



HAL
open science

Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de L'Herméneutique du sujet

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de L'Herméneutique du sujet. F. Gros et C. Lévy. Foucault et la philosophie antique 2003, Kimé, pp.51-83, 2003. halshs-00174264

HAL Id: halshs-00174264

<https://shs.hal.science/halshs-00174264v1>

Submitted on 6 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'Herméneutique du sujet*

La question que je souhaite adresser au cours sur *L'Herméneutique du sujet* est générale et porte sur la relation de son auteur avec son objet : Foucault est-il un néo-stoïcien ? Je voudrais montrer que l'exploration de cette question permet de mesurer en quoi l'enseignement donné par Foucault en 1981-1982 au Collège de France doit être à la fois apprécié et discuté¹.

On ne peut manquer de commencer par l'hagiographie. Certains, aujourd'hui, font commerce de cette marchandise, à bien des égards périmée, qu'est la sagesse antique. On recycle auprès de lecteurs en mal de salut l'eudémonisme ou l'hédonisme, souvent l'épicurisme, plus rarement le stoïcisme qui est quand même un peu austère. Michel Foucault ne s'est jamais livré à un tel commerce et son usage des Anciens n'a pas consisté en une restauration. Néanmoins, il était inévitable qu'on s'interrogeât sur l'intérêt éthique que Foucault avait fini par trouver dans l'étude des Anciens. C'était inévitable parce qu'il y avait une rupture apparente entre ses derniers travaux et l'ensemble de l'œuvre antérieure ; parce qu'il y avait plus précisément une réorientation explicite du travail sur l'histoire de la sexualité. Foucault lui-même ne laissait guère planer de doute sur le fait que son intérêt pour ces choses n'était pas purement intellectuel. Mais avait-il eu un intérêt « purement intellectuel » pour quoi que ce soit ? En tout cas, la perspective de la mort et la réalité de la maladie donnaient un tour plus sensible et dramatique au caractère personnel de cet intérêt pour les Anciens, et notamment pour le stoïcisme impérial. Certains pouvaient croire que Foucault avait trouvé une forme de salut dans la sagesse des Anciens et le fait qu'il parlait de la question de la transformation de soi sans y mettre aucun *pathos* – c'est-à-dire avec la sécheresse, la réserve et l'économie qui lui étaient habituelles dans la parole publique –, cette absence de *pathos*, donc, faisait davantage saillir ce qu'il y avait d'immédiatement existentiel dans ce nouveau travail. Quant à l'écrit, Foucault lui-même reconnaissait qu'avec le *Souci de soi* et l'*Usage des plaisirs* son style s'était largement dépouillé de la rhétorique flamboyante de ses grands livres et qu'il avait atteint une forme d'atticisme assez inattendue pour ses lecteurs, mais moins surprenante pour ses auditeurs. Il situait cette rupture stylistique dans le milieu des années 70 et ne se l'expliquait pas vraiment².

Foucault avait lui-même interdit à cette hagiographie de passer les bornes ou, en tout cas, lui avait indiqué par avance qu'elle devrait emprunter des chemins plus complexes que la simple invocation d'un retour aux Anciens. Le geste le plus typique de Foucault à l'égard des Anciens est d'affirmer simultanément que nous en sommes très proches et très éloignés. À Dreyfus et Rabinow qui lui demandaient si « les Grecs offrent un autre choix, séduisant et possible », Foucault répondait : « Non, je ne cherche pas une solution de rechange ; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents »³. L'affirmation conjointe de l'éloignement et de la proximité peut être explicitée selon le mouvement suivant : 1. En s'intéressant aux techniques de soi des écoles hellénistiques et

¹ Ce texte a été présenté lors du colloque « Foucault et la philosophie antique », organisé en juin 2001 par Frédéric Gros et Carlos Lévy à l'Université de Paris XII et l'École Normale Supérieure, et doit beaucoup à la conversation d'Alain Petit.

² « Le retour de la morale » (1984), *Dits et Écrits*, IV, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, p. 697.

³ « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et Écrits*, IV, p. 611-612. Sur la proximité et l'éloignement, voir aussi *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 13, note 1 : « Interroger à la fois la différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse. »

particulièrement du stoïcisme impérial, Foucault examinait les problèmes d'une époque éloignée. 2. En dramatisant cet éloignement, il se donnait la grande alternative qui manquait à la philosophie contemporaine pour comprendre autrement une histoire du sujet. 3. En travaillant à cette autre histoire du sujet, Foucault estimait procéder à cette transformation de soi qui – selon lui et comme l'avait bien compris la philosophie antique – est produite par toute pensée véritable et il se retrouvait alors dans la proximité de l'ascétique des Anciens. Il y avait bien dans ce mouvement quelque chose de dialectique, car la proximité était à la mesure de l'éloignement, la transformation était d'autant plus forte que l'éloignement avait été dramatisé.

J'ai d'abord cru possible de donner une signification stoïcienne à cette dramatisation de l'éloignement⁴. Ce n'est pas une simple pirouette intellectuelle que de retrouver un grand thème du stoïcisme dans la conscience moderne ou contemporaine que le stoïcisme, comme époque, est absolument révolu. Ce qui pourrait sembler une pirouette intellectuelle est un classique des exercices spirituels. Marc-Aurèle se disait à lui-même : « Combien la durée a-t-elle absorbé de Chrysippe, combien de Socrate, combien d'Épictète ! »⁵ ; et le dernier grand disciple moderne de Marc-Aurèle, Shaftesbury, avait répété l'exercice à propos de son maître : « D'ici peu de temps ne resteront ni le nom de Socrate, ni celui d'Épictète ou de Marc-Aurèle »⁶. Il serait sans doute arbitraire et simpliste de rapprocher en général la conception foucauldienne des « époques » de la pensée et la reprise stoïcienne du thème héraclitéen des conflagrations périodiques de l'univers. Mais c'est un geste éminemment stoïcien que de méditer, comme le fait Foucault, la disparition et l'altérité radicale de l'ascétique stoïcienne et d'y trouver la matière d'un nouvel exercice de transformation de soi. Il est ainsi tentant d'appliquer à l'intérêt de Foucault lui-même pour son objet ce qu'il dit de la lecture et de l'écoute (cours du 3 mars 1982) qui constituent deux formes du soliloque, c'est-à-dire du discours que l'âme se tient à elle-même. Il y a une sorte de soliloque dans l'appropriation, par l'écoute comme par la lecture, d'un texte ou d'un enseignement, aussi éloignés de nous que soient ce texte et cet enseignement. Si Foucault peut être considéré comme un perfectionniste en morale – c'est-à-dire comme quelqu'un qui considère que la morale est l'art de construire une existence, et non la soumission à un code – ce perfectionnisme reste discret et repose essentiellement sur la pratique du soliloque dans la lecture des textes anciens. Je laisse cependant de côté ces spéculations.

C'est en effet d'une autre manière que je voudrais reprendre aujourd'hui la question de l'usage foucauldien du stoïcisme, d'une manière moins hagiographique et plus historiographique. La publication du cours de 1981-1982 permet de mesurer à la fois le rôle que joue le stoïcisme romain dans la reconstitution des techniques de soi et les distorsions considérables que Foucault lui fait subir. Mon hypothèse est que certaines de ces distorsions s'expliquent par la dramatisation dont j'ai parlé. Mais il faudra aussi expliquer cette dramatisation.

Je commencerai par examiner sommairement deux distorsions principales en me limitant aux références à l'enseignement d'Épictète : (1) à propos du mode de l'allocution stoïcienne et en particulier de la rhétorique propre à la diatribe d'Épictète, j'interrogerai l'embarras de Foucault sur les relations entre rhétorique et philosophie ; (2) à propos de la conception stoïcienne du soi, et en particulier de la conception de la *prohairesis* selon Épictète, je mettrai en doute l'idée foucauldienne d'un rapport « plein » à soi. Ensuite (3), j'examinerai les présupposés historiographiques du cours et je porterai mon attention sur le point qui me paraît le plus important : le silence quasi complet de Foucault sur un certain néo-stoïcisme dans la philosophie moderne. J'essaierai de montrer qu'une égologie anticartésienne et explicitement néo-stoïcienne a

⁴ Je me permets de renvoyer à « Les Exercices de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », *Le Retour des philosophies à l'âge classique*, t. I, *Le Stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, dir. P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel, 1999, p. 340-354 ; et à ma postface au *Manuel d'Épictète*, trad. E. Cattin, Paris, GF-Flammarion, 1997, p. 127-158.

