la détermine ; c'est moi qui meus, ou qui veux mouvoir, et c'est encore moi qui suis mu. Voilà les deux termes du rapport nécessaires pour fonder ce premier jugement simple de personnalité je suis²⁸¹.

²⁷⁹ Aristote fait écho à cela dans ses *Politiques* : « Quel est l'exercice avantageux pour quel corps, c'est-à-dire quel est le meilleur exercice et aussi quel est l'exercice qui, le même pour tous, est adapté au plus grand nombre : tout cela, en effet, c'est l'affaire de la gymnastique. (Aristote, *Politiques*, IV, 1, 1288-b).

²⁸⁰ Malabou, Catherine. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction. Ibid.*, p.68.

²⁸¹ Maine de Biran, *sur l'influence de l'habitude*, dans *Œuvres philosophiques*, tome I, 1841, p.23. En anglais la formulation est encore plus saisissante, car elle ne s'appuie non pas sur le moi, mais sur le « je » : « It is I who move, or who wish to move, and it is also I who am moved. Here are the two terms of the relation which

Se mouvoir constitue une des *confirmations* premières des opérations que la pensée a effectuées, parce que dans le « se mouvoir du corps » s'accomplit un cogito non réflexif, une condition de la pensée consciente de soi. Bref, le sujet est dans un rapport à soi, pourvu que celui-ci implique une appréhension de soi, de l'autre ou du monde par le corps lui-même : sans le corps pas de saisie de soi. Ce qui importe pour Sénèque, tel qu'il l'expose dans la lettre 15, « c'est que le corps n'encombre pas l'âme²⁸² ». Dans la perspective de ce dernier, il y a un tas d'occupations vaines qui épuisent l'esprit et qui l'alourdissent justement de tout le poids du corps²⁸³, voilà pourquoi les exercices préconisés devaient être légers. L'ascèse exige du corps qu'il ne contraigne pas l'âme, et ce, afin qu'il soit disponible pour les activités de l'esprit, telles la lecture et l'écriture.

are required to ground the first simple judgement of personality: I am' » (Maine de Biran, *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*, trans. Margaret Donaldson, Boehm, Westport, CT: Greenwood Press, 1970) cité dans Ravaisson, F. *Of habit*. Continuum, 2008, p.9) À la première lecture, cette phrase m'a fait penser à ce que dit Foucault dans son entrevue sur Lacan : « Nous découvrons qu'il fallait chercher à libérer tout ce qui se cache derrière l'emploi apparemment simple du pronom « je ». Le sujet : une chose complexe, fragile, dont il est si difficile de parler, et sans laquelle nous ne pouvons pas parler. » Hegel avait déjà proposé une réflexion soutenue sur ce « je » et sa chute dans un « je » actualisé. cf. Hegel, *Prodépeutique philosophique*.

²⁸² *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 17 mars 1982 (première heure) », *ibid.*, p.409.

²⁸³ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 17 mars 1982 (première heure) », *ibid.*, p.409. Il y a également un passage de la *République* que Foucault ne cite pas, mais qui va dans le même sens : « il faut se contenter d'édicter des modèles généraux. Il s'agit d'éviter les excès; la gymnastique, elle aussi doit être simple » (Platon, *La République*, 403c-405a).

Troisième Partie — Souci de soi, Démocratie athénienne et Empire romain

Dans cette dernière partie, nous tentons une brève interprétation sociologique de la naissance et de la transformation de la fonction sociale de l'injonction du souci de soi dans l'Antiquité. Nous postulons seulement que ce que nous en a longuement dit Foucault est suffisamment proche de la réalité pour que nous puissions prétendre en tirer les premiers éléments d'une analyse pertinente qui contextualise le discours des philosophes. Trois grandes articulations nous paraissent alors pouvoir être proposées entre l'injonction et son contexte. Tout d'abord nous pensons à une articulation politique de l'injonction éthique à la vie politique de la Cité-État, devenue démocratique à Athènes. Ensuite, avec les deux premiers siècles de l'Empire, il s'agira de proposer une articulation exclusivement rationnelle, où le souci de soi se réalise dans l'espace ouvert de l'intériorité, se limitant alors à une forme solipsiste, en elle-même « apolitique », même si elle témoigne, d'une ambivalence politique radicale à l'endroit des statuts de maître et d'esclave. Enfin, en conclusion seulement et à grands traits, on parlera d'une articulation religieuse du même impératif à la recherche chrétienne du salut, de façon à ce que le souci de soi s'insère dans une doctrine de l'obéissance à une nouvelle institution, à savoir l'Église.

À la différence de la connaissance de soi, auquel enjoint l'oracle à Delphes, le « souci de soi » est d'abord un appel de Socrate à se transformer. Cet appel, il l'adresse au tout-venant. Mais, en même temps, on ne peut ignorer que parmi les jeunes auditeurs de Socrate figurent d'abord des aristocrates. Tout se passe en fait comme si les luttes politiques intenses à Athènes dans le dernier tiers du V^e siècle, luttes qui sont surdéterminées par la longue et terrible guerre du Péloponnèse (431-404) avaient participé à la réorientation de la philosophie. La philosophie grecque, dans la personne de Socrate justement, tend alors à délaisser la réflexion sur la nature qui avait encore marqué le début du V^e siècle, pour se réorienter vers la réflexion morale et politique. Or un thème constant chez Socrate est celui des conditions morales à la participation au gouvernement de la cité. Gouverner – et gouverner en temps de guerre en particulier – c'est engager le destin des autres. Et pour gouverner, dit Socrate, il faut commencer par apprendre à se gouverner soi-même. Il s'agit pour Socrate d'un authentique « préalable » à la participation à la vie de la *polis* (cité-État), dont les limites étaient fixées par la *politeia* (constitution) et dont l'effectivité à Athènes était

celle de la *dèmokratia*²⁸⁴. C'est bien évidemment d'un tout autre contexte dont il est question dans les deux premiers siècles de l'Empire. Le souci de soi et les exercices spirituels qu'il suppose cessent d'être des injonctions principalement adressées à celui qui se destine à la vie politique. Désormais, l'exercice spirituel vaut pour lui-même dans une recherche de la maîtrise de soi qui donne le sentiment de la liberté indépendamment des contingences mondaines. Enfin, avec le triomphe du christianisme, aux IV^e et V^e siècles, le souci de soi prend bien entendu encore une autre signification et recouvre une autre fonction, qui cette fois, engage le salut. Foucault le répètera souvent, l'injonction chrétienne du souci de soi et des exercices pratiques qui l'accompagnent doivent mener au renoncement et au sacrifice de soi-même; l'examen de conscience devient confession; la liberté devient liberté d'obéir. Aussi, dans la morale chrétienne, on peut en effet dire que le souci de soi est paradoxal puisqu'il mène à un renoncement à soi en vue du salut²⁸⁵.

²⁸⁴ Dans *L'Herméneutique du sujet*, Foucault se réfère assez longuement à l'*Alcibiade* et au *Charmide* pour illustrer ce point. *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p. 35-37.

²⁸⁵ Comme Foucault le dit dans *Sécurité, pouvoir, population*, le pouvoir pastoral est « un mode d'individualisation qui non seulement ne passe pas par l'affirmation du moi, mais au contraire implique sa destruction » (*Sécurité, pouvoir, population, ibid.*, p.183). Si, comme on va le voir, le plébéien moyen, celui de la *plebs media* sous le Haut-Empire, était doté d'une « conscience de classe », il semble qu'à partir de la christianisation de l'Empire romain le moi ou le rapport à soi du Romain ordinaire soit nié par la morale chrétienne.

Chapitre – VI - La démocratie et le souci de soi dans l’Athènes classique.

Être libre, pour un Grec, signifie d’abord ne pas être esclave²⁸⁶. C’est en ce sens que tout en prenant appui sur l’archaïque opposition de l’homme libre (*to eleutheros*) et de l’esclave (*to doulos*), l’*eleutheria* se réfère d’abord à l’auto-détermination. Le substantif *eleutheria* ne fait son apparition qu’au VI^e siècle et va revêtir une nouvelle signification au tout début du V^e siècle, à savoir une signification proprement politique²⁸⁷. Les Athéniens tracent une ligne de partage entre la sphère privée et la sphère publique, mais cette distinction n’est pas à transposer dans une opposition entre l’individu et l’État. Plutôt que cette opposition, les Athéniens distinguent l’individu au titre d’une personne privée et comme un citoyen. Hansen préfère ainsi discuter de la liberté en termes de liberté privée ou personnelle plutôt que d’aborder le terme de « liberté individuelle ». En tant qu’idéal démocratique la liberté – l’*eleutheria* – possède deux aspects : la liberté de participer aux décisions politiques, la liberté positive, et la liberté vis-à-vis de l’oppression ou de l’assujettissement politique, la liberté négative. Cette distinction se fait entre la sphère publique, à l’intérieur de laquelle la liberté politique est appliquée, et une sphère privée, à l’intérieur de laquelle chaque individu peut vivre comme bon il l’entend.

À partir de la réforme d’Éphialte, dans la période 462-450, ce sont les thètes qui deviennent les principaux protagonistes de la démocratie athénienne, ces citoyens de dernière classe qui sont journaliers, marins, rameurs – les *épiбаты*, les *nautai*. Bien qu’un citoyen de cette classe ne pouvait accéder à la charge de magistrats, les thètes devinrent alors des agents actifs (*ho boulomènos*) du processus politique. Foucault nous dit qu’après la mort de Périclès (-429), l’on entre dans une autre période, que le « pacte parrésiasite » est rompu, sans préciser ce qu’il en est du contexte historique. Et il nous dit que dans la démocratie athénienne post-

²⁸⁶ Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne à l’époque de Démosthène. Structure, principe et idéologie*. 2009, p.100-103.; voir aussi M. H. Hansen: « The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal », dans J. Ober et C. Hedrick (dir.), *Demokratia: A conversation on democracies, ancient and modern*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 178. Dans ses entrevues des années 1980’, Foucault reprendra la thèse à plusieurs reprises.

²⁸⁷ Pour une discussion plus étayée, cf. Clain, Olivier. « La liberté chez Hayek ou l’abandon d’un certain héritage grec », dans Narbonne, J-M. Boulad-Ayoub, J. (dir.) *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, Presse de l’Université Laval, 2017, Québec, plus précisément les pages p.163-168.

péricléenne, on arrive à la « mauvaise *parrhêsia* », tel qu'il la décrit. C'est là la possibilité de dire n'importe quoi à l'Assemblée – à l'*ekklêsia*;

« [...] La *parrhêsia* : liberté de parler, dit Foucault, mais liberté aussi de faire ce qu'on veut, de non seulement donner son opinion, mais choisir effectivement les décisions que l'on veut, licence de faire tout ce qu'on a envie de faire²⁸⁸».