⁵ *Pensées*, VII, 19 ; *Les Stoïciens*, éd. P.-M. Schuhl, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard, La Pléiade, p. 1192.

⁶ *Exercices*, trad. L. Jaffro, Paris, Aubier, 1993, p. 92.

joué un rôle trop sous-estimé dans la philosophie moderne et qu'il convient de reconsidérer de ce point de vue les oppositions massives qui structurent l'histoire foucauldienne du sujet. Notamment, je montrerai que la distinction, proposée par Foucault, entre deux régimes de la connaissance de soi, un régime « cartésien » et un régime « technique », a été formulée et assumée par ce néo-stoïcisme. Dans la mesure où Foucault procède en dramatisant les oppositions et en transformant les distinctions conceptuelles en oppositions d'époques – pour utiliser un mot que Foucault n'aimait pas ⁷ –, il n'y a aucun paradoxe artificiel à dire que la difficulté de sa compréhension de la philosophie antique réside en réalité dans la conception qu'il se fait de la philosophie moderne.

L'allocution d'Épictète : une dépréciation de la rhétorique ?

Foucault ne prétend pas à l'originalité lorsqu'il découvre le moment de l'universel dans le stoïcisme, sous la forme concrète de « l'appel à tous »⁸. Cette insistance sur ce qu'on peut appeler l'allocution universelle dans le stoïcisme est destinée, comme dans l'histoire hégélienne de la philosophie, à penser une forme de transition entre l'époque classique de la Cité et le christianisme. Ce qui est plus original, dans le cours du 20 janvier 1982, c'est la remarque selon laquelle l'appel est lancé à tous pour n'être finalement entendu que de quelques-uns. À la distinction entre l'homme libre et l'esclave n'est pas substituée la figure universelle de l'homme, mais une autre distinction, entre le sage et l'insensé : « Le partage n'est plus un partage hiérarchique : c'est un partage opératoire entre ceux qui sont capables et ceux qui ne sont pas capables [de soi]. » Seuls quelques-uns sont capables de répondre à l'appel à tous parce que seuls quelques-uns sont capables d'un certain style de rapport à soi. Cette présentation est extrêmement importante pour mesurer la dépréciation générale de la rhétorique dans le Cours et l'embarras de Foucault sur la question de la rhétorique de la philosophie. Cette dépréciation de la rhétorique et ce manque d'attention à l'égard des modalités concrètes de l'allocution philosophique s'expliquent, je crois, par un parti-pris : ce qui est premier, dans le stoïcisme, c'est le soliloque ou le rapport à soi, et non l'enseignement. On peut accorder cette thèse à Foucault, mais elle ne devrait pas conduire pour autant à nier l'importance relative de l'enseignement et à examiner ses modalités rhétoriques. Il y a là un excès, de la part de Foucault, qu'on pourra expliquer sans doute par sa manière propre de philosopher, qui procède par dramatisation des distinctions conceptuelles.

L'appel est lancé à tous pour n'être entendu que de quelques-uns. Mais est-il lancé à tous de la même manière ? Et s'il n'est pas lancé à tous de la même manière, peut-on expliquer le fait qu'il ne soit entendu que de quelques-uns uniquement par la rareté de la capacité d'un rapport philosophique à soi ? Ne faudra-t-il pas considérer qu'un appel à tous différencié doit donner lieu aussi à une réception différenciée ? L'interprétation de l'enseignement d'Épictète constitue, sur ce point, une pierre de touche.

Lorsque Foucault parle de la rhétorique, il désigne par là le plus souvent la discipline scolaire. C'est pourquoi il appuie son analyse des relations entre rhétorique et philosophie sur le premier chapitre du livre III des *Entretiens* : la visite d'un apprenti rhéteur donne à Épictète l'occasion de définir ce que c'est que s'occuper de soi-même et de distinguer le souci de soi des soins cosmétiques et capillaires⁹. L'enseignement de Foucault sur l'enseignement rhétorique est contenu dans ce passage du 20 janvier 1982. La rhétorique est incarnée dans l'apprenti rhéteur qu'Épictète apostrophe et questionne. Foucault ne s'intéresse pas vraiment au fait qu'Arrien a consacré un chapitre déterminé à la rencontre d'Épictète avec le jeune élève de rhétorique, ni au fait plus

⁷ Voir *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 194.

⁸ *L'Herméneutique du sujet*, éd. F. Gros, Paris, Gallimard et Le Seuil, 2001, p. 115-116. Noté désormais *Herm.*

⁹ *Herm.*, p. 93.

général que de nombreux chapitres des *Entretiens* sont déterminés, non directement par les objets philosophiques, mais par la qualité des interlocuteurs d'Épictète, en particulier quand il s'agit de visiteurs et non de pensionnaires de l'école. Voyez, par exemple, le chapitre 24 du livre II qui s'adressent à ceux qui sont non seulement instruits dans la rhétorique, mais qui sont aussi riches et beaux. Il faut en conclure que Foucault n'est pas vraiment attentif aux modulations des diatribes d'Épictète. Il reconnaît que la diatribe s'adresse à une diversité d'interlocuteurs, par-delà l'auditoire principal de l'école ; il va jusqu'à admettre qu'il y a « plusieurs catégories d'élèves »¹⁰ ; mais il n'en tire aucune conclusion sur la nature de l'allocution d'Épictète, ni sur les particularités que confère à son stoïcisme la forme de son enseignement.

Cette conclusion doit être cependant nuancée. Dans le cours du 3 mars, Foucault reprend la lecture du premier chapitre du livre III et revient sur les rapports entre la philosophie et les jeunes gens parfumés. Selon Foucault, Épictète oppose un refus aux jeunes gens parfumés, mais en même temps « le discours philosophique ne s'oppose pas totalement et entièrement au discours rhétorique », parce que la vérité ne peut pas être dite « sans un certain nombre d'ornements ». Foucault admet enfin que le discours philosophique a « sa rhétorique propre »¹¹. Toutefois, cette concession reste minime. Il faut être attentif aux termes exacts qu'emploie Foucault pour la commenter : « Le travail de l'auditeur, ça doit être précisément, en écoutant ce discours nécessairement ambigu, de diriger comme il faut son attention. » La rhétorique de la philosophie suppose de l'auditeur qu'il soit attentif à la chose même et qu'il grave dans sa mémoire l'enseignement bien compris. En clair, au moment même où le Cours admet qu'en dépit de la polémique de la philosophie contre l'enseignement rhétorique il y a bien une orientation rhétorique de l'enseignement d'Épictète, Foucault ne dit rien de précis, rien de plus, sur cette orientation rhétorique ; au contraire, il est exclusivement attentif à la disposition de l'auditeur, à la nécessité de son attention. Le discours philosophique ne peut se passer d'ornements, mais l'efficacité du discours doit être rapportée à la disposition de l'auditeur. Nous retrouvons ici le privilège que Foucault accorde à ce qu'il appelle l'écoute, c'est-à-dire le privilège qu'il donne au soliloque, au discours avec soi-même. L'allocution d'Épictète n'est pas examinée pour elle-même, mais repliée sur l'auditeur et son propre rapport à lui-même.

En d'autres termes, Foucault a une grande difficulté à tenir ensemble sa thèse des techniques de subjectivation et la reconnaissance de l'importance de l'enseignement de la philosophie et des dimensions rhétoriques de cet enseignement. Il contourne cette difficulté en dépréciant de manière chronique et quasi habituelle la dimension rhétorique, qu'il réduit aux professionnels de la flatterie et aux jeunes gens parfumés. Cette difficulté est manifestement la conséquence du postulat principal : le soliloque est plus important que cette forme de gouvernement des autres qu'est l'enseignement. La conclusion du cours du 3 mars est sur ce point très significative :

L'âme qui écoute doit se surveiller elle-même. En faisant attention comme il faut à ce qu'elle entend, elle fait attention à ce qu'elle entend quant à la signification, quant au *pragma*. Et elle fait aussi attention à elle-même pour que cette chose vraie devienne petit à petit, par son écoute et par sa mémoire, le discours qu'elle se tient à elle-même. C'est là le premier point de cette subjectivation du discours vrai qui est l'objectif final et constant de l'ascèse philosophique¹².