Foucault ne donne aucun détail des événements historiques qui ont amené à de tels changements, événements que nous subsumons sous l'expression de « crise de la démocratie athénienne ». Mais avant de revenir plus en détail sur cette dernière, donnons un aperçu de la naissance de la démocratie à Athènes. Parmi les grands historiens contemporains, il existe plusieurs perspectives sur celle-ci. Nous en rapportons brièvement deux dans ce qui suit.

Pour Josiah Ober, la démocratie a vu le jour à Athènes à la suite des révoltes populaires contre Isagoras et Cléomènes, en 508. Elle s'est consolidée avec la réforme constitutionnelle de Clisthène, en 506. C'est cette réforme qui, pour lui, inaugure la vie démocratique à Athènes²⁸⁹. Raaflaub pour sa part met plutôt au premier plan une série continue de sauts : il parle de *breakthrough* pour aborder les bouleversements constitutionnels de la démocratie athénienne, ce que l'on pourrait nommer des « sauts » ou des « moments paradigmatiques » qui ont contribué à faire sur la longue durée ce que la démocratie athénienne a été²⁹⁰. Mais à ses yeux, comme à ceux de Hansen, la démocratie athénienne ne commence véritablement qu'après la réforme constitutionnelle d'Éphialte, qui s'étend de 462 à 450. C'est le moment où se déroulerait une révolution institutionnelle – et non pas seulement idéologique. C'est une période, dit Hansen, où

un groupe de démocrates, mené par Éphialte et ses féaux, le jeune Périclès et Arcestratos, mirent toute leur ardeur à noyer tous ensemble cet îlot de pouvoir

²⁸⁸ *Le gouvernement de soi et des autres*. « Leçon du 9 février 1983 (première heure) », *ibid*, p.183.

²⁸⁹ Farrar, Cynthia. « Power to the people », p.171 in Raaflaub, Kurt, A., et al. *Origins of democracy in Ancient Greece*. University of California Press, 2007.

²⁹⁰ Raaflaub, Kurt, A. *The breakthrough of dêmokratia in the Mid-Fifth-Century Athens*, chapter 5, p.105-154, in Raaflaub, Kurt, A., et al. *Origins of democracy in Ancient Greece*. University of California Press, 2007.

aristocratique au beau milieu d'un État démocratique et, en 462, ils parvinrent à réduire l'Aréopage à l'unique fonction de cour criminelle [...]²⁹¹

À ce moment, maints pouvoirs politiques de l'Aréopage furent transférés aux organes de décision des corps démocratiques²⁹². Et c'est également à partir de ce moment-là que l'opportunité de servir à titre de magistrat a été étendue à la troisième classe censitaire de Solon, soit les zeugites²⁹³. Pour Raaflaub, comme pour Hansen, la démocratie n'a donc véritablement pris sa forme effective qu'au milieu du V^e siècle, en 450, au moment où les rameurs ont été totalement intégrés à l'appareil politique. Hansen décrit ainsi cette transformation qui accompagna la réorganisation de la structure militaire :

La transformation d'Athènes, d'une puissance terrestre en une puissance maritime, rééquilibra les pouvoirs à l'intérieur de la cité dans la mesure où les forces terrestres (les hoplites) étaient recrutées parmi la classe moyenne, tandis que les pauvres (les thètes) fournissaient les équipages de la flotte²⁹⁴.

On peut dire ainsi que la démocratie athénienne est à ce moment devenue une « démocratie de thètes » – qui n'avaient jusqu'alors jamais participé aux institutions politiques. Les rameurs et, par extension, tous ceux qui participent de l'industrie navale à Athènes, forment désormais la base sociale de la puissance militaire et commerciale d'Athènes au milieu du V^e siècle en même temps que sa base politique. C'est dans cette transition vers une démocratie populaire, une démocratie de thètes, que la fonction classique de la *parrhêsia* politique du début du V^e siècle s'étend aux classes sociales inférieures. Le milieu du V^e siècle constitue ainsi l'âge d'or de la démocratie athénienne, le moment où la *parrhêsia* revêt sa signification politique la plus forte. Avant cela, Athènes était, comme Vidal-Naquet le disait,

²⁹¹ Mogens Herman Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*. 2009, *ibid.*, p.61.

²⁹² On gagnerait là-dessus à retourner au premier cours de Foucault au Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir*, 1970-1971 où il commente brièvement que « Le savoir se déplace de l'exercice du pouvoir au contrôle de la justice » (p.107) dans la période qui nous intéresse, à savoir les quelques décennies après l'initiative de Solon.

²⁹³ Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principe et idéologie*. 2009, *ibid.*, p. 140-147.

²⁹⁴ Mogens Herman Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principe et idéologie*. 2009, *ibid.*, p.61.

« une république de hoplites²⁹⁵ ». Mais l'extension de la démocratie à l'ensemble du peuple n'empêche pas, bien au contraire, que devenue la principale puissance maritime et militaire de la Méditerranée, Athènes s'autorise à mener une politique impérialiste. De son côté, Sparte est à la tête d'une ligue de cités qui sont soit soumises militairement, soit censées adhérer à ses valeurs d'austérité et d'autoritarisme. C'est ce qui fera que la guerre qui éclate entre Sparte et Athènes est en réalité une guerre entre deux ligues de cités qui va se dérouler sur fond d'instabilités politiques, de renversements d'alliances et de trahisons calculées. Or c'est précisément à ce moment-là que la *parrhêsia* devient une licence vide de tout dire pour chacun et on peut supposer que c'est l'activité démocratique durant cette période qui inspirera toujours davantage de méfiance à Socrate et Platon et parfois même à Aristote²⁹⁶.

La crise politique interne à Athènes ne commence véritablement qu'avec la guerre du Péloponnèse. Or la crise de légitimité va aller en s'aggravant, à mesure que la guerre traîne et sur ce point la trêve de 421 – Nicias négocia la paix dite « de Nicias » – ne fera que retarder l'issue fatale. Posons que l'exercice de la démocratie en temps de guerre constitue une difficulté majeure surtout si la menée de la guerre se fait par des généraux élus par le peuple et si ce dernier s'ouvre à la manipulation démagogique sur fond de trahisons et d'instabilités politiques des cités alliées. Une série de piètres décisions militaires vont mener à compter de 415 – date à laquelle Alcibiade lance Athènes dans l'expédition de Sicile, qui s'achève de façon catastrophique- à un premier coup d'État des oligarques en 411-410. Or le coup d'État des « Quatre-cents » vise d'abord à restreindre l'exercice du droit de participer à la vie politique. C'est dans ce sens qu'on peut dire qu'au-delà du fait que dans le cercle des amis de Socrate se recrutent les ennemis de la démocratie athénienne, qu'au-delà des personnages d'Alcibiade²⁹⁷ et de Critias, oncle de Platon, qui feront partie des conspirateurs avérés contre

²⁹⁵ Vidal-Naquet, P. « La tradition de l'hoplite athénien », J-P Vernant (ed.) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, cité dans Pritchard, David. « From Hoplite Republic to Thetic Democracy. The social context of the reform of Ephialtes », *Ancient History*, XXIV/2, 1994, p.111-139.

²⁹⁶ Aristote lui-même critique non pas seulement la démocratie directe d'assemblée, dans laquelle la prise de décision n'est pas encadrée institutionnellement, mais il s'inquiète aussi de l'élargissement de la base sociale de l'exercice démocratique comme avec la réforme qui vît, après Clisthène, la naturalisation massive d'esclaves. Voir la description qu'en fait Aristote dans ses *Politiques*, 3, 2, 1275 b 35.

²⁹⁷ « La démocratie rétablie, Alcibiade non seulement réussit à obtenir sa réhabilitation à Athènes, mais il fit même un retour triomphal en 407 avant de se voir confier les pleins pouvoirs militaires dans la poursuite des opérations contre Sparte et ses alliés. Mais la bataille de Arginuses, en 406, lui sera fatale ; de nouveau défait

la démocratie athénienne, il existe une convergence objective des vues de Socrate, Platon, – et même par moments d’Aristote – quant aux restrictions à apporter à la participation à la vie politique de la Cité. Mais il est remarquable que les philosophes adversaires de la démocratie – au nombre desquels on ne peut véritablement compter Aristote – ne se situent pas non plus immédiatement et simplement du côté de la défense des valeurs de l’aristocratie : ils inventent une doctrine où le « savoir gouverner » ne vient pas avec la naissance ni avec la richesse, mais avec le travail sur soi.

À ses débuts, la culture de soi s’adresse à ceux qui vont exercer des fonctions politiques du fait de leur statut de citoyen dans la Cité ou à ceux qui sont amenés à le faire par les circonstances. Avec Alcibiade ou Denys Le Jeune de Sicile, Socrate et Platon visaient à induire une volonté de transformation de celui qui est amené à jouer un rôle dans la cité, en le poussant à reconnaître l’état d’ignorance dans lequel il est, entre autres à propos de la justice. Ainsi, s’occuper de soi est au départ un principe qui n’est « nullement philosophique²⁹⁸ » ; il s’agit d’un devoir qui va de pair avec le privilège politique du citoyen. Ainsi, la construction des philosophes qu’est l’injonction du *souci de soi* traduit aussi bien la perception de la crise de la démocratie par l’oligarchie. Le chemin qui mène à la défaite militaire d’Athènes est ponctué d’une série d’évènements tragiques : massacres de prisonniers, trahisons, ostracismes, défaites spectaculaires, comme cette expédition de Sicile menée par Alcibiade en 415 qui tourne à la catastrophe – on chiffre à cinquante mille hommes les pertes des Athéniens et des mercenaires à leurs services – et qui le voit passer du côté de Sparte en 413²⁹⁹.

avec les troupes athéniennes, de nouveau contraint à l’exil, Alcibiade se réfugie en Thrace où les alliés du Spartiate Lysande, avec l’aval des oligarques athéniens trop contents de se débarrasser de celui qui faisait encore et paradoxalement l’objet d’une grande ferveur populaire à Athènes, le font assassiner en 404 », Pradeau, J-F. Introduction dans Platon, *L’Alcibiade*, GF Flammarion, Paris, 1999, p.18.