L'appel à tous n'est entendu que de quelques-uns, parce que quelques-uns seulement sont capables d'une véritable subjectivation. Si c'est la capacité de subjectivation qui détermine l'efficacité de l'enseignement philosophique, alors ce n'est pas l'enseignement philosophique qui compte vraiment, mais le rapport à soi-même. L'enseignement philosophique est tout au plus une occasion de subjectivation. Cette subjectivation repose sur les dispositions de l'auditeur plutôt que sur l'art de l'enseignant et sur la qualité de son allocution. À la limite, on pourrait dire que l'auditeur

¹⁰ *Herm.*, p. 133-134.

¹¹ *Herm.*, p. 331-332.

¹² *Herm.*, p. 334.

s'écoute lui-même. L'appel à tous n'est pas un enseignement à proprement parler, mais un simple appel, que chacun peut ou non saisir selon qu'il est ou non capable du soliloque auquel invite la philosophie. J'exagère peut-être. Je veux seulement suggérer que la thèse de Foucault ne rend pas vraiment compte de la réalité de la diatribe d'Épictète et de sa modulation constante en fonction de la diversité de ses interlocuteurs ou auditeurs – modulation dont Arrien avait une conscience aiguë puisqu'il en avait fait un des principes du plan et de l'organisation des *Entretiens*. Cette distorsion s'explique par une certaine manie des périodisations conceptuelles, ou plus précisément par la manière dont Foucault transforme les oppositions conceptuelles en différences d'époques : comme si la dimension politique de la parole (qui se cache derrière l'idée d'une rhétorique de la philosophie) et l'exigence d'une éducation libérale (qui accompagne l'enseignement philosophique) avaient disparu en même temps que la Cité classique.

On pourrait m'objecter que Foucault ne minore pas l'enseignement de la philosophie au profit du soliloque dans la mesure où il insiste sur la direction de conscience et va jusqu'à évoquer à son propos une « éthique du rapport verbal avec l'autre »¹³. Il faut répondre en deux temps à cette objection. Tout d'abord, la direction de conscience n'est pas la même chose que l'enseignement, elle en est une forme particulière ; on peut même voir en elle un dispositif qui lui est opposé, et je crois que c'est ainsi que Foucault la comprend : la direction de conscience vise à ce que l'autre s'occupe de lui-même, elle est ce degré minimum d'enseignement qu'il n'est pas possible d'éliminer. Pour dire les choses autrement, lorsque Foucault insiste sur la direction de conscience, il met encore en avant le soliloque au détriment de l'enseignement proprement dit. Ensuite, pour répondre complètement à l'objection, il faut examiner ce que Foucault met derrière cette curieuse expression « éthique du rapport verbal avec l'autre ». Les lecteurs du Cours savent qu'il s'agit d'une périphrase pour désigner la *parrhêsia*, c'est-à-dire le franc-parler. Or ce qui intéresse Foucault dans la *parrhêsia*, c'est une fois encore qu'elle s'oppose à la rhétorique. Et le cours du 10 mars s'appuie essentiellement sur Philodème, c'est-à-dire sur l'épicurisme romain et l'hostilité à la rhétorique qui l'accompagne. Comment peut-on comprendre l'enseignement d'Épictète à partir d'un concept, la *parrhêsia*, qui, en dehors de ses sources cyniques (qui constituaient un héritage qu'Épictète assumait), est employé principalement dans la théorie épicurienne de la direction individuelle de conscience ? Il y a un coup de force manifeste dans le passage du cours du 3 mars, centré pour l'essentiel sur l'enseignement d'Épictète, au cours du 10 mars qui développe le caractère anti-rhétorique de la *parrhêsia* épicurienne à partir de Philodème.

On me dira que Foucault a pour lui la préface des *Entretiens*, qu'il cite à la fin du cours du 3 mars pour annoncer le cours suivant : Arrien explique qu'il commémore dans les *Entretiens* la *dianoia* et la *parrhêsia* d'Épictète, c'est-à-dire sa pensée et sa parole vive¹⁴. Il me semble que c'est surinterpréter le texte d'Arrien que d'y accrocher la conception épicurienne de la direction de conscience, ou même la conception de la *libertas* que Sénèque développe dans les lettres 29 et 75 à Lucilius à propos du tête-à-tête entre le maître et le disciple, par opposition à l'éloquence populaire ou à la direction collective¹⁵. Les situations d'enseignement dans l'école d'Épictète sont très variées et ne se laissent aucunement réduire à la direction individuelle de conscience. Même s'il est vrai qu'Épictète a souvent recours à la franchise des cyniques, l'usage du terme *parrhêsia* dans la préface des *Entretiens* doit être rapporté au contexte : Arrien s'excuse de ne pas avoir arrangé ou apprêté le discours d'Épictète, mais de l'avoir restitué à l'état brut. Arrien prétend retranscrire fidèlement des discours oraux et il sait que ce qui passe bien à l'oral passe mal à l'écrit. La *parrhêsia* désigne ici la qualité d'une parole vivante, et pas nécessairement le contraire de la rhétorique. Certes, Foucault note à ce propos : « Au fond ce dont il s'agit dans la *parrhêsia*, c'est

¹³ *Herm.*, p. 158.

¹⁴ *Herm.*, p. 349 ; « Arrien à Lucius Gellius », *Entretiens d'Épictète*, éd. J. Souilhé, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 4.

¹⁵ *Herm.*, p. 382 sq.

de cette rhétorique propre ou de rhétorique non rhétorique qui doit être celle du discours philosophique »¹⁶. Mais le cours suivant insiste sur l'aspect anti-rhétorique de la *parrhêsia*. S'il reconnaît, de manière plutôt embarrassée, que la rhétorique est un partenaire autant qu'un adversaire de la philosophie, il maintient que le « fond moral de la rhétorique » est la flatterie et qu'à ce titre la *parrhêsia* s'y oppose radicalement¹⁷.

On aboutit à une compréhension surprenante de l'enseignement stoïcien : Le maître parle, mais son discours n'est efficace que si le disciple est capable de soliloquer ou, du moins, de s'occuper de lui-même ; le disciple soliloque, mais dans le silence¹⁸. Le maître a tout à dire, mais il ne le dit pas nécessairement d'une manière déterminée à un auditoire déterminé ; le disciple n'a rien à dire, mais il se dit quelque chose à lui-même en s'appropriant la parole du maître. Dans une telle présentation, il y a bel et bien une « subjectivation du discours vrai », mais il n'y a plus d'enseignement.

Cette distorsion a d'autres conséquences. La majoration excessive du souci de soi et des techniques de subjectivation conduit à marginaliser la dimension de la communauté, non seulement sur le plan politique, mais également sur le plan logique et épistémologique.

À propos de l'écoute ou de l'audition stoïcienne, Foucault ne peut manquer de rencontrer la question des notions communes ou des préconceptions. C'est à l'occasion de la lettre 108 à Lucilius que l'importance de cette question est signalée :

Il y a, dans toute âme raisonnable venant au monde, des semences de vertu, et ce sont ces semences de vertu qui sont éveillées et activées par ces paroles, paroles de vérité qui sont prononcées autour du sujet et qu'il recueille par l'oreille. Tout comme il n'est pas responsable de ces semences de vertu, mais qu'elles ont bien été implantées en lui par la nature même de sa raison, de la même façon l'éveil peut se faire par un *logos*, qui passe sans qu'il soit attentif¹⁹.

L'écoute, ou le soliloque de celui travaille sur lui-même à la faveur de la direction d'autrui, ne donnerait rien ou tournerait à vide si la parole qui est entendue ne réactivait dans l'auditeur les semences de savoir. Il faut bien que l'enseignement soit compréhensible et que les notions philosophiques soient en quelque manière anticipées. La subjectivation doit ainsi s'appuyer sur le fond commun des préconceptions. Notons que Foucault fait immédiatement suivre cette lecture de Sénèque d'une analyse des *Entretiens*, II, 23, 40-41 : le *logos* se présente toujours sous la forme d'une *lexis* ; la manière de dire peut détourner l'attention de l'auditeur de ce qui est dit. Avec l'examen de la *lexis*, Foucault s'approche d'une rhétorique de l'allocution d'Épictète, mais il ne va pas jusqu'à reconnaître la valeur positive de l'indication selon laquelle la *lexis* s'accompagne d'une variété et d'une acuité ou d'un certain mordant dans l'emploi des termes, qui plaiderait pourtant en faveur d'une certaine conscience rhétorique. Mais revenons aux semences de savoir. Elles occupent une place réduite dans le Cours. Hormis le passage déjà cité, c'est encore à propos de Sénèque (lettre 38) que Foucault y fait allusion :

Dans la lettre [38], il revient aussi sur l'opposition entre l'éloquence publique qui cherche à frapper des grands coups, alors que dans la véritable direction et dans les conseils que l'on doit se donner les uns aux autres, il s'agit non pas de frapper des grands coups, mais de jeter dans l'âme des petites semences, qui sont à peine visibles, mais qui pourront germer, ou qui pourront aider à [faire] germer les semences de sagesse que la nature a déposées en nous [...]. Ce qui implique, bien entendu, que ce discours fasse une attention toute particulière aux individus, à l'état dans lequel ils sont. Il ne faut pas que ces semences soient perdues, il ne faut pas qu'elles soient écrasées. Nécessité par conséquent de s'adapter à celui [à qui] on parle, d'attendre le bon moment où la germination pourra avoir lieu²⁰.