²⁹⁸ Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 (deuxième heure) », *ibid.*, p.33.

²⁹⁹ Nous continuons d’étayer notre propos à partir des sources évoquées dans Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne à l’époque de Démosthène. Structure, principe et idéologie*. 2009. Mais pour un exposé à la fois clair, pédagogique et condensé de l’histoire d’Athènes aux V^e et VI^e siècles avant J.C, nous renvoyons le lecteur vers le site muséal « musagora », [en ligne], <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennetefr/historique-pericles.htm>.

Deux évènements politiques importants ont lieu à la suite de cette défaite. Tout d'abord, en 411- 410, il y a le coup d'État des 400 contre les démocrates. Pendant quatre mois, la démocratie est suspendue à Athènes et les oligarques prennent les mesures qui restaurent le pouvoir de l'argent. Il y a encore le coup d'État des 30 tyrans en 404, précédé du procès intenté par l'Assemblée du peuple contre les stratèges vainqueurs de la décisive bataille des Arginuses, en 406. Or ces crises, l'aristocratie et Socrate les perçoivent d'abord comme l'expression de l'incompétence politique des masses. Seulement, à la différence des couches privilégiées, Socrate ne dit pas que la naissance ou la richesse garantissent la préparation à l'exercice du pouvoir. Mais il voudrait que l'exercice du pouvoir soit le fait de ceux qui savent ou du moins de ceux qui se sont préparés par un travail éthique de chaque instant sur eux-mêmes. Socrate, du moins le Socrate de Platon, pose ainsi que l'exercice assidu de la maîtrise de soi est le préalable à la participation à la décision politique qui engage le destin des autres concitoyens et celui de la cité tout entière. Bref, on peut conjecturer que du point de vue de Socrate comme du point de vue de Platon, c'est la versalité de l'assemblée du peuple, sa soumission aux démagogues et finalement l'inconsistance politique de la démocratie directe qui servent de toile de fond au passage de l'injonction delphique de la connaissance de soi à celle de l'exercice pratique de la maîtrise de soi.

Au cours du long été de la pensée hellénistique et romaine, dont Foucault nous dit qu'il a été l'âge d'or du « souci de soi », on a bien assisté à une démocratisation de l'injonction ; s'occuper de soi-même semble bien ainsi être devenu « un véritable phénomène culturel d'ensemble³⁰⁰» qui s'explique par le fait que, comme Raaflaub et Veyne le soutiennent, l'hellénisation de Rome qui commence en fait dès les IV^e et III^e siècles avant notre ère atteint elle aussi son âge d'or dans le Haut-Empire romain³⁰¹. Athènes est conquise en 146 avant notre ère, mais l'influence de l'hellénisme à Rome avait commencé dès l'époque d'Alexandre et au début du troisième siècle. C'est seulement avec l'Empire qu'il y aura

³⁰⁰ Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 6 janvier 1982 (première heure) », *ibid.*, p. 11.

³⁰¹ Voir Raaflaub, Kurt A. *The conflict of the order in Archaic Rome : A comprehensive and comparative approach*, 2005, Blackwell Pub, p.18. De son côté Veyne parle de deux hellénisations : la première remonte au VI^e siècle et la seconde, à partir du III^e siècle mérite le terme d'acculturation, Hellénisation « forcée ». Cf. Veyne, Paul. « L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations ». *Diogène*. Paris, vol. 0, n°106, 1973.

véritablement une universalisation de la culture de soi. La doctrine stoïcienne était certes d'abord celle des aristocrates. Mais elle finit par se diffuser dans la culture commune de Rome au cours de son hellénisation. Dans son *Introduction au stoïcisme*, Émile Bréhier évoque ainsi le fait que « [...] l'esprit stoïcien imprégnait, si l'on peut dire, la société tout entière. Ses manières de penser ou de juger s'imposent sans que l'on en ait conscience et survivent longtemps au naufrage de l'École³⁰²». Dans son article sur *Hegel et le stoïcisme*, Michel Gourinat va dans le même sens. C'est ainsi qu'il rappelle que le « [...] stoïcisme est, comme l'épicurisme et scepticisme, l'un des systèmes philosophiques qui sont devenus suffisamment populaires pour avoir donné leur nom à une attitude de la conscience morale ordinaire³⁰³».

Dans ce mouvement d'hellénisation, le philosophe professionnel a joué un rôle significatif. Les empereurs, comme les hauts fonctionnaires, s'entouraient de philosophes, stoïciens le plus souvent, et engageaient des précepteurs pour leur enfant. La culture romaine à la fin de la République et aux premiers siècles de l'Empire est fortement grecque. Le stoïcisme s'est aussi répandu initialement dans les classes supérieures sous le Haut-Empire romain, dans l'élite équestre et sénatoriale. Mais, on va le voir, tout nous pousse à supposer qu'il se diffuse aussi dans les classes moyennes, classes que Paul Veyne nomme la « plèbe moyenne ». Il y aurait alors une accointance idéologique des classes moyennes avec le stoïcisme. Si, comme Hansen et Ober le disent, dans la démocratie athénienne, le *demos* a été associé aux classes inférieures par les critiques ou les opposants à la démocratie³⁰⁴, il

³⁰² Brehier, Émile. 1997. Introduction, dans *Les stoïciens*, Paris Gallimard, p.LX.

³⁰³ Gourinat, Michel. « *Hegel et le stoïcisme* », in *Les Stoïciens*, ed. G. Romeyer Dherbey and J.-B. Gourinat. 2004. pp. 523–44.

³⁰⁴ Hansen écrit « les détracteurs de la démocratie, en revanche, et particulièrement les philosophes, avaient tendance à voir dans le *demos* les « gens ordinaires », par opposition aux classes possédantes et, à leurs yeux, l'Assemblée était un organe politique grâce auxquels les pauvres de la ville, artisans, commerçants, journaliers et oisifs pouvaient mettre à profit leur plus grand nombre pour mettre en minorité les paysans et les grands propriétaires fonciers. Cette opposition entre les tenants et les détracteurs de la démocratie pose un problème qui mérite une réponse : dans quelles mesures les conditions géographiques, sociales et économiques ont-elles influé sur la composition de l'Assemblée ? [...] Aristote fait la remarque qu'une bonne part du *demos* athénien est concerné par la flotte de guerre [...] Son analyse s'apparente de près à celle que faisait le Vieil Oligarque un siècle plus tôt : sa thèse principale était que le pouvoir était exercé par le *demos*, c'est-à-dire les pauvres, c'est-à-dire les rameurs [...] Ces sources ont en commun de confondre structure du corps social et structure militaire de l'État; dans la *Politique*, Aristote note la relation entre groupes sociaux, formes de gouvernement et types d'armement : les classes supérieures servent dans la cavalerie et aspirent à l'oligarchie; les représentants des

existerait aussi une tendance dans les sources de l'histoire romaine à négliger les catégories de la population qui n'appartiennent pas aux ordres supérieurs. Au III^e siècle encore, dit Veyne, « le rôle officiel du Peuple romain hantait encore les historiens anciens, et son fantôme brandissait sa légitimité, bien que l'histoire moderne, pressée de démystifier les idéologies, n'ait pas toujours voulu le voir³⁰⁵ ». Voilà pourquoi un bref travail historiographique s'impose à nous maintenant. Il nous faut reposer la division en classes sociales du peuple – le *Populus Romanus* – sous l'Empire.

classes moyennes sont hoplites et préfèrent une constitution modérée, mixte; cependant, les plus démunis, peltastes armés légèrement ou rameurs de la flotte, excitent l'opinion en faveur de la démocratie. Pour plus de détails sur la composition du *ho dêmos, to plêthos*, à l'Assemblée (*ekklêsia*), voir les notes 1 à 13 dans, Mogens Herman Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principe et idéologie*. 2009, p. 155-156. Voir aussi, Ober, Josiah. « Democracy's revolutionary start », p.94 in Raaflaub, Kurt, A., et al. *Origins of democracy in Ancient Greece*. University of California Press, 2007.

³⁰⁵ Veyne, Paul. La « plèbe moyenne » sous le Haut-Empire. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55^e année, N°6, 2000, p. 1197.

Chapitre – VII - La plèbe moyenne sous le Haut-Empire.

§ 1. Profil de la *plebs media*

Comme le soutient Cyril Courrier, il existe dans la classe moyenne dans l'Empire un mimétisme des mœurs et valeurs de l'élite équestre et sénatoriale, voire des manières de faire de l'empereur lui-même³⁰⁶. Par exemple, il existait une coutume du baiser entre les hommes sous l'Empire, décrite par Pline l'Ancien : l'empereur acceptait d'être baisé sur la bouche par les sénateurs et les procureurs équestres. Or les *proceres* (les chefs des cités) accordaient cette faveur à leurs égaux, nous dit Pline, mais la refusaient aux *pauperes*. Dans le Haut-Empire, sous les grandes et riches familles appartenant aux premiers *ordines*, il y avait la grande masse des pauvres. Entre les deux, on trouvait une « étroite classe moyenne ». La partie de cette classe moyenne fortunée, la *plebs media*, contrastait dit Veyne, « avec la *plebs humilis* dont parle Pline, avec la *plebs sordida* de Tacite, avec la *plebecula misera et ieiuna* de Cicéron [...]»³⁰⁷. Cette dernière classe du *populus Romanus* représente la majorité des habitants de l'Empire; elle loue sa force de travail à la journée et ses membres « achètent leur nourriture au jour le jour³⁰⁸ ». La phrase de l'Évangile « Aujourd'hui donne-nous notre pain de ce jour », illustre bien, dit Veyne, la précarité de cette classe. Ses membres étaient dépendant des largesses de l'empereur, des donations de blés, ce qui fait qu'on les nomme aussi la *plebs frumentaria* et, contrairement à ce qui se passait peut-être à Athènes, elle se fait aussi bien le soutien politique des tyrans.

Les membres de la *plebs media*, pour leur part, n'étaient pas dans cette perpétuelle inquiétude du lendemain. Leur bien, leur métier et leur réserve en blé leur assuraient une certaine stabilité économique. Veyne, qui a plus que tout autre historien cherché à dresser le portrait de cette classe moyenne, discute ainsi d'une épitaphe d'un comédien, issu d'une

³⁰⁶ Courrier, Cyril. *La Plèbe de Rome et sa culture (Fin du II^e siècle av. J.-C. – Fin du I^e siècle AP. J.-C.)*. École Française de Rome. 2014, chapitre 5, « Idéologies de la *plebs media* », p. 367-421.