¹⁶ *Herm.*, p. 350.

¹⁷ *Herm.*, p. 357.

¹⁸ *Herm.*, p. 348. Voir aussi p. 355-356.

¹⁹ *Herm.*, p. 320-321.

²⁰ *Herm.*, p. 384.

Foucault n'a pas mis en rapport le thème des semences de sagesse, chez Sénèque, et le concept, si important dans les *Entretiens d'Épictète*, de préconception. Il signale en passant, à propos des lettres 29 et 38 à Lucilius, que le thème des semences de sagesse est étroitement lié à la nécessité, pour le discours philosophique, de s'adapter à l'interlocuteur ou à l'auditoire. Mais cette connexion entre le concept de préconception et l'adaptation de l'allocation philosophique n'est pas appliquée dans l'interprétation de l'enseignement d'Épictète. Pourtant, la prolepse, dans les *Entretiens*, c'est la manière dont l'interlocuteur ou l'auditoire anticipe confusément et maladroitement l'enseignement philosophique ; à l'inverse, l'allocation d'Épictète s'appuie sur les notions communes et s'en sert comme d'un levier pour retourner l'interlocuteur vers la philosophie.

Au risque de me répéter, je crois utile de citer un extrait des *Notes* inédites de Shaftesbury sur Épictète :

Chaque fois qu'Épictète le prend sur le même ton qu'ici²¹ – qui est celui de l'apologie, en faisant appel aux *prolepseis* et aux anticipations reconnues, et en montrant l'accord de tous les hommes sur ces anticipations elles-mêmes, et leur désaccord seulement dans leur application aux objets –, c'est qu'il a ordinairement affaire à une personne considérable, à un étranger qui se trouve bien plus éloigné de la philosophie que ses disciples ordinaires, et dont la condition est telle qu'il ne pense pas convenable de le traiter avec la même familiarité²².

« Familiarité » traduit ici la *parrhêsia* des cyniques. Shaftesbury estime que le recours aux préconceptions est nécessaire quand l'interlocuteur est extérieur à l'école, c'est-à-dire quand ce que Foucault appelle la « transmission en quelque sorte nue de la vérité elle-même », c'est-à-dire la *parrhêsia*, n'est pas possible. Il faut alors s'appuyer sur la précompréhension commune, par exemple partir d'une conception déplacée de ce qu'est la justice pour la rectifier progressivement. Quand il s'agit, à l'inverse, de l'auditoire interne à l'école, on peut user de familiarité, c'est-à-dire parler plus librement et aller plus directement au fait. Il y a donc quelque chose de précisément rhétorique dans l'invocation des notions communes : le discours philosophique s'appuie sur les conceptions spontanées d'un auditoire qui n'est pas d'emblée gagné à la philosophie. Les prolepses permettent de dépasser l'opposition entre le sage et l'insensé : l'appel à tous est un appel aux notions communes. Le progrès philosophique est possible par étayage, grâce aux préconceptions et aussi aux noms²³. Ce n'est pas seulement le soliloque, mais la pratique de la langue commune et ordinaire, qui permet l'accession à la philosophie. Les prolepses sont dans les auditeurs, mais l'art de l'enseignant est de ménager ces prolepses et de leur adapter son allocation. La prolepse est le concept essentiel de la rhétorique stoïcienne de la philosophie. Cette interprétation permet de distinguer plus nettement entre des formes d'enseignement qui doivent faire appel à une rhétorique et la pure direction de conscience qui peut dans une large mesure s'en dispenser ou faire appel à la « rhétorique non rhétorique » de la *parrhêsia*.

On peut en conclure provisoirement que la dépréciation de la rhétorique dans le Cours est la conséquence de la primauté que Foucault accorde au rapport à soi et à la direction de conscience. On peut pratiquer un *modus tollens* : si la rhétorique dans l'enseignement stoïcien ne peut pas être dépréciée sans violence ou sans arbitraire, alors la primauté du rapport à soi et de la direction de conscience doit être profondément reconsidérée. Mais on peut tout aussi bien comprendre pourquoi Foucault privilégie le soliloque contre l'enseignement, et la conversion éthique contre

²¹ Shaftesbury fait référence à la présentation des préconceptions dans le chapitre 11 du livre II des *Entretiens*.

²² Manuscrit du Public Record Office, PRO 30/24/27/16, f 12 d. « Whenever Epictetus takes it upon the same tone as here, in an apologizing way, appealing to the and known anticipations, and shewing the agreement of all men in these themselves but disagreement in the application to the subjects, that then commonly he has some considerable person to deal with, some stranger at a greater distance from philosophy then [*sic*] his common disciples, and such a one whome he thinks not fitt [*sic*] to treat with the same familiarity. »

²³ Voir *Entretiens*, II, 10, sur la manière dont les conduites convenables sont indiquées par les noms.

l'édification rhétorique : son histoire alternative du sujet a besoin de cette figure spécifique du rapport « plein » à soi, fermement distinguée des formes platonicienne et chrétienne.

La *prohairesis* ou le *logos* dans le soi : un rapport « plein » à soi ?

Je vais maintenant faire porter l'examen sur le « rapport à soi » que j'envisagerai par lui-même. Dans sa présentation générale des philosophies hellénistiques, Foucault le caractérise à plusieurs reprises comme un rapport « plein » à soi²⁴, par opposition à un rapport fondé sur le renoncement ou le sacrifice de soi.

La manière de philosopher habituelle à Foucault le conduit à souligner l'opposition entre la réminiscence platonicienne et le souci de soi stoïcien. Il va jusqu'à affirmer qu'« à l'intérieur de moi et en moi, ce n'est pas l'élément divin que je dois reconnaître », mais, selon les stoïciens, les traces de mes faiblesses²⁵. Il est vrai que ce cours du 17 mars étudie la réutilisation de l'ascétique stoïcienne par l'Orient chrétien. Le cours du 24 mars s'appuie sur les *Entretiens*, III, 13, 7, c'est-à-dire sur l'analogie entre le soliloque philosophique et l'activité de Zeus, et nuance les affirmations précédentes :

Chez Platon le divin se découvrait dans le soi-même, dans l'âme, mais en quelque sorte du côté de l'objet. Je veux dire ceci : c'est en se voyant elle-même que l'âme découvrait, dans cet autre qu'elle-même qui est elle-même, l'élément divin grâce auquel elle pouvait se voir. Dans la méditation stoïcienne, il me semble que le divin se découvre plutôt du côté du sujet, c'est-à-dire dans l'exercice de cette faculté qui use librement des autres facultés. Et c'est celle-là qui manifeste ma parenté avec Dieu²⁶.

Foucault oppose une conception platonicienne de la connaissance de soi, assimilée à un regard qui saisit la réalité substantielle de l'âme, et une conception stoïcienne qui entend par connaissance de soi un contrôle intelligent des représentations. Dans la première conception, l'élément divin en soi est contemplé ; dans la seconde conception, l'élément divin en soi n'est pas une réalité qu'on contemple, mais consiste dans l'exercice même de la raison. Foucault illustre ainsi sa thèse d'un double décrochage : « Décrochage [...] de l'ensemble des exercices par rapport au principe de la connaissance de soi, et décrochage de la connaissance de soi par rapport à l'axe, central chez les platoniciens, de la reconnaissance de soi comme élément divin »²⁷.

Curieusement, le passage du cours du 24 mars que je viens de citer tourne autour de la notion de *prohairesis* sans jamais la nommer. La *prohairesis* est cette résolution qui est capable d'user correctement des autres facultés et qui sait user intelligemment, c'est-à-dire de manière critique, des représentations. On sait que cette notion est la clef de voûte du stoïcisme d'Épictète. Foucault y fait allusion à plusieurs reprises, mais sans jamais l'expliciter. Ainsi, le 24 février, il avait consacré un développement au contrôle intelligent des représentations (« filtrer le flux de la représentation »), mais n'avait pas nommé la faculté qui en est chargée²⁸.