³⁰⁷ Veyne, Paul. La « plèbe moyenne » sous le Haut-Empire. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55^e année, N°6, 2000, p.1170.

³⁰⁸ Tacite, cité par Veyne, 2000, *ibid.*, p. 1171.

bonne famille, qui nous informe de la présence d'une classe moyenne à Rome : « Ce fils ou descendant d'un affranchi impérial était lui-même un ingénu et semble avoir été célèbre; il se flatte de n'avoir pas l'origine servile de tant de ses confrères et, qui plus est, d'être issu d'une famille qui n'appartenait pas au dernier rang de la société ³⁰⁹». Le récit témoigne d'un souci de la *plebs media* de se distinguer de « la plèbe pauvre et des affranchis ». La classe moyenne dans la Grèce classique avait déjà été repérée et désignée par Aristote. Par exemple, dans les *Politiques*, il tend à proposer une division en classes qui dessinent une structure ternaire générale qui vaudrait pour toute société politique: « dans toutes les cités, il y avait trois parties de la cité, les très riches, les très pauvres et troisièmement ceux qui étaient intermédiaires (*mesoi*) entre les précédents³¹⁰». Mais à Rome, la division en classes se superpose à et dérive en fait d'une division en ordres, autrement dit d'une division de statuts héréditaires.

Quelles étaient les mœurs et coutumes, la culture de cette plèbe moyenne, demande Veyne ? Horace présente ainsi le plébéien moyen : « Tu as du cœur, de bonnes mœurs, ta parole est loyale, mais il te manque six ou sept mille sesterces sur les quatre cent mille » du cens équestre ; « donc tu seras plèbe³¹¹ ». Ainsi dans une structure sociale ternaire, comme celle qui existe pour l'essentiel sous la République, fondée sur la domination de deux ordres nettement privilégiés – l'ordre sénatorial et l'ordre équestre qui, ensemble, forment l'aristocratie romaine – à côté d'un ensemble d'ordres mineurs- les *ceteri ordines* qu'on associe à la *plebs*, cette dernière regroupant aussi bien la grande masse des pauvres. Mais, plus d'une nuance s'impose nous dit Veyne, surtout que la structure sociale de l'époque impériale était plus complexe. La *plebs media* est composée de citoyens qui n'appartiennent pas à l'élite sénatoriale ou équestre, mais qui ne sont pas non plus esclaves, affranchis, serfs ou étrangers. Les critères de richesses et de naissance se combinent alors pour isoler les membres appartenant à cette catégorie économique et sociale qu'est la classe moyenne. Veyne résume comme suit,

³⁰⁹ Veyne, 2000, *ibid.*, p.1172.

³¹⁰ Aristote, *Politique*, 2.11. 1295 b1 cité dans Veyne, 2000, *ibid.*, p.1172.

³¹¹ Horace, *Épître*, 1. 1, 57-59, *Plebs eris*, cité dans Veyne, 2000, *ibid.*, p.1172.

Les plébéiens moyens formaient donc une classe définie à la fois par la fortune, le statut personnel, leur non-appartenance aux trois ordres et leur privation de la dignité attachée aux ordres. Ces critères se superposent et se suppléent ; un marchand beaucoup plus riche qu'un curial était maintenu dans la plèbe moyenne par la barrière entre *ordines*. Enfin, l'échelle des revenus était très ouverte dans la classe moyenne ainsi définie ³¹².

Et Veyne en poursuit le portrait socio-économique,

[...] la plèbe moyenne comprenait une majorité de rentiers du sol, mais qui vivaient à la ville et formaient une « bourgeoisie urbaine »; et également « dans les cités, la majorité des *domus* étaient habités par la plèbe moyenne, qui dépensait à la ville les revenus qu'elle tirait du terroir environnant, et par sa nombreuse domesticité servile [...] ³¹³ ils possèdent une maison, ils voyagent, ils occupent un office à la synagogue³¹⁴.

Les membres de cette classe moyenne étaient également « fiers de se sentir supérieurs à la plèbe misérable et ils se mariaient entre eux³¹⁵». L'unité de la *plebs media* pour Veyne est fondée « sur le sentiment commun d'appartenance à une même strate³¹⁶». Dans cette plèbe moyenne de l'*Urbs*, mais également dans celle des villes municipales à travers l'Italie, il y avait la figure de rentier du sol, tout comme de petits propriétaires ruraux, des artisans et des marchands bien établis.

§ 2. *L'ascension et la mobilité sociale.*

La barrière institutionnelle qui séparait la plèbe locale des sénats municipaux n'empêchait pas qu'elle soit surmontée par certains plébéiens plus distingués, plus riches. Les curies des différentes cités italiennes, les conseils municipaux – les sénats municipaux –, avaient besoin, dit Veyne, de ces membres de la *plebs media* fortunés. Mais la plèbe et le décurion – le membre d'une curie – demeuraient néanmoins deux pôles opposés³¹⁷. Dans ce

³¹² Veyne, 2000, *ibid.*, p.1173.

³¹³ *Ibid.*, p.1174.

³¹⁴ *Ibid.*, p.1176.

³¹⁵ *Ibid.*, p.1176.

³¹⁶ *Ibid.*, p.1176.

³¹⁷ *Ibid.*, p.1177.

passage des riches plébéiens au sénat municipal, on y voit un mouvement d'ascension sociale qui convertit le plébéien moyen devenu bourgeois en un noble – *nobiles* – et l'amène à assumer certaines obligations politiques. Bien que certains plébéiens eussent à ce point du succès en affaires pour s'élever à la profession de banquier, les plébéiens moyens, dit Veyne, n'étaient pas amenés à faire œuvre d'évergétisme. Veyne dresse un portrait global des membres de la *plebs media*, de ces simples citoyens, « ni miséreux, ni personnages publics » qui « représentaient pour l'imagination le Romain ordinaire, celui dit Veyne, qu'Horace affecte d'incarner³¹⁸ ». Le Romain de la plèbe moyenne :

C'est celui qui est le "lecteur idéal" dont parlent nos sémioticiens, et pour lequel semblent écrire presque tous les auteurs païens (qu'ils soient eux-mêmes sénateurs, chevaliers, plébéiens ou fils d'affranchis). En effet le destinataire implicite de leurs œuvres est un Latin et un ingénu, [...] l'écrivain – Cicéron, Varron ou Sénèque – reste neutre à l'égard des plébéiens [...] il ne leur marque ni dédain ni complicité [...] Bref, dit Veyne, une œuvre littéraire, de par sa nature idéale, est destinée à tous les Romains dignes de ce nom³¹⁹.

On pourrait plausiblement en dire autant des philosophes qu'ont été Épictète, Marc Aurèle et d'autres stoïciens, qui ne semblaient pas s'adresser seulement à des « rois-philosophes » pour reprendre le syntagme platonicien. Mais leurs discours possédaient néanmoins leurs systèmes d'exclusion, des classes inférieures qui ne correspondent pas au « lecteur idéal » et qui étaient en deçà de la *plebs media*. Tel que Tacite en dresse le portrait, le Romain ordinaire, le plébéien moyen, était « normal » parce qu'il était « partisan de l'ordre établi ». Veyne se réfère à une distinction de Tacite présentant deux parties de la plèbe : « après avoir parlé des sénateurs et des chevaliers, il oppose en termes honorables la *pars populi integra*, qui se réjouissait de la chute de Néron, à la *plebs sordida* et aux esclaves, qui s'en affligeaient³²⁰ ». Cette position de classe d'une partie du *Populus Romanus* – de la classe moyenne – correspond pour Veyne qui s'appuie sur Tacite à « la partie moralement saine du *populus* ;

³¹⁸ Veyne, 2000, *ibid.*, p.1177.

³¹⁹ Veyne, 2000, *ibid.*, p.1178.

³²⁰ Veyne, 2000, *ibid.*, p.1178. Voir aussi la référence aussi à Zvi Yavetz, *La plèbe et le prince : foule et vie politique sous le Haut-Empire romain*, Paris, La Découverte, 1984, p.191.

elle forme le noyau solide de la citoyenneté romaine, car elle a quelque fortune. Or un citoyen dépourvu de patrimoine, un membre de la *plebs sordida*, n'est citoyen que de nom³²¹».

§ 3. Sagesse et richesse des plébéiens

Bien qu'une documentation détaillée ne soit pas disponible, il suffit, dit Veyne, de se référer aux inscriptions sur les épitaphes et de sonder les images de leurs vies quotidiennes qui sont sur la *Via Appia* et dans les réserves des grands musées. À partir de portraits véristes et de bas-reliefs de banquets funéraires, Veyne montre que l'on peut tracer un portrait des membres de la classe moyenne, de leur art de vivre et de leur « sagesse de classe ». Le banquet funèbre offre, dit-il, un témoignage de la prospérité de ces plébéiens moyens qui les distingue des *Inops uulgi*, « de la foule indigente³²² ». Il cite Horace qui y voit une « leçon philosophique » dans le fait qu'un Romain ordinaire, un simple citoyen, inscrit sur sa tombe les mots « l'existence digne d'un ingénu³²³ ». Pour Veyne, cette mention que la seule dignité de ce plébéien moyen soit celle « d'être ingénu » – soit de ne pas appartenir aux esclaves, aux affranchis, donc d'être libre – faisait en sorte qu'il était doté d'une « conscience de classe ». Veyne pose que cette image du banquet funéraire représente une leçon de la jouissance des plaisirs de la vie, des *gaudia*, de cette classe moyenne. L'historien lie cette classe à une « philosophie populaire », avec une série de thèmes sur la vie quotidienne, « la pauvreté et la mort sont peu de choses, il faut se satisfaire de son sort, la fureur d'accumuler est absurde et la Fortune est maîtresse de ce monde³²⁴ ». C'est un type de philosophie qui n'avait pas pour fonction de défendre les « intérêts de classe », mais qui illustrait ce que la *plebs media* aimait à imaginer. Veyne écrit :

³²¹ Veyne, 2000, *ibid.*, p.1179.

³²² Tacite, *Histoire*, 3.31, cité dans Veyne, *ibid.*, p.1181.

³²³ « Épitaphe d'un vétéran de la 30^e légion, déduite en pays bénéventin. CIL, IX, 2114 (Buecheler, n°187) », cité à la note 60, par Veyne, 2000, *ibid.*, p.1181.

³²⁴ Veyne, 2000, *ibid.*, p.1182.

Cette rêverie présentait une affinité visible avec sa situation de classe, car elle était *compensatoire* : ces gens avaient assez de revenus pour jouir de la vie, mais n'étaient pas richissimes [...] afin d'être heureux et fiers de leur condition, ils aimaient s'imaginer que les riches étaient tous des avares qui vivaient moins bien qu'eux : vous avez de l'argent, mais nous avons les plaisirs³²⁵.

Après cette boutade qu'il prête à la *plebs media*, Veyne évoque le fait que les bas-reliefs funéraires nous apprennent que les plébéiens moyens « se prévalaient de leur métier³²⁶». La mention du métier était inscrite sur les épitaphes de cette classe sociale, et ce davantage pour souligner l'excellence que seulement la profession en tant que telle. C'est ainsi par cette tradition de l'éloge funèbre que la classe moyenne reproduit la culture aristocratique, qu'elle imite la morale aristocratique. Sur un autre bas-relief, une parcelle du monde romain y est illustrée, on y voit un boulanger et un boucher qui disposaient, dit Veyne, « d'argent liquide pour acheter une bête sur pied et possédait un capital fixe : deux ou trois esclaves, un four, une meule, un mulet pour la faire tourner³²⁷». C'est là une illustration de l'aisance financière d'un Romain ordinaire qui jouissant d'un petit patrimoine. Bien qu'il y ait imitation de l'aristocratie, les épitaphes nous renseignent bel et bien d'une morale de la *plebs media* : l'enrichissement était pour ses membres un mérite, il supposait un travail acharné et le souci de l'épargne. Et comme nous l'avons mentionné à propos d'une certaine mobilité sociale sous le Haut-Empire, il était inscrit sur le tombeau d'un des leurs « la vertu est utile et peut faire entrer dans l'ordre équestre³²⁸». Ce qui est une réalité contraire à celle décrite par Platon – ou à tout de moins à celle qu'il envisageait dans *La République*.

³²⁵ Veyne, 2000, *ibid.*, p.1183.

³²⁶ *Ibid.*, p.1182.

³²⁷ *Ibid.*, p.1184.

³²⁸ *Ibid.*, p.1186. Veyne commente ensuite de manière fort intéressante, « Cet impératif individuel – travailler toujours davantage – était la devise d'un groupe pour qui le labeur était une valeur ; mais « travail » désigne ici l'*industria*, l'activité : faute de patrimoine héréditaire, il faut obtenir des sources de revenus, au lieu de se laisser vivre grâce à la rente foncière (*agri*) et à des créances (*nomina*) ; c'était le sort des privilégiés qui ne s'étaient donné que la peine d'hériter ou de capter un héritage ».

§ 4. Morale et politique

La « sagesse de classe » des plébéiens moyens ne relevait pas de grands enseignements qu'ils avaient reçus de précepteurs. Il n'y avait donc pas de rhétorique ou de grandes littératures à l'origine de la formation intellectuelle et morale de ses membres. Mais Veyne soutient que c'était de petits *volumina* de sagesse, comme le Dicta, Districha Catonie, le « Caton » ou le Publilius Syrus. Ces ouvrages étaient, « aussi précieux, dit Veyne, que la littérature sapientiale de l'Ancien Testament pour celui du judaïsme hellénistique³²⁹ ». Ils enseignaient « à prêter de l'argent, à se faire des amis, à ne pas refuser son aide à qui la demande [...], à « ne pas mépriser plus petit que soi » ni « le cadeau d'un *pauper amicus*³³⁰ ». Par extension, on peut suggérer que le lecteur idéal des ouvrages d'Épictète, de Sénèque ou Marc Aurèle était précisément le plébéien moyen, le Romain ordinaire. Voilà enfin, à partir de Veyne, une esquisse du portrait moral de cette plèbe moyenne, avec sa vertu, son sens de l'entraide, sa jouissance des plaisirs de la vie, son *ars vivendi* – l'art de vivre – et sa conscience d'elle-même. Veyne se demande à savoir si la *plebs media* pouvait avoir, à tout de moins dans les villes, une « traduction politique ». En tout cas, le pouvoir central, dit-il, se méfiait de cette classe moyenne. Et il ajoute,

Les historiens ne partagent plus, aujourd'hui, le mépris de nos sources pour la plèbe de l'*Urbs*, qui donnent un portrait caricatural des foules (« le pain et le cirque »); ils ne croient plus à une masse de *lazzaroni* sans caractère ni principes, à une *mob* dépolitisée, à une « ville de fainéants » (qu'on ne daignait pas de distinguer des sans travail)³³¹.

Il n'y a donc pas dans l'Empire un peuple sans assise culturelle ou sans conscience de soi qui serait totalement inapte à gérer la chose publique et à occuper des obligations (*archai*). La *plebs media* du Haut-Empire ne fut sans doute jamais amenée à jouer le même rôle historique que les thètes dans la démocratie athénienne. La démarche de Veyne nous permet toutefois de rendre compte de l'identité complexe et multiple de la plèbe qui est sans doute finalement moins caricaturale que la division entre le *demos*, l'*ochlos*, le *plêthos* dans les textes de

³²⁹ Veyne, 2000, *ibid.*, p.1194.

³³⁰ *Ibid.*, p.1192.

³³¹ *Ibid.*, p.1194.

Platon³³². Comme Veyne le dit, « une histoire de la société impériale doit lutter contre le déséquilibre des sources, qui voient les *ordines* plus que les classes et ignorent ceux qu'elles dédaignent³³³ ». Ainsi que l'on traite de la *plebs media*, de cette « partie saine du peuple » qui était hostile à Néron en 68, ou de la *plebs sordida* qui voyait dans l'empereur son idéal et son principal pourvoyeur, ces deux parties « manifestaient un caractère nettement politique ». L'agitation populaire à Rome ne venait pas sans une « consistance morale ». Pour nous qui tentons de tracer la trajectoire du souci de soi de la Grèce antique à la Rome impériale, ces révoltes populaires ne sont pas sans rappeler, celles qui en 508 avant notre ère s'en sont pris à Isagoras et Cléomènes et ont, dit Ober, ouvert la voie à la démocratie à Athènes. De ces révoltes populaires de la *plebs sordida*, peut-on dire ce que disait Kant, à savoir qu'elles manifestent « une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme³³⁴ » ? Doit-on reconnaître dans les révoltes populaires du *Populus romanus*, des « signes de progrès » pour un changement constitutionnel, un possible changement de régime, un signe comme répète Foucault que « tous les hommes considèrent qu'il est du droit des tous de se donner la constitution politique qui leur convient et qu'ils veulent³³⁵ » ?

Dans la longue durée du monde hellénistique, on assiste à la naissance, à l'évolution et la transformation des classes moyennes : des hoplites à Athènes – les *mesoi* – (et, présumet-on, d'une part des thètes) et de la *plebs media* sous l'Empire romain. Athènes est une des cités les plus cultivées de la Méditerranée et c'est pour cela que Rome s'en inspira autant. C'est avec l'hellénisation de Rome que le stoïcisme se diffuse dans les classes équestres et

³³² Dans son analyse de la « mauvaise *parrhêsia* », Foucault semble endosser sans nuance la critique platonicienne de la démocratie. La raison pour laquelle on suit Veyne dans sa démarche est justement qu'il tend à introduire des nuances quant à la « partie saine du *Populus* », la *pars populi integra*, tout en conservant une critique de la plèbe et un système d'exclusion de ceux qui sont jugés ne pas être apte à tenir en bride le *dêmos* pour le gouverner. Rappelons pour mémoire la définition platonicienne de la démocratie que Foucault cite : « La démocratie, dit Platon, s'établit quand les pauvres, victorieux de leurs ennemis, massacrent les uns, bannissent les autres et partagent également avec ceux qui restent le gouvernement et les magistratures (*arkhê*) » (*La République*, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1934, livre VIII, 557a, p.25 cité dans *Le gouvernement de soi et des autres*. « Leçon du 9 février 1983 (première heure) », *ibid.*, p.182.

³³³ Veyne, Paul, La « plèbe moyenne » sous le Haut-Empire. In *Annales. Histoire, science sociales*. 55^e année, no.6, 2000, *ibid.*, p1196.

³³⁴ Kant, *La philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Gonthier, 1947, p.171, cité par Foucault, *Gouvernement de soi et des autres*, « Leçon du 5 janvier 1983 », *ibid.*, p.19.

³³⁵ Foucault, *Gouvernement de soi et des autres*, « Leçon du 5 janvier 1983 », *ibid.*, p.20.

sénatoriales et par mimétisme qu'il devient une culture commune de la classe moyenne. Il faut souligner l'invention de la classe moyenne à Rome, en mentionnant aussi sa préfiguration à Athènes³³⁶. On peut aussi dire de cette classe sociale qu'elle a adhéré à une culture de soi tout au long de l'Antiquité. Et de là, on peut envisager qu'il y a dans la *plebs media* des individualités parrésias³³⁷, des opérateurs politiques et normatifs, qui contribuent à critiquer l'État et maintenir le dynamisme de ses institutions³³⁸. Enfin, comme Aristote le soutient, la constitution par excellence, la société la plus éthique, est celle qui est dominée par les classes moyennes³³⁹, ce sont elles qui réussissent à empêcher qu'il n'y ait concentration du pouvoir parmi les riches et qui tendent à minimiser l'accroissement des facteurs de pauvreté. Une phrase d'Euripide dans *Les Suppliantes* va justement dans ce sens. : « [...] Des trois classes, enfin, c'est la classe moyenne qui sauve les cités : c'est elle qui maintient les institutions que l'État s'est données³⁴⁰».

L'idéologie du stoïcisme³⁴¹, comme discours et pratique, amène à un déplacement de la liberté de la sphère publique à la sphère privée. C'est le jardin privé, la citadelle intérieure

³³⁶ Georges Leroux indique que le livre IV présente une analyse des classes sociales, voir la note 101 (V, 473d-e) dans Leroux, Georges, Introduction in Platon, *La République*, GF Flammarion, Paris, 2016, référence à L. Brisson et M. Conte (1997).

³³⁷ L'idée à discuter, c'est que malgré les critiques platoniciennes du *dèmos*, du *plêthos*, des *hoi polloi*, que Foucault réactive à travers sa conception de la « mauvaise *parrhêsia* », il y a néanmoins des « individualités parrésias » pouvant exercer leur ascendant sur les autres, leur *dunasteia*, qui peuvent provenir de la *plebs media*. Le sujet doté du *logos alêthês* et de « différenciation éthique » ne viendrait pas seulement des rois philosophes comme Platon donne à le penser dans *La République*.