Ce silence doit avoir une explication. Je crois que Foucault préfère les périphrases qui utilisent des termes comme « soi », « rapport à soi », « retour à soi », à des formules plus précises qui reprendraient le lexique technique d'Épictète. Il préfère parler de « se soucier de soi » plutôt que de « placer le bien dans la *prohairesis* »²⁹. Pourquoi ? Parce que les périphrases permettent d'éviter une objection : *soi* se dit en plusieurs sens, *soi* n'est pas un synonyme exact de *prohairesis*,

²⁴ Voir par exemple p. 362.

²⁵ *Herm.*, p. 403.

²⁶ *Herm.*, p. 439.

²⁷ *Herm.*, p. 402. La notion de décrochage avait été thématiquée dans *L'Archéologie du savoir*.

²⁸ *Herm.*, p. 281.

²⁹ *Entretiens*, II, 16, 1.

de *logos*, ou de *to idion hêgemonikon*³⁰. Pour Épictète, la *prohairesis* n'est pas le soi lui-même, elle est l'élément divin en soi qui est capable de se soucier de soi.

Le texte le plus clair dans Arrien, sur ce point, est le chapitre 22 du livre II :

Car du côté où se trouve le moi et le mien (*to egô kai to emon*), là penche nécessairement le vivant. S'ils sont dans le corps, c'est lui qui domine ; s'ils sont dans la résolution (*en proairesei*), c'est la résolution ; s'ils sont dans les choses extérieures, ce sont les choses extérieures. Si donc le moi se trouve dans la résolution, alors seulement je serai l'ami, le fils, le père que je dois être³¹.

Épictète veut dire que je suis capable d'une relation sociale (*skhesis*) seulement si je place correctement mon moi dans la résolution, c'est-à-dire seulement si je m'identifie à la *prohairesis* qui est en moi. Le moi a le même statut que le bien ou l'intérêt (*to sumpheron*) : c'est une chose qui n'a pas immédiatement de lieu naturel et qui doit être placée au bon endroit. Se soucier de soi, c'est se demander où se trouve son bien, son intérêt, son moi. Épictète n'identifie pas le moi et la *prohairesis*, il situe l'enjeu de la vie morale dans l'identification exigeante et dynamique du moi à la *prohairesis*. Épictète appelle *epistrophê*³², conversion, cette identification. Il faut bien alors que la *prohairesis* soit, en un sens, autre que le moi, et c'est en cela qu'Épictète la caractérise fréquemment comme un don divin³³. L'homme est une œuvre du dieu qui contient le dieu en elle ; Épictète donne cette réponse quand il propose de rechercher quelle est l'*ousia tou agathou*, c'est-à-dire en quoi réside le bien³⁴. Le placement correct du moi se trouve dans cette découverte du lieu propre du bien, qui est un fragment du dieu ou de celui qu'Épictète appelle l'« autre » en moi.

La *prohairesis*, certes, n'est pas seulement un idéal du soi. Elle est aussi la réalité même du soi, son véritable noyau. Mais il faut bien distinguer une identification d'une identité immédiate. C'est à la *prohairesis* que revient la tâche de placer dans le soi dans la *prohairesis*. La résolution est au principe de sa propre liberté et de son propre asservissement.

Foucault est tellement soucieux d'opposer de manière tranchée l'*epistrophê* stoïcienne et la *metanoia* chrétienne³⁵ qu'il atténue considérablement l'élément de rupture qui est pourtant manifeste dans la conception qu'Épictète se faisait de la subjectivation³⁶. À propos de Sénèque, Foucault écrit : « Rupture pour le soi, rupture tout autour du soi, rupture au profit du soi, mais non pas rupture dans le soi ». Il affirme dans ce même cours du 10 février que le soi ou encore le moi (il emploie en effet les deux formules) est ce qu'on a en vue, sous les yeux, ce à quoi on fait retour, ce qu'on défend. Les stoïciens ignorent la « trans-subjectivation » chrétienne et pratiquent une « auto-subjectivation », ils visent à établir un « rapport adéquat et plein de soi à soi »³⁷. On comprend alors mieux le lourd silence sur la *prohairesis* : la résolution, le fragment du dieu en moi, n'est pas ce que j'ai sous les yeux ni ce à quoi je fais retour, ni même ce que je défends comme si je l'avais déjà, mais ce que je dois devenir, ce en quoi je dois me placer, ce à quoi je dois me hausser. Foucault oppose la conversion stoïcienne à la *metanoia* chrétienne parce qu'il estime qu'il n'y a pas de renonciation à soi dans la première³⁸ ; il a raison, mais cela ne signifie pas qu'il

³⁰ *Manuel*, 29, 6.

³¹ *Entretiens*, II, 22, 19-20. Sur cette question, voir mon Introduction au *Manuel d'Épictète*, *op. cit.*, p. 37-41.

³² *Manuel*, 41 ; voir aussi 10 et *Entretiens*, III, 16, 15.

³³ Introduction au *Manuel d'Épictète*, *op. cit.*, p. 47 sq.

³⁴ *Entretiens*, II, 8, 11-14.

³⁵ Sur ce sujet, voir A. Charles-Saget, éd., *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998.

³⁶ Dans *Herm.*, p. 206-207, Foucault rappelle que *metanoia* signifie *repentir* dans Arrien. Il construit à partir de là un argument « philologique » qui n'est pas correct : on ne peut pas conclure de la dépréciation stoïcienne de la *metanoia* comme repentir au refus de la *metanoia* comme rupture à soi. Il faudrait montrer que dans la chose même l'*epistrophê* stoïcienne n'est jamais rupture à soi. Le lexique ne suffit pas pour trancher.

³⁷ *Herm.*, p. 204-206.

³⁸ Voir *Herm.*, p. 245.

n'y a pas de rupture dans la conversion stoïcienne. Foucault a bien vu que cette analyse est contestable, mais il cantonne ce qu'il appelle une inflexion dans l'œuvre de Marc-Aurèle :

Je vous rappelle tout de même simplement, parce que cette histoire est très complexe et que je n'ai pas l'intention de vous la raconter dans tous ses détails, cette très curieuse et intéressante inflexion qu'on trouve chez Marc-Aurèle où l'ascèse, par la perception disqualifiante des choses au-dessous de soi, conduit à une mise en question de l'identité de soi par la discontinuité des éléments dont nous sommes composés, ou par l'universalité de la raison dont nous sommes une partie. Mais ceci est une inflexion, beaucoup plus, me semble-t-il, qu'un trait absolument général de l'ascèse ancienne. Donc l'objectif de l'ascèse dans l'Antiquité, c'est bien la constitution d'un rapport plein, achevé et complet de soi à soi³⁹.

Je crois avoir montré, au contraire, que cette « très curieuse et intéressante inflexion » se trouve déjà dans Épictète et qu'à ce titre l'idée du rapport « plein, achevé et complet de soi à soi » est sujette à caution. J'ajoute que si Foucault avait examiné pour elle-même la notion de *prohairesis*, il aurait été conduit à repérer, dans Épictète, une reprise de l'idée socratique de la *vie examinée* et à découvrir une certaine réflexivité du *logos* : comme il est dit à l'ouverture même des *Entretiens*, le *logos* est cette *dunamis* qui est par nature capable de se connaître elle-même et de s'évaluer elle-même⁴⁰ – et il y a un rapport très étroit entre cette réflexivité et la nécessité de l'identification dynamique, c'est-à-dire du bon placement ou du bon investissement du moi, du bien, de l'intérêt. Mais le thème de la réflexivité du *logos* s'insérerait mal dans les grandes oppositions qui structurent le Cours ; il collait mal, notamment, avec l'opposition entre le régime hellénistique du souci de soi et le régime moderne de la connaissance de soi. Foucault préférerait voir dans cette réflexivité de la raison une forme technique du gouvernement de soi et la tirer du côté de la méditation plutôt que de la connaissance. Bref, Foucault produit une distorsion dans son interprétation du rapport à soi stoïcien, au moins chez Épictète, parce qu'il veut l'éloigner du christianisme afin de creuser cette distance qui est nécessaire à une histoire alternative du sujet.

Les deux régimes de la connaissance de soi : deux époques ?