³³⁸ Voir, dans ce sens, les réflexions proposées par Veyne. « La plèbe de Rome était donc assez politisée pour disposer d'un leader capable d'en imposer ; ce plébéen moyen et enrichi aurait pu devenir, en d'autre temps, un Etienne Marcel ou un Simon Caboche [...] Ne pourrait-on mettre en doute la spontanéité des mouvements populaires et supposer que leurs leaders se recrutaient dans la plèbe moyenne, comme en 1774, en 1789 et en 1917 » (Veyne, 2000, *ibid.*, p.1195-1197) Ces leaders plébéens, ces individualités, pourraient ainsi avoir une connaissance de l'être et de la psychagogie et faire d'eux des agents aptes à conduire les conduites et à s'occuper de la *res publica*.

³³⁹ Aristote, *Politiques*, IV, 11, 1295-a.

³⁴⁰ Euripide, *Les Suppliantes*, in *Tragédies*, t.III, trad. H. Grégoire, éd. citée p.112 cité par Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *ibid.*, p.103.

³⁴¹ L'on a cherché à discuter de la question de l'idéologie en termes d'affrontement entre classes sociales à l'intérieur de l'Empire romain et de penser l'inscription du stoïcisme dans les structures de pouvoir du Haut-Empire. Voici quelques notes à partir de Yavetz et Veyne et quelques mots de Foucault à propos du Principat. La plèbe moyenne, la partie saine du peuple, dit Yavetz, est « protégée de familles aristocratiques (*magnis domibus adnexi*)(1984, 205). Le reste du *Populus romanus* qui n'est pas de la *pars populi intregra* est ce que

du stoïcien, qui devient un point central de la liberté. L'analyse de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* consistera ainsi précisément à défendre l'idée que dans l'histoire de l'esprit, le stoïcisme est « [...] une conscience qui pour soi, en tant qu'infinitude, ou que pur mouvement de la conscience, est l'essence ; qui *pense*, ou qui est conscience de soi libre³⁴² ». Pour Hegel, le stoïcisme est ainsi déjà défini par l'affirmation de la valeur infinie de l'individu comme capable de penser, sa pensée étant le lieu inaltérable de sa liberté³⁴³. La critique hégélienne du stoïcisme vise en même temps à montrer son indifférence et son retrait du monde. Le monde pour un stoïcien n'est alors présent que dans l'ordre de la pensée. La liberté de la conscience de soi stoïcienne n'est alors pas du tout comparable à l'*eleutheria* et à la *parrhêsia* du citoyen dans la démocratie athénienne. C'est tout le contraire d'une liberté qui s'inscrit dans le cadre de la *polis*, d'« une communauté [*koinônia*] de citoyens [*politai*]

Tacite nomme la *plebs sordida* qui compose au début du Haut-Empire romain les partisans de Néron. Cette plèbe sordide était détestée par l'aristocratie sénatoriale. Les sénateurs entretenaient une haine à l'égard de la *plebs sordida*, car nous dit Yavetz, « des empereurs préféraient coopérer avec la plèbe plutôt qu'avec le sénat. (1984, 206). Il y a aussi là des traces d'explications du déclin de l'aristocratie sénatoriale à la fin de la République romaine et sous l'Empire. Dans la conclusion de son ouvrage *Le Pain et le Cirque*, Veyne évoque que « Pour Caligula, Néron, Domitien, Commode, Caracalla, persécuter le Sénat, se faire adorer et plaire à la plèbe vont ensemble. [...] Pour le prince comme pour le Sénat et le peuple, l'enjeu du conflit était platonique (c'était un drame de la jalousie) et la splendeur des spectacles était l'indice qui confirmait que le prince préférerait la plèbe à sa famille » (Veyne, *Le Pain et le Cirque*, *ibid.*, p.683). On peut dire d'une certaine façon qu'il y a un héritage grec de lutte des classes entre démocrates et oligarques qui trouve un prolongement à l'intérieur de l'Empire romain entre patriciens et plébéiens ou entre *optimates* et *populares* – la plèbe dite sordide représente ceci à sa manière. C'est parce qu'il y a des partis pris possibles à propos des relations de pouvoir et de la hiérarchie à l'intérieur même d'une cité ou d'un empire que l'on peut parler d'idéologie. L'articulation du stoïcisme au Principat de l'Empire romain est effleurée en quelques lignes dans l'œuvre de Foucault. À peine quelques évocations dans *L'Herméneutique du sujet* (« Cours du 27 janvier 1982 », *ibid.*, p.146), dont un moment où il mentionne qu'il va traiter du problème de « l'activité de soi-même / activité politique ». Les éditeurs notent que « Foucault n'aura pas le temps d'aborder ce problème, et ce n'est que dans certains dossiers préparatoires (par exemple celui intitulé « Rapports sociaux ») que l'on trouve une étude du rapport souci de soi/devoirs civiques, s'appuyant sur trois références essentielles : Plutarque, Dion de Pruse et Maxime de Tyr. Et dans le séminaire *Dire vrai sur soi-même* qu'il a tenu à l'Université Victoria de Toronto, il évoque quelques éléments sur le rôle de Dion de Pruse, « ce stoïcien partisan de la monarchie, mais toujours contre le pouvoir aristocratique et la classe aristocratique » (2017:164).

³⁴² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *ibid.*, §130, p.206.

³⁴³ Hegel ajoute également à ce propos, « la liberté de la conscience de soi est indifférente à l'existence naturelle, et c'est pourquoi elle a tout aussi bien abandonné et laissé libre celle-ci, et la réflexion est une réflexion double. La liberté dans la pensée n'a pour vérité que la pensée pure, et cette vérité n'est pas remplie par la vie ; et la liberté n'est donc que le concept de liberté, et non la liberté vivant elle-même; car à ses yeux, l'essence est uniquement et avant tout la pensée, la forme en tant que telle, revenue en elle-même après avoir quitté l'autonomie des choses. » (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *ibid.*, §133, p.208).

participant à un système politique [*politeia*]³⁴⁴». Cette dernière implique une participation politique à la sphère publique. Or la liberté de conscience que le stoïcien exerce l'amène à nier tout pouvoir extérieur. Le stoïcien est libre seulement du fait qu'il pense l'être. Kojève dira de la liberté du stoïcien qu'elle est une « liberté abstraite, car le stoïcien pense, mais n'agit pas³⁴⁵». Et Kojève ajoute que dans la pensée hégélienne, « l'Homme n'est ce qu'il est que par l'action ; – il est l'action³⁴⁶». Or, la conception de la liberté de l'idéologie stoïcienne semble se limiter à une liberté de pensée et une liberté de parler qui est de l'ordre du bavardage. Si la cité-État était le lieu d'application de la liberté, c'est seulement dans la sphère privée de l'*oikos* et dans l'intériorité que la liberté s'exprime pour un Romain. Paul Veyne explique ce déplacement des devoirs civiques du citoyen vers la sphère privée du mariage dans le chapitre l'Empire romain de l'*Histoire de la vie privée*³⁴⁷.

³⁴⁴ Mogens H. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principe et idéologie*. 2009, *ibid.*, p.91.

³⁴⁵ Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947, Paris, Gallimard, « Tel ». p.74.

³⁴⁶ Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947, *ibid.*, p.108.

³⁴⁷ La transformation des devoirs civiques en morale du mariage monogame (et donc la dépolitisation, le désencastrement, du souci de soi) y est clairement présentée par Veyne : « au 1^{er} siècle avant notre ère, on doit se considérer comme un citoyen qui a rempli tous ces devoirs civiques ; un siècle après, on doit se considérer comme un bon mari et respecter officiellement sa femme. En d'autres termes, un moment est venu où l'on a intériorisé en une morale cette institution civique et dotale qu'était le mariage monogame. Pourquoi cette mutation ? Michel Foucault pense que le rôle des hommes, des mâles, change lorsque l'Empire succède à la République et aux cités grecques indépendantes; les membres de la classe dirigeante, de citoyens militants qu'ils étaient, deviennent des notables locaux et de fidèles sujets de l'empereur. L'idéal gréco-romain de maîtrise de soi, d'autonomie, était lié à la volonté d'exercer un pouvoir sur la vie publique (nul n'est digne de gouverner s'il ne sait se gouverner); sous l'Empire, la souveraineté sur soi-même cesse d'être une vertu civique et devient une fin en soi : l'autonomie procure la tranquillité intérieure et rend indépendant de la Fortune et du pouvoir impérial. Tel était éminemment l'idéal du stoïcisme, qui était la plus répandue de ces sectes de sagesse, ou « philosophie », qui avaient alors autant d'influence qu'en ont chez nous les idéologies ou la religion. [...] « Or, le stoïcisme a prêché d'abondance la nouvelle morale du couple » [...] « Se marier est un des devoirs du citoyen », et Veyne ajoute que, « cette façon de s'exprimer incitait les prédicateurs d'éthique à rappeler l'existence de ce devoir ». Veyne, Paul, *L'empire romain*, p.46-50, in Ariès, Ph. DUBY, G. (Dir). *Histoire de la vie privée, De l'Empire romain à l'an mil*, Paris : Éditions du Seuil, 1999.

Conclusion

Nous avons voulu montrer comment Foucault ouvrait la question du « sujet » comme produit du rapport à soi. Nous avons suivi Foucault dans son voyage à travers l'Antiquité en partant de son analyse de l'*Alcibiade* de Platon et nous l'avons accompagné dans son étude minutieuse du stoïcisme durant l'époque hellénistique et romaine en cherchant à mettre en lumière la singularité de sa lecture des Anciens. Pour cela, nous avons tenté de montrer que pour Foucault le sujet est le produit de la pratique, de l'exercice et de l'entraînement. À travers un éclairage de l'articulation des techniques (*tekhnê*), du souci et de la donation de forme à la vie, nous avons ainsi montré que pour Foucault, le souci de soi est moins à comprendre du point de vue de « la pensée » que d'un « rapport pratique » qui produit la transformation de soi. Foucault a encore vu dans le platonisme une préfiguration de la culture de soi et de l'ascèse hellénistique. Comme Miller le dit, on peut soutenir ainsi que le corpus platonicien et l'*Alcibiade* représentent pour lui un modèle de relation à soi qui a rendu possible l'éthique stoïcienne du souci de soi. Il serait ainsi possible de procéder à une lecture pragmatique du platonisme qui ferait de Platon moins un théoricien abstrait que le partisan d'un mode de vie réflexif qui anticipe sur le stoïcisme impérial³⁴⁸.

Nous avons encore présenté deux grandes articulations qui resituent dans son contexte sociohistorique l'injonction de s'occuper de soi-même. Nous avons évoqué le théâtre des événements qui secouent la cité d'Athènes au V^e siècle avant notre ère comme le site de naissance de cette invention philosophique de l'impératif éthique du souci de soi. Nous avons avancé l'hypothèse que cette invention philosophique répond, en partie du moins, à la perception d'une crise de la démocratie par les couches supérieures qui voient dans l'incompétence politique des masses les causes des déboires d'Athènes contre Sparte et ultimement les raisons de la défaite de la cité reine. Mais nous avons aussi souligné que les exhortations de Socrate à l'endroit d'Alcibiade visent néanmoins à lui faire reconnaître que le « savoir gouverner » ne peut être aucunement lié à des avantages statutaires – sa naissance et sa richesse –, mais bien plutôt au travail sur soi et à la compétence qu'il fait émerger.

³⁴⁸ Miller, Paul-Allen. 2005. « The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Platon and Derrida ». *Foucault Studies*, no2, p.54-74.

Ensuite, nous avons soutenu que l'influence de l'hellénisme à Rome, au cours des deux premiers siècles de l'Empire, a permis au stoïcisme de se diffuser par-delà l'aristocratie, dans la plèbe moyenne, au point de devenir une véritable culture commune. Nous avons pointé qu'il y avait dans cette catégorie de la population que Paul Veyne décrit sous le nom de *plebs media* une « sagesse de classe » qui l'aurait disposée à exercer le pouvoir si elle n'avait prospéré sous un régime monarchique. Nous avons aussi montré que le souci de soi subit une inflexion qui dépolitise le travail sur soi. Ainsi, après l'Athènes classique et jusqu'à l'avènement du christianisme, « [i]l y a, si vous voulez, dit Foucault, à la fois une absolutisation [...] de soi comme objet du souci, et une auto-finalisation de soi par soi dans la pratique qu'on appelle le souci de soi³⁴⁹ ». Une brève critique hégélienne du stoïcisme, de cette auto-finalisation du soi en solipsisme a également été exposé.

En présentant ces deux articulations entre l'injonction du souci de soi et son contexte, à chaque fois différent, nous avons contribué à illustrer l'intérêt sociologique du travail de Foucault. Nous avons en particulier montré l'ouverture essentielle de ses cours à une interprétation fructueuse de la signification sociologique et de la fonction sociale du souci de soi. Et par interprétation, ici, nous entendons bien sûr la résonance nietzschéenne que la notion possédait chez Foucault,

Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations³⁵⁰.

Pour prouver que le point de saturation des études de la pensée d'un auteur n'est pas atteint, la pratique du commentaire doit alors réitérer ce jeu avec le système de règles. On aurait avantage à poursuivre, dans ce sens, l'interprétation sociologique de l'injonction chrétienne du souci de soi dans le Bas-Empire, aux IV^e et V^e siècles³⁵¹.

³⁴⁹ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 (première heure) », *ibid.*, p.169-170.

³⁵⁰ « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », *Dites et Écrits I*, *ibid.*, p.1014.

³⁵¹ Sur la question du christianisme dans le travail de Michel Foucault, voir en particulier les contributions de Michel Senellart et de Philippe Chevalier. Senellart, Michel, « Michel Foucault : une autre histoire du

Notre mémoire aurait sans doute gagné à inclure l'articulation religieuse du souci de soi, en lien avec cette nouvelle technique de gouvernementalité de la conduite, que constituent la direction de conscience et l'obligation d'obéissance. Mais en même temps elle nous aurait conduits sans doute trop loin du texte même de Foucault qui servait de cadre à notre mémoire. Rappelons seulement que l'ascétisme et le pastoral chrétien ont ceci de spécifique aux yeux de Foucault, comme Senellart l'indique, d'instituer un nouveau rapport « qui lie le sujet à sa propre vérité, en vue d'assurer son salut³⁵²». L'appel aux chrétiens est en effet un appel adressé au désir de salut. C'est un appel, dit Senellart citant Paul, à « travaille[r] à [leur] salut avec crainte et tremblement³⁵³». Il y aurait là matière à discuter du régime du souci de soi tout à fait spécifique qu'est le christianisme, opposant à la fois une « économie dogmatique du salut fondée sur la crainte et l'obéissance ³⁵⁴», et ce que Foucault entend comme le « salut dans la non-perfection », le « perpétuel recommencement » et l'« inachèvement nécessaire de la lutte » pour vaincre le péché et la faute ³⁵⁵.

Conformément à son nominalisme méthodologique, Foucault a refusé de se donner une théorie du sujet « au préalable ». Il a donc radicalement historicisé son approche du sujet et proposé de surcroît une théorie qui fait du sujet le produit de la relation à soi de l'individu vivant, l'histoire transformant sans cesse cette relation. Mais Foucault ne peut pas non plus ne pas avoir, sinon entièrement réfléchi, du moins entrevu les conséquences philosophiques de la théorie lacanienne du sujet. Nous en voulons pour preuve le fait que dès la première séance de *L'Herméneutique du sujet*, le 6 janvier 1982, Foucault mentionne plusieurs textes

christianisme », Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, [En ligne] Hors-série, no7, url : <http://cem.revues.org/12872>.; Chevallier, Philippe. « Michel Foucault et le "soi" chrétien », Astérior [En ligne], 11 | 2013, URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2403>; Chevallier, Philippe. « Le christianisme est-il un pouvoir comme un autre ? », Théorèmes [En ligne], Philosophie, 2016. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/769>.

³⁵² Senellart, Michel. « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme », *ibid.*, p.1.

³⁵³ Senellart, Michel. « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme », *ibid.*, p.7. Senellart se réfère à Derrida dans *Donner la mort* qui cite l'*Épître aux Philippiens* (2, 12) « Ainsi, mes chers, comme vous m'avez toujours obéi, travaillez à votre salut et tremblement, non seulement en ma présence [*parousia*], mais beaucoup plus maintenant que je ne suis pas là [en mon absence, *apousia*] ».

³⁵⁴ *Du gouvernement des vivants*, « leçons du 19 mars 1980 », *ibid.*, p.253.

³⁵⁵ « Le combat de la chasteté », *Dits et Écrits II*, *ibid.*, p.1116 cité dans Chevallier, Philippe. « Michel Foucault et le "soi" chrétien », *ibid.*, p.10.

de Lacan, décédé le 9 septembre 1981. Foucault avait ainsi donné une entrevue ce même mois de septembre à un journal italien. Sa réponse laconique à cet entretien qui prit le titre *Lacan, le « libérateur » de la psychanalyse*, témoigne sans équivoque de la connaissance du fait que du point de vue philosophique, l'essentiel chez Lacan tient à une nouvelle manière de penser le sujet,

Si je remonte aux années cinquante, à l'époque où l'étudiant que j'étais lisait les œuvres de Lévi-Strauss et les premiers textes de Lacan, il me semble que la nouveauté était la suivante : nous découvrirons que la philosophie et les sciences humaines vivaient une conception très traditionnelle du sujet humain, et qu'il ne suffisait pas de dire, tantôt avec les uns que le sujet était radicalement libre et, tantôt avec les autres, qu'il était déterminé par des conditions sociales. Nous découvrons qu'il fallait chercher à libérer tout ce qui se cache derrière l'emploi apparemment simple du pronom « je ». Le sujet : une chose complexe, fragile, dont il est si difficile de parler, et sans laquelle nous ne pouvons pas parler³⁵⁶.

Foucault se référait encore à Lacan dans *L'Herméneutique du sujet* lorsqu'il évoquait la question du sujet et de la vérité en reconnaissant en lui un des rares auteurs au XX^e siècle qui avaient abordé ce même thème³⁵⁷. Tous deux ont ainsi conçu à leur manière la fonction centrale du *dire vrai* et conçu le discours comme travail. Mais ils l'ont fait à partir de positions théoriques parfaitement distinctes sinon opposées.

Foucault n'a pas consenti à intégrer la conception lacanienne suivant laquelle le sujet est d'abord « sujet de l'inconscient », donc produit à l'intérieur de la psyché par le jeu intériorisé des signifiants entre eux. Aussi c'est au prix d'un certain déni de la part d'insu qui est au travail en chacun de nous et du caractère flottant de ce savoir insu, qui est aussi bien un non-savoir, qu'il semble adopter le point de vue selon lequel on peut transformer son « soi », le sujet lui-même, pour devenir ce que l'on voudrait être. Autrement dit, au lieu de tenir à distance les croyances des Anciens en la matière, il finit par les faire siennes ou du moins il laisse suffisamment planer le doute sur cette possibilité, pour qu'on ne puisse trancher la question. Plutôt que d'endosser l'existence d'une béance dans le rapport à soi, plutôt que d'assumer théoriquement la dimension de la perte ou le manque à être, Foucault endosse le

³⁵⁶ « Lacan, le « libérateur » de la psychanalyse », *Dits et Écrits II, ibid.*, p.1023-1024.

³⁵⁷ *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 3 février 1982 », *ibid.*, p.182.

préjugé d'une continuité sans faille entre l'idéal à réaliser et sa réalisation pratique par la mise en œuvre d'une technique du soi. En fait, ce qu'il nie ou refuse de reconnaître, c'est une tout autre division intérieure que celle qui existe entre la connaissance (le moi) et la pratique, cette division elle-même étant en fait toute provisoire. Or en laissant de côté la question que constitue le discours de l'Autre pour ma *psyché*, c'est bien aussi le hiatus entre l'expérience individuelle et les propositions du collectif qui la traversent qu'il laisse de côté. Bref, on peut se demander si Foucault ne propose pas finalement une théorie pacifiée du sujet, comme si le rapport social et le problème structurel du rapport du singulier au collectif ne devaient pas faire l'objet de considérations théoriques centrales. Ceci dit, le mérite indéniable de la théorie foucauldienne du sujet est bien de poser qu'il émerge des rapports réels qui se tissent entre les pratiques. Chez Foucault, tout notre travail l'a montré, le sujet est donc finalement pensé comme le produit d'un faisceau de relations à soi de l'individu, se transformant sans cesse dans l'histoire et se modifiant dans la biographie de chacun en fonction de ses engagements existentiels et spirituels.