Je vais maintenant examiner la grande opposition qui constitue selon Foucault l'« enjeu » du Cours⁴¹, mais tout aussi bien son présupposé méthodologique. C'est l'opposition ou, pour reprendre le vocabulaire de 1969, le « point de diffraction »⁴², entre le régime ascétique de la réflexion et son régime « cartésien ». Cette opposition donne lieu à la délimitation de deux époques dans l'histoire de la connaissance de soi et de son « support », le souci de soi. Pour utiliser encore le lexique de *L'Archéologie du savoir*, « connaissance de soi » et « souci de soi », considérés dans leur opposition plus que dans leur rapport, ont, semble-t-il, le statut d'« énoncés recteurs »⁴³.

Avant d'examiner précisément cette opposition, il faut signaler que le Cours développe tout un jeu sophistiqué de diffractions articulées autour du souci de soi. La distinction entre les deux régimes s'insère dans un ensemble complexe, n'est qu'une distinction parmi d'autres, même si c'est manifestement la plus importante. Il est donc nécessaire de rappeler d'abord l'ensemble des oppositions qui charpentent le Cours⁴⁴ :

³⁹ *Herm.*, p. 305.

⁴⁰ *Entretiens*, I, 1, 4. Foucault commente le livre I dans *Herm.*, p. 188-190, mais sans s'intéresser vraiment à cette réflexivité.

⁴¹ *Herm.*, p. 444.

⁴² *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 87.

⁴³ *Ibid.*, p. 192. Les énoncés recteurs « font apparaître les possibilités les plus générales de caractérisation et ouvrent ainsi tout un domaine de concepts à construire ».

⁴⁴ Le travail de 1984 ne reprend qu'une partie de ces oppositions, celle qui est susceptible de faire transition avec les *Aveux de la chair*. Voir *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 274. Les grandes dichotomies de la

1. Opposition entre l'exercice, qui consiste en un contrôle *a posteriori* des représentations, selon la conception stoïcienne, et la méthode qui consiste en une attention à l'ordre des raisons dans une série de représentations, selon la conception cartésienne⁴⁵. Cette distinction n'est pas parfaitement claire et Foucault l'inscrit dans le cadre de l'opposition suivante, plus générale.
2. Opposition entre « savoir de spiritualité », qui a pour effet une certaine transfiguration de son sujet, et « savoir de connaissance », qui suppose un sujet déjà constitué⁴⁶.
3. Opposition entre l'exercice stoïcien, qui confronte les représentations à ce qui est représenté, et l'exercice de la littérature monastique, en particulier chez Cassien, qui vise à évaluer l'origine et la pureté des représentations plutôt que leur « contenu objectif »⁴⁷.
4. Opposition entre l'exercice philosophique qui permet au soi de dire vrai et l'exercice chrétien qui a pour but de dire vrai sur soi, c'est-à-dire d'avouer⁴⁸.
5. Opposition entre l'exercice et l'assujettissement à une loi⁴⁹.

Cette liste est probablement incomplète, mais elle fait ressortir que Foucault oppose l'ascétique des Anciens, en particulier sous sa forme stoïcienne, à la fois à la méthode, à l'idéal moderne de la connaissance, à l'ascèse chrétienne, à l'aveu, et à l'empire de la loi et de l'obligation morale ou juridique. L'articulation entre ces diverses oppositions n'est pas évidente (par exemple entre l'opposition à la loi morale ou juridique et l'opposition à la « méthode intellectuelle »), mais le principe est clair. Qu'est-ce qui, dans l'exercice stoïcien, donne lieu à cette série d'oppositions ? C'est simplement que l'exercice est une technique de soi, un travail de transformation et de gouvernement de soi. C'est cet aspect fortement technique qui, à chaque fois, est opposé à la méthode, à l'aveu, à la loi, à l'idéal de la connaissance, etc.

On peut noter que l'expression « technique de soi » a deux sens sous la plume de Foucault : un sens fort et précis par lequel elle désigne l'ascétique de l'époque hellénistique et romaine ; un sens large par lequel elle désigne, souvent au pluriel, diverses formes de subjectivation, chez les Anciens comme dans le christianisme ou la modernité (on pourrait distinguer ce sens large en utilisant le terme « technologie »⁵⁰). Ce qui distingue la technique de soi au sens fort, notamment l'ascèse stoïcienne, des formes postérieures de la technologie du soi, c'est qu'elle est *la plus technique*, ce qui doit être compris de deux manières : d'abord, la dimension du travail et de la transformation d'une matière y est la plus forte ; ensuite, le caractère technique de toutes les formes de subjectivation a été découvert par Foucault à l'occasion de l'examen de cette technique au sens fort. L'ascétique stoïcienne nous révèle la dimension technologique de l'histoire du sujet parce que c'est dans cette ascétique que le caractère technique du rapport à soi est le plus manifeste ou le moins occulté – Foucault procède à propos de la technique à un retour analogue à celui qu'opérait Heidegger pour la compréhension de la vérité. Certes, sa conception de la technique est profondément opposée à celle de Heidegger ; mais il reste que l'histoire de la technologie du soi comporte une analogie avec l'histoire heideggerienne de la métaphysique, puisqu'elle commence

connaissance de soi y restent discrètes (voir, *ibid.*, p. 74). Ces différences s'expliquent par l'insertion du matériel du Cours sur la culture de soi dans le programme d'une histoire de la sexualité qui ne pouvait que recouper partiellement l'étude sur les technologies du soi.

⁴⁵ *Herm.*, p. 281-282.

⁴⁶ *Herm.*, p. 295-296.

⁴⁷ *Herm.*, p. 286-287. Foucault souligne à la fois la continuité et la rupture entre l'exercice chrétien et l'exercice stoïcien.

⁴⁸ *Herm.*, p. 316.

⁴⁹ *Herm.*, p. 304-305.

⁵⁰ Voir p. 109 : « La loi n'est, au fond, qu'un des aspects possibles de la technologie du sujet à l'égard de lui-même. » Notons que cet énoncé éclaire le sens de l'histoire du sujet : cette histoire est alternative dans la mesure où elle découvre chez les Anciens une autre possibilité de la technologie du sujet. La découverte de cette autre possibilité est décisive pour l'histoire du sujet parce que le caractère technique de la subjectivation est bien plus visible dans l'ascèse des Anciens que dans la loi des Modernes.

par un dévoilement originel et fugitif et se poursuit par des figures diverses (cartésienne, kantienne) du voilement de cette *technê* qui occupe, chez Foucault, la place de l'Être⁵¹.

C'est ainsi que l'on peut comprendre de quelle manière l'ascétique stoïcienne est à la fois un moment particulier de l'histoire du sujet et la vérité de cette histoire : elle en donne la clef. Ce n'est pas que la subjectivation antique soit « vraie », c'est qu'elle expose la vérité des processus de subjectivation, à savoir leur caractère fondamentalement technique.

Je ne vais pas examiner l'ensemble des oppositions, mais me borner à reconstituer très sommairement la distinction principale entre la méditation et la méthode (je laisse de côté la distinction entre la méditation et la mémoire, c'est-à-dire le rapport de la philosophie hellénistique au platonisme), entre le « savoir de spiritualité » à l'œuvre notamment dans l'ascétique stoïcienne et le « savoir de connaissance », c'est-à-dire le cartésianisme, entendu de manière très large. Dans le cours du 24 mars, Foucault estime qu'il déconstruit une histoire dominante du sujet : une histoire sans histoire, qui voit une continuité de Platon à Husserl et suppose une théorie universelle du sujet. Foucault explique que cette théorie n'est pas assez élaborée, parce qu'elle suppose que le *connais-toi toi-même* est le mot d'ordre continu et univoque de l'histoire de la philosophie⁵². Bien plus, cette conception ignore complètement que le *connais-toi toi-même* a un soubassement dans le souci de soi, qu'il n'est qu'une forme déterminée qu'a pu prendre le souci de soi. Foucault propose alors une conception alternative, qui substitue à la théorie universelle du sujet une histoire discontinue des formes diverses du souci de soi⁵³. L'histoire des formes du souci de soi est conçue comme une histoire des techniques. La théorie universelle du sujet s'est installée dans l'historiographie parce que le régime cartésien de la connaissance de soi a occulté le régime de la méditation ou de l'exercice. Pour refaire une histoire complète du sujet, il faut se défaire de cette seconde nature qu'est le régime cartésien de la connaissance de soi, et revenir aux sources anciennes dans lesquelles le caractère technique de la subjectivation est manifeste et éclatant⁵⁴. Le « dernier Foucault » effectue ce que *L'Archéologie du savoir* annonçait en creux : là où celle-ci affirmait que « l'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet »⁵⁵, et qu'il fallait nous déprendre de nos continuités⁵⁶, le Cours explore l'histoire discontinue de la subjectivation, dont la « conscience » des Modernes n'est pas la forme première, unique ou originelle.

Quand il s'agit de faire correspondre une périodisation à cette opposition conceptuelle, Foucault hésite dans l'ensemble du Cours entre deux attitudes : la dramatisation et la nuance.

La dramatisation est évidente lorsqu'il écrit que « c'est sans doute aux XVI^e-XVII^e siècles que le savoir de connaissance a finalement entièrement recouvert le savoir de spiritualité, non sans en avoir repris un certain nombre d'éléments »⁵⁷ ; ou encore que le savoir de spiritualité « disparaît avec l'*Aufklärung* »⁵⁸. Et si le savoir de spiritualité a survécu à l'époque hellénistique, c'est grâce à sa récupération par le christianisme. L'art de soi n'aurait été qu'une brève parenthèse, « une sorte de curiosité un peu archéologique dans notre culture », si le christianisme n'y avait puisé sa

⁵¹ *L'Archéologie du savoir* (op. cit., p. 31, 38) critiquait rudement les notions d'origine et d'occultation, mais dans la mesure où on les faisait essentiellement servir à une pensée de la *continuité*.

⁵² On peut considérer que le reste essentiel du projet d'une histoire de la technologie de soi, dans le 2^e tome de *l'Histoire de la sexualité*, *Le Souci de soi*, se trouve dans le mot de René Char que cite la quatrième de couverture : « L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir. »

⁵³ *Herm.*, p. 441-442.

⁵⁴ Le Cours invalide nettement l'interprétation de Guiseppe Cambiano, qui reproche au « dernier Foucault » de réintroduire chez les Anciens l'idée kantienne d'un sujet moral autonome. Voir *Le Retour des Anciens*, trad. S. Milanezi et N. Loraux, Paris, Belin, 1994, p. 171.

⁵⁵ *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 21-22. Voir aussi p. 159.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁷ *Herm.*, p. 296.

⁵⁸ *Herm.*, p. 297. Foucault fait d'intéressantes remarques sur l'exception que constitue la figure de Faust et cite à ce propos Lessing et Goethe.

morale⁵⁹. Le christianisme a ainsi donné une seconde chance, inespérée, à l'ascétique, avant qu'elle disparaisse définitivement avec la modernité. Les affirmations les plus catégoriques sur ce sujet se trouvent dans le cours du 3 février : avec Descartes et Kant, il y a une « liquidation » de la « condition de spiritualité pour l'accès à la vérité ». Désormais,

ce n'est donc pas le sujet qui doit se transformer lui-même. Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet⁶⁰.

J'en viens aux nuances. Elles sont nombreuses. D'abord, dans Descartes lui-même, il y a, comme on sait, un usage sérieux de la méditation. Le sujet cartésien n'est ce qu'il est qu'au prix d'un exercice sur lui-même⁶¹. Ensuite, c'est l'exception de la Réforme et plus généralement de la Renaissance, dont on peut dire qu'aux yeux de Foucault elle prolonge l'ascèse chrétienne dans la modernité. C'est la pratique des journaux et des correspondances⁶², c'est-à-dire de l'écriture de soi. C'est surtout Montaigne. C'est aussi un certain XIX^e siècle, avec Nietzsche, Baudelaire, le dandysme, l'anarchisme⁶³.

On est cependant surpris par le silence quasi complet de Foucault sur le XVIII^e siècle, comme s'il était absolument convaincu de l'hostilité des Lumières au souci de soi. N'a-t-il pas affirmé que l'art de soi disparaît complètement avec l'Aufklärung ? Il faut en conclure que ce regard sur les Lumières repose sur leur assimilation à une tradition philosophique qui va de Descartes à Kant. Les Lumières sont aux yeux de Foucault un héritage du cartésianisme ; c'est pourquoi il ne saurait être question de rechercher un autre régime de la connaissance de soi dans les productions du XVIII^e siècle, si ce n'est à l'état voilé ou refoulé⁶⁴.

Sur ce point, la périodisation que propose le Cours et la conception même qu'avait Foucault de l'histoire de la philosophie moderne doivent être considérablement révisées. Il existe tout un anticartésianisme des Lumières qui n'est pas simplement nostalgique. Cet anticartésianisme s'appuie sur une autre conception de la connaissance de soi et mobilise souvent les concepts de l'ascétique des Anciens, sous leur forme maximale. Il est manifeste dans la philosophie anglaise et écossaise du XVIII^e siècle. Je pense à Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, dont la conception de la subjectivité est anticartésienne parce qu'elle est néo-stoïcienne. Cette voie de la philosophie moderne a été ouverte principalement, au siècle précédent, par Ralph Cudworth, parce que celui-ci conçoit la « *self-determination* » comme un art et effectue une grande rétroversion du lexique moderne de la subjectivité dans la langue du stoïcisme et du néo-platonisme. Ces auteurs, loin de souscrire au régime cartésien de la connaissance de soi, proposent une conception du sujet qui concurrence sérieusement celle qui habite la philosophie de la conscience ou de la réflexion. On sait que la réception de la philosophie écossaise en France est massive au XIX^e siècle, mais qu'elle connaît une éclipse au XX^e siècle, sans doute parce que la phénoménologie prend le relais et renforce d'une certaine manière et au prix de certaines distorsions la philosophie de la réflexion.

Je me bornerai à signaler deux documents qui attestent non seulement qu'une conception philosophique majeure au XVIII^e siècle mobilisait une interprétation technique de la subjectivation, mais que cette philosophie avait très consciemment et très explicitement distingué

⁵⁹ *Herm.*, p. 247.

⁶⁰ *Herm.*, p. 183.

⁶¹ *Herm.*, p. 340-341. Cette analyse du 3 mars met donc un bémol aux affirmations du 3 février.

⁶² *Herm.*, p. 344-345.

⁶³ *Herm.*, p. 240-241.

⁶⁴ Lorsque Giuseppe Cambiano, dans *Le Retour des Anciens* (*op. cit.*, p. 169), à propos des tomes II et III de *L'Histoire de la sexualité*, s'étonne de la remontée tardive de Foucault vers les Grecs, alors que les ouvrages antérieurs n'allait pas « aussi loin », il oublie l'indication que donnait *L'Archéologie du savoir* (*op. cit.*, p. 251-255) : une archéologie orientée, non plus dans la direction de l'épistémè, mais dans la direction de l'éthique et des comportements devrait se détourner de cet âge classique (« de la Renaissance au XIX^e siècle ») qui est caractérisé par une « épistémologisation ». Foucault prenait déjà l'exemple de la sexualité pour illustrer la différence entre ces deux orientations.

les deux régimes de la connaissance de soi, et, bien plus, qu'elle avait convoqué le stoïcisme pour produire cette distinction.

Le premier document est la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith qui simultanément consacre des développements historiques au stoïcisme et considère que des concepts stoïciens sont encore opératoires pour comprendre la vie morale et sociale. On sait que la notion centrale de la *Théorie des sentiments moraux*, celle du spectateur impartial⁶⁵, repose sur une conception stoïcienne du soliloque, du témoin intérieur et de la division dynamique du soi. Smith l'emprunte au disciple anglais d'Épictète et de Marc-Aurèle, Shaftesbury⁶⁶.

Le second document est moins connu. Il s'agit du premier chapitre des *Mélanges*, IV, de Shaftesbury, qui prolonge en 1711 les objections de Gassendi au *cogito* de Descartes et met en concurrence la philosophie moderne de l'égoïté (*egoity*) et l'idée ancienne du contrôle des représentations (*proof and discipline of the fancys*)⁶⁷. L'évidence du *cogito* ne suffit pas à rendre compte de l'identité personnelle, qui constitue un problème différent de celui de l'existence de la pensée (et que la théorie lockienne de la mémoire ne suffit pas à résoudre). Ensuite, le *cogito* est une tautologie et peut-être ramené à un « ce qui existe existe », sans qu'on soit davantage renseigné sur ce qui constitue le *je*. Enfin, la conception cartésienne de *ce que je suis* ne rend pas compte de *ce que je dois être*, c'est-à-dire qu'on ne peut en tirer une morale. Shaftesbury développe des critiques sévères à l'égard de la prétention cartésienne à rendre compte de la connaissance de soi par le *cogito*. La solution de Shaftesbury consiste à réduire le *cogito* au minimum, c'est-à-dire à un sentiment de l'existence qui n'explique pas grand-chose (« *I take my being upon trust* »), et à trouver dans l'idée stoïcienne du contrôle des représentations le fondement d'une compréhension effective de la subjectivité. Le texte des *Mélanges* fait en effet suivre la critique du *cogito* d'une grande récapitulation de l'ascétique d'Épictète et de Marc-Aurèle. Ce retour au souci de soi n'est pas une simple réaction : il ouvre et fonde la philosophie écossaise. Il est manifeste que la critique par Hume du *cogito* prolonge cette subversion de la conception cartésienne de l'égoïté⁶⁸. Je pourrais aussi mentionner le rôle important que joue la notion stoïcienne de flux ou de « train » des perceptions ou des imaginations dans la conception humienne de la subjectivité et l'usage par Hume de la notion de *self-enjoyment* (que Foucault découvre chez Sénèque⁶⁹) dans un contexte, comme on sait, radicalement anticartésien.