Bibliographie

(ouvrages cités ou référés)

1. Foucault

1.1 Livres, Articles et entrevues

2017. *Dire vrai sur soi-même*. Conférences prononcées à l'Université de Victoria de Toronto, Philosophie du présent. Paris. Vrin.

2015. *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*. Philosophie du présent. Paris. Vrin.

2013. *L'origine de L'Herméneutique de soi*. Conférences prononcées à Dartmouth College 1980. Philosophie du présent, Paris. Vrin.

2004 (1984). *Le souci de soi*. Histoire de la sexualité III. Paris, Gallimard, « Tel ».

2004 (1984). *L'usage des plaisirs*. Histoire de la sexualité II. Paris, Gallimard, « Tel ».

2003 (1976). *La volonté de savoir*. Histoire de la sexualité I. Paris, Gallimard, « Tel ».

2001 (1966). *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, « Tel ».

2001 (1994). Dits et écrits. 2 volumes, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, « Quarto ».

1971. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre, Paris, Gallimard.

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

1.2 Cours et conférences

2014. *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France, 1980-1981, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Études ».

2012. *Du gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France (1979-1980), Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, « Hautes Études ».

2011. *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France (1970-1971)*, Gallimard/Seuil, Collections Hautes études, Paris.
2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, Paris, Gallimard/Le Seuil, « Hautes Études ».
2008. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Gallimard/Le Seuil, « Hautes Études ».
2001. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes études ».
2004. *Sécurité, Territoire et Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris. Gallimard/Seuil (Collection « Hautes Études »).
2004. *Naissance de la biopolitique : Cours au collège de France (1978-1979)*, édition du Seuil, Collections Hautes études, Paris.

2. Autres ouvrage et articles sur les thèmes de la philosophie antique et contemporaine.

2.1. ouvrages

- Aristote. 1974, *La Métaphysique*, Paris, Vrin, 1974, t. I, Tricot, J.
- Aristote. 2014, *Éthique à Nicomaque*. Traduction de J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis.
- Aristote. 1990. *Les Politiques*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. GF Flammarion.
- Brown, Peter. 2001 (1971). *La vie de Saint-Augustin*. Traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou, Éditions du Seuil.
- Biran, Maine de. 1953 (1803). *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Presses universitaires de France.
- Brehier, Émile. 1997 (1962). *Les stoïciens*. 2 v. Paris Gallimard.
- Breaugh, Martin. 2007. *L'expérience plébéienne : une histoire discontinue de la liberté politique*. Paris. Payot.
- Cassin, Barbara. 2004. *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Seuil/Le Robert.
- Chevalier, Jacques. 1956. *Histoire de la pensée. I- La pensée antique*. 4 vol. Flammarion.

- Compagnon, Antoine, Corvol, Pierre, Scheid, John. 2015. *Le Collège de France. Cinq siècles de libre recherche*. Gallimards.
- Courrier, Cyril. 2014. *La Plèbe de Rome et sa culture (Fin du II^e siècle av. J.-C. – Fin du I^e siècle AP. J.-C.)*. École française de Rome.
- Dardot, Pierre, Laval, Christian. 2009. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. La Découverte.
- Descartes, René. 1637. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Pourparlers (1972-1990)*. Les éditions de minuits, Paris.
- Deleuze, Gilles, Parnet, Claire. 2008. *Dialogues*, Paris, Flammarion (Champs).
- Dorion, Louis-André. 2011. *Socrate, Que sais-je ?* PUF.
- Dufour, Dany-Robert. 2005. *On achève bien les hommes*, Denoël.
- Duhem, Pierre. 1913. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Tome IV, L'astronomie latine au Moyen Age. Paris, A. Hermann.
- Goux, Jean-Joseph. 1973, *Économie et symbolique. Freud, Marx*. Éditions du seuil.
- Gros, F. 2002. *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF.
- Hadot, Pierre. 2002 (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité ».
- Hansen, H. M. 2009. *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principe et idéologie*. Paris. Les Belles Lettres.
1995. *The Trial of Sokrates ; from the Athenian Point of View*. Copenhague.
- Hegel, G. W. F. 2013. *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., « Quadrige ».
- 2012 (1807). *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction et présentation par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion.
1965. *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. K. Papaïoannou, Paris, Plon.
1963. *Propédeutique philosophie*, Éditions Gonthier. Traduite et présentée par Maurice de Gandillac.

- Heidegger, Martin. 1985 (1927), *Être et temps*, Authentica (hors-commerce), trad. E. Martineau.
- Huisman, D. 2009 (1984). Dictionnaire des philosophes, Paris, P.U.F, 2 tomes.
- Husserl, Edmund. 1985. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad par Paul Ricoeur. Collection Tel, Gallimard, § 46.
- Ismard, Paulin. 2013. *L'événement Socrate*. Paris, Flammarion.
- Jaffro, L. 2003. « 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, , pp. 65-69.
- Kant, Emmanuel. 1967 (1781), *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F.
- Kojève, Alexandre. 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, « Tel ».
- Lacoste, Jean-Yves, Riaudel Olivier. 2007. *Dictionnaire critique de théologie*, Quadrige, PUF.
- Laërce, Diogène. 1999. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le livre de poche.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Les Presses universitaires de France.
- Libera, Alain de. 2007. *Archéologie du sujet. Tome I : Naissance du sujet*. Vrin.
- L'hermitte, J. 1998. *L'image de notre corps*. Paris : L'Harmattan.
- Loraux, Nicole. 2005. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Éditions Payot & Rivages. Paris.
- Malabou, Catherine. 2010, Avec Judith Butler *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris, Bayard.
2005. *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Éditions Léo Scheer.
- 2005, « La plasticité en souffrance », *Société & Représentations*, vol.20, no.2, pp.31-39.
- 2000, *Plasticité*. Paris: Éditions Leo Sheer.
- 1996, *L'avenir de Hegel : Plasticité, temporalité, dialectique*. Vrin.

- Marrou, Henri-Irénée. 1981, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Le monde grec. Seuil.
- Mauer, Manuel. 2015. *Foucault et le problème de la vie*, Édition de la Sorbonne.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2005 (1945). *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Tel.
- Narbonne, J-M. Boulad-Ayoub, J. (dir.). 2017. *Reflets modernes de la démocratie athénienne*, Presse de l'Université Laval, Québec.
- Narbone, J-M. 2016. *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les Belles Lettres.
- Nietzsche, Friedrich. 2009. *Oeuvres II*, Édition dirigée par J. Lacoste et J. Le Rider, *Oeuvres II*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins ».
- Ober, Josiah. 2011. « Socrates and the Democratic Athens : The Story of the Trial in its History and Legal Contexts », in *Cambridge Companion to Socrates*, p.138-178.
2007. « Democracy's revolutionary start », in Raaflaub, Kurt, A., et al. *Origins of democracy in Ancient Greece*. University of California Press.
1996. Ober, J. et Hedrick, C. (dir.). *Demokratia: A conversation on democracies, ancient and modern*, Princeton, Princeton University Press.
- Ouellet, Chrystian. 2009. Une interprétation du thème foucauldien du souci de soi. Mémoire de maîtrise (philosophie), Montréal, Université du Québec à Montréal.
- Platon. 2016 (2002). *La République*. Traduit du grec par Georges Leroux. GF-Flammarion, Paris.
1999. *Alcibiade*. Traduit du grec par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau, GF-Flammarion, Paris.
1968. *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*. Traduit du grec par Léon Robin et M.-J. Moreau. Préface de François Châtelet. Gallimard.
- Pradeau, J-F. 1999. Introduction. dans Platon, *Alcibiade*, GF-Flammarion, Paris.
1997. *Platon et la cité*, Presse universitaire de France, Paris.
- Raaflaub, Kurt A. et al. 2007. *Origins of democracy in Ancient Greece*. University of California Press.
2005. *The conflict of the order in Archaic Rome : A comprehensive and comparative approach*, Blackwell Pub.

Ravaisson, F. 1984. *De l'habitude*, Paris, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », Paris, Fayard.

Ricoeur, Paul. 2013 (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil.

Romeyer-Dherbey, G. Gourinat, J.-B. 2005. *Les Stoïciens*. Vrin.

Duhot, Jean-Joël. 2005, « Métamorphose du logos. Du stoïcisme au nouveau testament », dans Romeyer-Dherbey, G. Gourinat, J.-B. *Les Stoïciens*, Vrin, p453-466.

Schürmann, Reiner. 1982. *Le principe d'anarchie*. Les presses du réel.

Steiner Georges. 1986. *Les Antigones*, Gallimard.

Verbeke, Gérard. 1945. *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Étude philosophique*. Desclée de Brouwer, Paris.

Vidal-Naquet, P. 1999. « La tradition de l'hoplite athénien », dans Vernant, Jean-Pierre. (ed.) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Éditions le Seuil.

Veyne, Paul. 2005. *L'Empire gréco-romain*, Paris, Éd. Du Seuil, 2005.

1999. « L'empire romain », in Ariès, Ph. Duby, G. (Dir). *Histoire de la vie privée, De l'Empire romain à l'an mil*, Paris : Éditions du Seuil, p.46-50.

1995. *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Seuil.

Yavetz, Zvi. 1984. *La plèbe et le prince : foule et vie politique sous le Haut-Empire romain*, Paris, La Découverte.

2.2 Articles

Canguilhem, Georges. 1966. « Le concept et la vie ». *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 64, n°82, p. 193-223.

Chevallier, Philippe. « Le christianisme est-il un pouvoir comme un autre ? », ThéoRèmes [En ligne], Philosophie, 2016. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/769>.

« Michel Foucault et le "soi" chrétien », Astérion [En ligne], 11 | 2013, URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2403>.

- Hadot, P. 2002. «Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences », dans HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Préface d'Arnold 1. Davidson, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », pp. 305-311.
1989. « 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 », pp. 261-271.
- Miller, Paul-Allen. 2005. « The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Platon and Derrida ». *Foucault Studies*, no2, p.54-74.
- Senellart, Michel. « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, [En ligne] Hors-série, n°7, url : <http://cem.revues.org/12872>.
- Pritchard, David. « From Hoplite Republic to Thetic Democracy. The social context of the reform of Ephialtes », *Ancient History*, XXIV/2, 1994, p.111-139.
- Veyne, Paul. 2000. La « plèbe moyenne » sous le Haut-Empire. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55^e année, N°6.
1973. « L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations ». *Diogène*. Paris, vol. 0, n°106.