Ces considérations, qui ne peuvent être ici qu'esquissées, constituent une objection à la périodisation de Foucault, mais non à sa thèse de l'existence de deux régimes distincts. Elles montrent que l'art de soi est loin de constituer une « curiosité archéologique ». Foucault a surestimé la domination de ce qu'il appelle la théorie universelle du sujet parce qu'il avait une vision trop française de la question. C'est ce que suggère son hésitation dans le cours du 24 mars : « La tradition historique, et par conséquent la tradition philosophique – en France au moins et, me

⁶⁵ Smith cite le *Manuel d'Épictète*, 26, pour illustrer l'idée de spectateur impartial (*The Theory of Moral Sentiments*, III, 3, 11, éd. D. D. Raphael et A. L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 140-141). Plus généralement, il met en rapport le thème de « the man within the breast » avec le stoïcisme romain (VII, 2, 2, p. 293).

⁶⁶ La division du *self* dans *The Theory of Moral Sentiments*, III, 1, 6 (« When I endeavour to examine my own conduct, when I endeavour to pass sentence upon it, and either to approve or condemn it, it is evident that, in all such cases, I divide myself, as it were, into two persons [...]. The first is the spectator [...]. The second is the agent », *op. cit.*, p. 113), reprend les considérations stoïciennes de Shaftesbury dans *Soliloquy* (1711). Voir *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, éd. P. Ayres, Oxford, Clarendon Press, 1999, vol. 1, p. 93. Shaftesbury présente explicitement cette division technique du soi comme une traduction du précepte delphique, qu'il interprète comme un appel à l'ascèse.

⁶⁷ *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, éd. P. Ayres, vol. 2, p. 220 sq.

⁶⁸ *A Treatise of Human Nature*, I, IV, 6.

⁶⁹ *Herm.*, p. 205 ; voir la note 33 de Frédéric Gros, p. 217, sur l'opposition entre *voluptas* et *gaudium*. Cf. *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 83.

semble-t-il, en Occident en général – a toujours privilégié le *gnôthi seauton*, la connaissance de soi [...] »⁷⁰.

Conclusion

Le motif principal des deux distorsions qui ont été signalées, dans l'interprétation d'Épictète que propose le Cours, est le souci foucauldien d'accentuer une discontinuité. Quand le Cours minore les modalités propres de l'enseignement d'Épictète ou quand il caractérise le rapport stoïcien à soi comme un rapport « plein », il délimite une figure absolument singulière du soliloque qu'il présente comme un « décrochage » historique radical. Cette dramatisation de l'éloignement des Anciens doit être mise en rapport avec la conception qu'avait Foucault de la philosophie des Modernes.

Foucault prétend en effet renouveler l'historiographie et faire surgir ou plutôt dévoiler une autre conception de la connaissance de soi. Il s'inscrit cependant dans une continuité, qu'il minore quand il ne l'ignore pas. Il poursuit un débat qui ne s'est pas terminé avec la Renaissance et Montaigne, mais qui fut aussi interne au cartésianisme et à certaines philosophies post- ou anti-cartésiennes, en particulier dans la philosophie anglaise et écossaise du XVIII^e siècle, qu'il connaissait mal et qu'il avait tendance à réduire au *Panoptique* de Bentham, alors qu'elle avait inspiré sur le continent les philosophies de Diderot, Rousseau, Lessing, Wieland, Winckelmann, Schiller. Cette vision tronquée est sans doute due à la domination de la philosophie de la réflexion ou de la conscience dans l'Université française. Foucault déconstruisait cette philosophie en s'intéressant aux Anciens, mais il avait été à ce point formé par elle qu'il ne voyait pas qu'il pouvait la déconstruire en s'intéressant à d'autres Modernes. C'est cependant en partie à Foucault que nous devons de lire aujourd'hui autrement la philosophie moderne et de ne pas la réduire à cette ligne qui va de Descartes à Léon Brunschvicg ou à Husserl en passant par Kant.

En somme, ce que j'appelle le néo-stoïcisme de Foucault ne consiste pas dans la méditation privée de la révolution moderne qui aurait fait disparaître l'époque du souci de soi. La radicalité apparente de cette révolution doit être sérieusement nuancée et reconsidérée. Il est alors possible de donner un sens moins paradoxal, peut-être plus trivial, au néo-stoïcisme de Foucault. Cela revient à l'inscrire dans la continuité de la tradition qui, à l'époque moderne, a persisté à comprendre la réflexion autrement qu'à la manière cartésienne. Ce que Foucault a effectué au moyen des Anciens et au prix de certaines distorsions, à savoir la production d'une herméneutique du sujet alternative, d'une véritable histoire du sujet, il pouvait l'obtenir à partir de la philosophie britannique du XVIII^e siècle ou *a fortiori* à partir de la philosophie américaine (je ne pense pas seulement au *self-reliance* d'Emerson) qui, plus tard, allait porter de rudes coups à l'introspectionnisme cartésien. Foucault savait fort bien qu'un tel travail était aussi possible, puisqu'il le saluait chez Deleuze en 1983 :

Je suis à peu près sûr qu'il a dû, lui qui s'intéressait à l'empirisme, à Hume, et justement aussi à cette même question : est-ce que la théorie du sujet dont on dispose avec la phénoménologie, est-ce que cette théorie est satisfaisante ? – question à laquelle il échappait par le biais de l'empirisme de Hume – je suis persuadé qu'il a rencontré Nietzsche dans les mêmes conditions⁷¹.

Pourquoi Foucault était-il allé chercher aussi loin ce que certains Modernes, et pas seulement Nietzsche, pouvaient lui fournir ? Il ne suffit pas d'évoquer la domination, dans l'Université, de ce qu'on me pardonnera d'appeler la philosophie franco-allemande de la réflexion.

⁷⁰ *Herm.*, p. 442.

⁷¹ *Dits et Écrits*, IV, *op. cit.*, p. 436-437.

Une raison plus profonde tient au fait que, si l'histoire alternative du sujet devait être une histoire des technologies du soi, Foucault était convaincu que la première thématization, grecque, de la technique était la plus forte et la moins voilée. Une autre raison tenait à la méthode même qu'avait adoptée Foucault dès ses premiers travaux : la périodisation des distinctions conceptuelles. On a souvent opposé deux styles en philosophie, l'argumentation et la construction de concepts, cette dernière étant particulièrement illustrée par Deleuze. Foucault ne procédait ni par argumentation ni par construction de concepts, mais selon une méthode différentielle⁷² qui lui était propre : l'opposition de concepts et la dramatisation de cette opposition au moyen d'une représentation historique sous la forme d'une distinction d'époques. Si l'on veut, la méthode de Foucault n'était pas la raison dans l'histoire, mais plutôt l'histoire dans la raison. C'est pour cela que l'histoire alternative du sujet nécessitait le plus grand dépaysement possible et la plongée la plus « archéologique », afin d'avoir pour effet la plus grande transformation possible, et qu'elle ne pouvait pas alors ne pas s'accompagner d'importantes distorsions. Il ne s'agit pas, pour nous, de déplorer des distorsions qui sont manifestes dans l'interprétation de l'école qui semble pourtant la plus favorable aux hypothèses de l'*Herméneutique du sujet*, mais de comprendre qu'elles étaient l'effet du projet, extrêmement ambitieux, dont le Cours porte le témoignage.

Laurent Jaffro
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
et Institut universitaire de France

⁷² « Analyse différentielle des modalités de discours », disait *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 182.